

Université de Montréal

Rapport sexuel et écriture.
Une anthropologie politique de la littérature du XX^e siècle.

par

Jean-Ernest Joos
Département de littérature comparée
Faculté des études supérieures

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en littérature, option littérature comparée et générale

Novembre, 1997

©jean-ernest joos, 1997



PR

14

U54

1998

n.001

Université de Montréal

Rapport annuel et éditorial
(Les anthropologie politique de la littérature du XIX^e siècle)

par

Jean-Etienne Jodé

Département de littérature comparée
Faculté des études supérieures

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise en littérature (M.Lit.)
en littérature, après l'épreuve conceptuelle et pratique

Membre 1997

Jean-Etienne Jodé 1997



Identification du jury

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :
Rapport sexuel et écriture.
Une anthropologie politique de la littérature du XX^e siècle.

présentée par :
Jean-Ernest Joos

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Thèse acceptée le :

SOMMAIRE

Une fois reconnu que l'écriture au XX^e siècle se donne le droit et le pouvoir de penser ce qu'il en est du rapport dans le sexuel, s'ouvre la voie à une anthropologie politique qui, par le médiation de la littérature et de la psychanalyse, détermine les conditions et limites de la relation sexuelle, à savoir les conditions et limites qui font que l'acte sexuel est en mesure d'engendrer de la relation. On utilisera Marguerite Duras et James Baldwin dans la première partie de la thèse afin de montrer que le rapport homosexuel au XX^e siècle voit sa symbolisation toujours mise en question et constitue donc un rapport où le politique et le Symbolique convergent. Puis, dans la deuxième partie, on analysera les sexualités plurielles en fonction des relations spécifiques qui les délimitent : relations contractuelles (pornographie, sadomasochisme), relations collectives (dans les toiles d'Attila Richard Lukacs, et les textes de Jean Genet). La méthodologie utilisée est, dans ses grandes lignes, originale. Axée sur le texte en circulation, elle met en évidence les pouvoirs de l'écriture de lier, dans des relations ternaires et toujours sujettes à déplacements, l'auteur, le lecteur et l'autre lecteur. La thèse se clôt par une définition du corps en relation à partir de la littérature du sida et qui vient compléter la réflexion critique sur la conception psychanalytique de la relation. Le centre de la thèse est en effet dans la pensée de la relation qui seule donne sens à une politisation de l'anthropologie. La relation décentre l'identité en définissant les possibilités identitaires en fonction des rapports à l'autre qu'elle rend possibles, c'est-à-dire symbolisables. Aucune théorie de l'identité ne peut rendre compte des politique du corps, et il n'y a que dans la relation, de corps à corps, que l'on peut mettre à jour à la fois l'action du langage sur le corps et la (ré)action du corps.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Première partie.	
Les clivages symboliques et l'écriture des identités	11
Chapitre 1. Pour une anthropologie politique de la littérature	12
-Que peut bien être une politique du corps?	13
-Le Symbolique est toujours-déjà politique	13
-Entre les mots et les choses	15
-La faillite du Symbolique	17
-Survivre	19
-Spatialiser le politique	24
-Les clivages symboliques	26
-Politiser la frontière entre l'Imaginaire et le Symbolique	30
-Des limites de la circulation	32
-Les corps pluriels	36
-Queer & Alive!	37
-Pour une anthropologie politique de la littérature	40
-Le tiers inclus, exclu	43
Chapitre 2. La mère blanche. Homophobie et écriture dans <u>La maladie de la mort</u> de Duras.	45
-De l'incidence d'une possibilité	46
-Dis-moi quel est ton Autre?	47

-L'homophobie comme clivage symbolique	49
-Du sens d'une négation	50
- <u>La maladie de la mort</u> : une mort problématique	55
-D'un contrat pervers	58
-Le désir de l'Autre	61
-De cet homme dont on ne peut pas dire qu'il n'est pas homosexuel	63
-De qui est la main qui caresse ce corps de femme?	66
-Une homophobie peut en cacher une autre	68
-L'Autre lecteur dans <u>La maladie de la mort</u>	70
-Qu'est-ce que le rapport sexuel?	73
-La politique de l'homophobie. Remarques sur <u>The Children's Hour</u> de Lilian Hellman	77
-La virginité de la <u>La Fille aux yeux d'or</u> de Balzac, ou un tout autre sens de la négation	78
-Les limites du symbolisable	80
-L'homosexualité de la mère	82
-La mère blanche	86
-Survivre à l'homophobie	89
 Chapitre 3. Intermède méthodologique I. Survivre au politique	90
 Chapitre 4. Ex, comme dans "exogamie" et "Coming out".	100
-Où en sommes-nous?	101
-Peut-on en finir avec l'identité?	104
-Trouver sa voie	107
-Comment tuer le désir homosexuel	112
-"Ex", comme dans exogamie et "coming out"	118
-L'identité malheureuse. <u>Giovanni's Room</u> de James Baldwin	120
-La thèse de Baldwin sur l'homophobie au masculin	122
-Les trois mensonges	124

-Le sexe de l'un et la tête de l'autre	129
-Une déclaration d'amour à l'homosexualité	131
- <u>Maurice</u> de Forster, ou un "Coming out" utopique	133
-Conclusion	135
Chapitre 5. Intermède méthodologique II. L'autre lecteur	137
-Où il est montré que l'écriture ne peut pas tout	138
-Consensus et violence	139
-Les passages du texte	142
-De l'autorité d'un mort : l'Auteur	146
-L'"appartenance au sans nom"	149
-L'écriture comme passage et itérabilité	152
-Conclusion	153
Deuxième partie. Les voies de passage	155
Chapitre 6. Politiques sadiennes. A quoi ouvre "le droit à la jouissance"? Sade, Terence Sellers et Dominique Aury, auteur d' <u>Histoire d'O</u>	156
-De la circulation	157
-Sade et le "droit à la jouissance"	161
-Monnayer le droit à la jouissance. <u>The Correct Sadist. A Novel</u> de Terence Sellers	167
-L'écriture perverse de la victime. Retour sur <u>Histoire d'O</u> avec Dominique Aury	171
-Politiques sadiennes : à quelle fins?	176

Chapitre 7. Topographies gaies. A propos des corps enfilés d'Attila Richard Lukacs, d'une descente de police, d'une école militaire, de bars, et de quelques autres lieux spécifiques.	179
-Les "études culturelles"	180
-Du bon usage des concepts topographiques	182
-La sexualité gaie entre le privé et le public	184
-Homme, femme, ou autre?	186
-Le tiers, au-dedans, et\ou au-dehors?	188
- <u>In my Father's House</u> par Attila Richard Lukacs	192
-L'anus solaire qui nous regarde	196
-To be or not to be Gay	201
-Passage du phallus	202
-Art et politique	203
-Le phallus invisible	204
 Chapitre 8. Intermède psychanalytique. Ça passe, ou ça ne passe pas, ou le phallus hypothétique	 209
 Chapitre 9. Sexualiser l'écriture. Jean Genet.	 227
-Des fleurs en bouquets	229
-Les voies du plaisir	232
-L'écriture et le rapport sexuel	235
-Pénétration et virginité	237
-Castration, identité et incorporation	240
 Chapitre 10. Le sida en amour	 245
-Le corps en relation	246
-Le sida n'est pas un discours	247
-Un tournant anthropologique	249
-La déclaration d'amour au sida	251

-Politiques de la relation-sida	252
- <u>Cytomégalovirus</u> : comment lire?	256
-De l'inutilité de la transcendance	260
Conclusion	261
Bibliographie	267

TABLE DES PLANCHES

1- Figure 1: Schéma de la circulation du texte	
<u>La maladie de la mort.</u>	71
2- Illustrations 1.1 à 1.6 :	
<u>Le troisième sexe</u> en roman-photo	114-116
3- Illustration 2 :	
Attila Richard Lukacs, <u>In my Father's House</u>	193
4- Illustration 3 :	
Attila Richard Lukacs, <u>Licky</u>	199
4- Illustration 4 :	
Robert Mapplethorpe, <u>Thomas, 1986</u>	200

Merci à Madame Mariella Pandolfi pour avoir bien voulu prendre en charge la direction de cette thèse.

Introduction

Si la littérature ne disait pas la vérité, je n'aurais pas écrit ce texte. A quoi bon! Mais la littérature dit justement la vérité, à condition de savoir la lire, – la vérité et la littérature. L'écriture qui a le pouvoir d'explorer les mondes possibles, aussi bien sur le mode fictionnel du "comme si", que sur celui de la fin des histoires, se trahit lorsqu'elle rencontre sa limite. Tout ne peut pas se dire. Et pourquoi donc? Parce qu'il y a de la vérité. L'écriture ne peut pas tout bonnement s'abstraire de ses conditions de production, celles-ci la rattrapent, au moment même où elle prend son envol. Alors, on comprend que la littérature puisse dire la vérité, car elle nous dit la vérité sur les limites du symbolisable. Mais, il faut alors la lire, non dans ce qu'elle dit, mais dans ce qu'elle ne dit pas, selon toutes les modalités possibles de la négation, tout particulièrement les plus radicales, celles de l'impossibilité, – ce qui ne peut pas se dire –, et de l'interdit incondi-tionnel du dire, – ce qui ne doit pas se dire.

De quel malheur nous faut-il encore être témoin, pour se rendre à l'évidence : l'écriture ne sauve pas, surtout pas de la mort. Depuis que la modernité nous a imposé la finitude comme horizon, l'écriture est devenue une des dernières figures de l'espoir et de la transcendance. Mais, pour que nous puissions aujourd'hui en mesurer les pouvoirs réels, il faut réinscrire la finitude dans l'action. L'écriture ne peut pas tout, et c'est très exactement à la mesure de son impuissance que l'on peut reconnaître son pouvoir effectif.

Tout ce qui s'écrit, tout ce qui a du sens, a besoin d'un support, parfois simplement d'une technologie, qui en assure la circulation. L'objet-texte en acquiert son autonomie, seules des contingences peuvent le prévenir d'aller là où on ne voudrait pas qu'il aille. Mais, l'écriture qu'il porte éprouve de ce fait ses limites d'efficience. Rien, si ce n'est la force, ne peut empêcher l'objet-texte de circuler là où sa performativité n'est plus assurée. C'est de là, de la place de l'Autre lecteur qu'il faut lire. Voilà le principe d'une théorie politique de la littérature. Elle s'étend d'emblée à tout objet culturel, qu'il soit de l'ordre de l'art, ou de la marchandise. L'objet littéraire perd son privilège, mais gagne une politique.

L'objet-texte médiatise, au même titre que tout autre objet culturel, et c'est pourquoi il crée des relations entre des relais, une instance productrice et des passants, un lecteur, et un autre lecteur, un spectateur et un autre spectateur. Il circulera alors de récepteur en récepteur, jusqu'au point où aucune relation, même médiatisée par un autre récepteur, ne pourra s'instituer. Alors, son pouvoir réel de médiation s'actualise et se révèle. L'Autre lecteur n'est donc pas celui à qui les conditions de sens font défaut, mais celui qui ne peut se mettre en relation au texte. Et c'est uniquement dans la mesure où la théorie politique proposée ici s'attache à la relation qu'elle sera dite anthropologique.

La pensée anthropologique proposée ici est très particulière, je la dirais politique au risque d'abuser de ce mot. Il ne s'agit pas d'analyser les relations dans ce qu'elles ont de fixes, mais dans leurs points "mous" et moments incertains, où, ayant besoin d'une force pour s'instituer ("to be enforced"), elles sont aussi vulnérables à une résistance possible (Judith Butler). Politiser l'anthropologie consiste à problématiser toutes les médiations (autorité, rites, contrats, et.) autour desquelles se constituent les liens symboliques, plutôt que de rechercher les articulations fixes du symbolique (structures de parenté, règles d'échange, rites de fondation du communautaire, etc.). Dans une situation supposée pluri-culturelle, pluri-identitaire, ces médiations peuvent faillir à leur tâche et être tout simplement non-pertinentes. Or, les objets culturels, de par leur fonction de médiation dans la constitution d'un public, dramatisent, un peu comme des expérimentations cruciales, la faillite ou l'échec des mises en relations.

J'ai écrit ce texte parce que je voulais savoir ce qui m'était interdit, et ce que je suis en droit d'espérer comme libération ou résistance. Le point de départ a été la question de la relation sexuelle. J'ai lu, avec amour et fascination, comme bien d'autres lecteurs, l'écriture de la "jouissance" dans la littérature, ainsi que toute la théorie qui en été faite par Jacques Lacan (Encore), et Roland Barthes (Le plaisir du texte). L'écriture de la jouissance (avec Proust, Duras, pour n'en nommer que quelques-uns) est toute dans la promesse de nous donner ce que fait défaut dans le rapport sexuel : l'amour sans limite, l'infini, l'au-delà du plaisir

et de ses règles. Mais, lorsque l'on perd sa naïveté en osant se demander ce que le texte veut, on se rend compte que l'écriture ne sauve pas du sexuel, mais renvoie à la même question : avec quoi le sexuel met-il en relation? L'écriture, pas plus que le plus banal des films pornographiques, ne peut faire jouir tout le monde, parce qu'elle ne peut investir toutes les relations possibles. Mais, c'est aussi pourquoi, elle est un accès privilégié à la question de la relation sexuelle. Autour de la circulation de l'objet culturel (textuel, ou autre) se rejouent toutes les modalités du partage/non-partage du plaisir, ou même du passage/fermeture de la jouissance. Les politiques des relations sexuelles deviennent accessibles à l'analyse.

Le projet hérite de l'Histoire de la sexualité (1976) de Michel Foucault, et de toutes les études qui en ont résulté, tout particulièrement aux États-Unis. Ces études ont une politique paradoxale. Surtout centrées sur les identités, d'abord homosexuelles, puis de toutes sortes (être Bis, Masochistes, lesbiennes, Transsexuels, Travestis, "Drag Queen", etc), elles se sont évertuées à les construire, pour ensuite, avec la même détermination, à les déconstruire dans le mouvement dit "Queer" qui, suivant le sens premier du mot, renvoie aux refus de toutes normes sexuelles, quelles qu'elles soient. Pourtant, avec le recul, on se rend compte que la véritable efficience politique de ces théories ne relève pas d'enjeux identitaires, mais du pouvoir de transformation des relations symboliques qu'elles ont mis en évidence. Elles ont produit des moyens de symbolisation, et même de resymbolisation, de la relation homosexuelle. On se rend compte aussi que le XIX^e siècle finissant qui a créé cette "espèce" (selon le mot de Foucault) de monstres qui s'appelle l'homosexuel, a du même coup institué une politique homophobe dont l'action est d'interdire la symbolisation du rapport homosexuel. Bref, l'ironie de l'histoire est que l'enjeu véritable de l'identité sexuelle n'est pas l'identité, mais la relation sexuelle.

Il faut alors décentrer la question homosexuelle pour en faire apparaître l'importance. La vraie question est celle de la relation sexuelle, comme symbolisation jamais assurée du rapport sexuel qui peut ainsi se voir réduit à un

simple acte sexuel. Symboliser le rapport sexuel signifie l'inscrire dans une relation où la jouissance de l'autre puisse être reconnu dans son altérité. Dans l'hypothèse d'un interdit de symbolisation, la possibilité de la jouissance dans le rapport sexuel se voit marquer de toutes les modalités du "rien", l'impossible, l'abject, le non-existant, le déni, le rejet ou la forclusion. Par le biais de l'homosexualité, on découvre donc qu'il y a une politique des relations sexuelles. En effet, le rapport sexuel est trop souvent analysé, – psychanalyse oblige –, comme moment entre une origine et une fin, sur le mode événementiel. Dans une approche relationnelle, le rapport sexuel se voit redéfini en des termes tout autres : passage du plaisir, accès à la jouissance de l'autre, selon des modes spécifiques de régulation, d'ouverture et de fermeture, ou de voies de passage. On peut alors travailler à même la littérature, l'art, le cinéma afin de mettre en évidence des modes de passage différenciés dans le rapport sexuel.

Or, il s'avère que les politiques de la relation sexuelle accordent d'emblée à l'homosexualité une position centrale, tout au moins dans le dernier siècle. Si on lit Freud sur l'homosexualité et la bisexualité, on se rend compte que c'est très précisément là que l'on trouve la plus grande confusion entre la question de l'identité et celle de la relation. La dimension identitaire est celle qui se joue dans les deux Topiques et elle détermine une réflexion sur le désir axée sur sa localisation au sein de ce que la psychanalyse française nommera le "sujet". Mais, n'est-il pas possible et nécessaire de penser le désir dans la relation? L'existence du rapport homosexuel nous y oblige, dans la mesure où il met en évidence qu'un désir homosexuel n'a pas le même sens, ni la même efficience, s'il est engagé dans une relation oedipienne où le rapport sexuel est exclu d'emblée, ou dans une relation homosexuelle où le rapport sexuel constitue une option déterminante. Reconnaître à la question homosexuelle son importance est une seule et même chose que de soutenir l'exigence systématique d'une pensée relationnelle.

Le noyau central de la thèse, diffusé dans toutes ses parties, est donc bien dans la pensée de la relation, et dans ce qui s'ensuit, la remise en question de toutes approches identitaires, que ce soit celle des Topiques freudiennes, du "sujet"

dans la psychanalyse lacanienne, de l'identité sexuelle dans les études gaies, lesbiennes, "queer" américaines, de l'identité culturelle dans les études culturelles et l'anthropologie. Pour cela, il a fallu produire un concept clair et efficace de la "relation" qui ne soit pas dérivé de celui d'identité. Le parcours suivi à cette fin est très personnel, mais trouve sa cohérence dans l'après-coup. On sera peut-être surpris de voir convoquer au chapitre premier "Pour une anthropologie politique de la littérature" des analyses de réalités aussi singulières que la haine délirante de l'antisémitisme, le colonialisme, et la politique afro-américaine. Et, pourtant, ces analyses convergent vers une même compréhension de la relation. La haine antisémite tire sa radicalité de ce qu'elle n'est ni une construction, ni une représentation de l'autre, ni une croyance idéologique du sujet. Elle apparaît en fait comme une construction de toute la relation à l'autre, qui détermine ce qu'il est interdit à l'autre d'être, et qui permet à l'agent de la haine de rendre compréhensible à lui-même son délire, en lui garantissant le cautionnement du tiers. La relation antisémite détermine ainsi toutes les possibilités qui sont laissées aux êtres singuliers qu'elles nouent "ensemble", trop souvent malgré eux. Dans les analyses du colonialisme (Homi Bhabha, ou Spivak, au-delà de leurs présupposés divergents), on retrouve la même nécessité de toujours penser la relation dans sa globalité. Le colonisé, ou le migrant, devront toujours subvertir la relation tout entière pour pouvoir échapper à l'identité qui leur a été assignée. Et je dois dire, – autre moment de ce parcours personnel –, que c'est la lecture de Beloved de Toni Morrison qui m'a donné la clé pour comprendre quel est le point de résistance, ou de retournement, au sein d'une relation aliénante. Le tiers qui cautionne est le moment d'efficace de toute relation de haine, mais il est aussi son point "mou", car le tiers peut toujours être autre que celui attendu, laissant du coup le sujet de la haine seul avec son délire, ou sa construction de l'autre. Chacune de ces situations politiques, absolument singulières, met en évidence une structure ternaire qui, s'appuyant sur un tiers, fait de l'abolition de l'extériorité la force de la relation mise en place.

Une structure authentiquement ternaire reconnaît : 1- que le corps singulier est toujours à la fois engagé dans une relation dialectique avec un autre, et pris dans une relation non dialectisable avec un tiers dont la présence se module, en tiers inclus, exclu, participant, interdit, co-joint, présent, absent, etc. ; 2- que ce tiers est toujours à la fois une médiation symbolique et un agent concret, une corporalité; 3- que la position du tiers est toujours problématique, à savoir qu'elle peut toujours être prise par un autre que celui attendu, mais que la contingence du tiers est différenciée de celle du vis-à-vis, en ce que l'une touche à toute la situation, la seconde à la rencontre de l'autre. On associera avec raison à ce tiers les figures de l'autorité (roi, chaman, prêtre), mais encore, les figures de l'anonyme, du neutre, de l'animal, etc. Il peut être bien d'autres choses, parfois, simplement un autre homme blanc tient parfaitement la place.

Or, il semblerait que toutes les conceptions duelles (moi et l'autre) de la relation, selon toutes les variations possibles, de Hegel à Lévinas, soient des dérivés de pensées identitaires, où l'altérité en l'autre est posée comme limite d'un sujet plus ou moins déconstruit. Cette affirmation ("statement", dirait-on en anglais) est moins une position qu'une promesse. Celle de penser autrement. Une pensée ternaire impose au contraire une petite "révolution copernicienne" au concept d'identité. Décentrée dans la relation, l'identité n'est qu'une possibilité d'action au sein d'un ensemble de possibilités délimitées par la relation. Certes, dans notre quotidien, l'identité nous semble cette chose indépassable. Mais, il y a toute une politique des passages identitaires (le "passing" du Noir qui passe pour Blanc là où l'aveuglement du monde blanc le lui permet, le passage des genres, des frontières, des sexes, le transsexualisme, le travestissement, la migration, l'hybridité culturelle, etc.) qui montre comment on ne rencontre jamais sa limite dans ce qu'on n'est pas, mais plutôt, lorsque, devenant localement et temporairement ce qu'on n'est pas, on éprouve que l'ailleurs du soi, loin de se définir comme autre que soi, est traversé par des différences, des altérités, qui sont tout à fait étrangères à soi, déterminées qu'elles sont par des axes relationnels indépendants de soi. Il faut se défaire de la morale de la vérité et de tout le

langage du leurre, du mensonge, de l'illusion. Il y a toujours plus d'une façon d'être soi, et aucune n'est moins vraie qu'une autre. Mais, il peut arriver qu'une frontière passée ne puisse être traversée à nouveau, dans la mesure où, pour cet autre que je suis devenu, l'altérité est telle que "je" ne peut plus être. Lorsque je passe pour un autre, lorsque je me prends pour un autre, joue à être un autre, les enjeux et les risques encourus, dans cette exploration de mes possibilités, tiennent à la force, voire la violence, des relations qui prétendent contrôler toute circulation des identités, régler toute topographie. C'est dans les relations désormais qu'il faut penser les limites de l'identité.

C'est muni d'un tel concept de la relation que l'on interrogera l'être sexué, dans son désir, sa jouissance et sa souffrance. Il identifie un entre-deux entre le désir et sa réalisation, permettant de repérer les modes de passage de la jouissance entre les corps co-joints, au-delà de la relation sujet et objet, selon toutes les relations possibles, oedipiennes, non-oedipiennes, impliquant ou non le rapport sexuel, avec ou sans identification, médiatisées de multiples façons par des ouvertures et fermetures en tout genre. Le corps est cette chose qui se trouve ainsi mise en relation avec d'autres corporalités, le plus souvent humaines, mais parfois presque humaines, moins qu'humaines. La structure ternaire de la relation reconnaît cette interaction constante entre le corps, l'autre et les autres possibles dont on ne peut jamais faire abstraction. On est toujours pris quelque part entre les corps.

Le corps est en relation, c'est même ce qui le définit. François Roustang définit l'homme comme du "vivant en relation", lorsqu'il découvre avec l'hypnose une forme méconnue de relation. Nous, nous en découvrirons aussi des formes méconnues ou mal comprises dans les sexualités plurielles. Il faut se libérer de toute dialectique (unité, opposition) du corps individuel et du corps collectif. Le corps n'est individuel que lorsque sa relation en est une d'exclusion ("Ne me touche pas"), et il n'est jamais collectif que momentanément. Appelé à circuler un peu partout, là où il ne doit pas aller, comme là il préférerait ne pas aller, il voit ses interactions (ses rapports, sexuels et autres) se déplacer sans cesse,

ensemble avec les relations qui l'affectent. Il faut aussi, —et là il s'agit presque d'un conseil—, cesser de se méfier des politiques collectives, puisqu'elles constituent, lorsqu'on les prend en mouvement, des lieux forts d'expérimentation et de déplacement des relations. Mis dans des situations singulières par des espaces collectifs, le corps trouvera de nouvelles voies pour se mettre en relation, à condition, bien entendu, de lui laisser la liberté de passage. Le collectif n'est dangereux que lorsque le tiers qui le constitue est autoritaire et exclusif. La pensée de la relation permet de réapprendre à penser au pluriel. Les mouvements homosexuels et féministes nous accompagneront.

Le projet s'écrit donc à de multiples niveaux : 1-produire une théorie politique du corps axée sur la mobilité du corps et la force de la relation (chapitre 1 et 8), dégager de la littérature (chapitre 2, 4, 6, 9) et de l'art (7) les politiques relationnelles qu'elles entendent actualiser dans la réception, 3- soutenir l'analyse des objets par une méthodologie d'analyse textuelle (chapitre 3, 5) applicable aussi aux objets culturels, dans le champ de ce que les anglo-saxons appellent les "Études culturelles" ("Cultural Studies"). Les auteurs et oeuvres convoqués l'ont été pour leurs valeurs exemplaires dans le développement des concepts : Duras, pour l'homophobie, Baldwin, pour la construction du corps homosexuel, Sade, Terence Sellers, Dominique Aury, pour la régulation de la circulation du plaisir, Attila Richard Lukacs, pour le concept de sexualité plurielle, Jean Genet, pour les voies de passage, Pascal de Duve et Hervé Guibert pour l'écriture de la relation-sida. D'autres noms apparaissent aussi le long du parcours, un obscur film allemand Le troisième sexe, Balzac, Hellman, et bien entendu, les fondateurs de la psychanalyse.

Les différents niveaux constituent des entrées à un texte qui peut donc se lire de façon non-linéaire. Un dernier chapitre, "Le sida en amour", répond au premier et trace l'horizon du projet tout entier. Tous les concepts y convergent : politique, relation, corps, anthropologie, sexualité, littérature. Le sida confirme la nécessité de penser le corps en relation, et de penser aussi, que tout ce qui concerne le corps, du plus essentiel au plus banal, ne peut être compris que sur

l'horizon d'une négativité radicale, l'abolition de toute relation et le renfermement absolu du corps sur son individualité.

Première partie

Les clivages symboliques et l'écriture des identités

Chapitre 1

Pour une anthropologie politique de la littérature

Que peut bien être une politique du corps?

Que le corps soit objet de toutes les politiques, que ce soit sur lui que se jouent et s'inscrivent tous les rapports de force, nous le savons et le vivons tous les jours. Mais la politique du corps, c'est autre chose encore. Le corps a sa propre politique. Il s'impose, induit, résiste¹. Là est sa matérialité. Politiser le corps renouvelle ainsi tout le discours qui s'est tenu sur la matérialité. On a posé la matérialité au fond de toutes formes, on en fait le non-symbolisé, le non-symbolisable, le Réel, mais on a oublié que le corps manifeste aussi sa matérialité dans son caractère inéluctablement problématique. Quelque soit le discours que l'on tienne sur le corps, quelque soit le Symbolique par lequel on le quadrille, le corps reste toujours "un peu", – pas tout à fait –, au-dehors. En renversant l'approche métaphysique, – qui situait la contingence dans l'existence matérielle –, en reconnaissant, à la suite de Foucault, de l'anthropologie actuelle, du postcolonialisme et des "Body Politics", que tout ce qui détermine le corps, que ce soit symboliquement, institutionnellement, ou socialement, est une contingence, qu'il n'y a donc que du local et du temporaire, on ouvre une voie nouvelle où le corps apparaît comme l'agent même du politique. La politique du corps est ainsi une seule et même chose que la politisation de ses déterminations et médiations, mais vues de l'autre point de vue, celui du corps qui les subit.

Le Symbolique est toujours-déjà politique

Il faut prendre le risque d'une hypothèse radicale : le Symbolique est peut-être toujours déjà politique. Non pas qu'il le soit toujours et nécessairement – cela on n'en sait rien, et on n'en saura jamais rien –, mais il l'est au sens où, lorsque le langage est affecté et porteur de répression, d'exclusion, d'extermination,

1. Grosz, Elizabeth, Volatile Bodies. Towards a Corporeal feminism, Bloomington Ind.: Indiana University Press, 1994, p.xi.

lorsqu'il limite, autorise ou interdit ce que l'on peut dire, lorsqu'il élit les uns, condamne les autres au silence ou même à la non-humanité, c'est toujours le Symbolique dans sa totalité qui est touché. On entend ici le Symbolique selon l'acception à laquelle Lacan, ou Dolto, ou Kristeva nous ont habitués : le Symbolique, c'est le langage en tant qu'il structure le rapport à soi (donc aussi de l'inconscient), ainsi que le rapport à l'autre\Autre (interaction aux autres\rapport à l'altérité). Dire alors que la prégnance du politique dans le Symbolique n'est jamais locale, mais toujours totale apparaît alors comme une pensée effrayante, et proprement désespérée. Elle suppose en effet que si le racisme, l'homophobie, l'antisémitisme existent dans une société, la haine qui en résulte n'est jamais l'affaire des individus, mais détermine collectivement tous les liens symboliques. Cela n'implique pas que tous soient agents de la haine, mais que tous doivent nécessairement, dans leurs paroles et leurs actes, se positionner selon les clivages symboliques que la haine produit. Mais cette hypothèse désespérée l'est moins si on se rend compte qu'elle implique la contingence du Symbolique. Lorsque l'on a ici une structure politique donnée, on peut tout à fait supposer, et même parfois trouver, un autre ordre, ailleurs dans le temps et l'espace, dans le monde des possibles, où cette structure est tout simplement absente. Bref, on a aucune raison de penser qu'elle est la seule possible. Le politique du Symbolique en est donc la contingence. Comment alors penser cette contingence?

Ainsi posée, la question n'est bien sûr pas nouvelle. Depuis que les conventions humaines sont apparues dans leur relativité, on demande à leur "dehors", la Nature, de rendre raison de leur contingence. Puis, les travaux, certes divergents, de Lacan, Foucault, de Lyotard, de Derrida, nous ont appris qu'il n'y a pas de dehors au langage. Et les anthropologues n'ont pas manqué de montrer que l'on ne "sort" pas de sa culture. Pourtant, on ne manque pas d'options théoriques pour penser la question. On peut citer, – et ce n'est pas une liste exhaustive –, des approches aussi différents que celle d'Althusser, Gramsci, Foucault, ou plus récemment Judith Butler. La contingence du Symbolique est identifiée chez Althusser et Gramsci dans son caractère idéologique et hégémoni-

que. La pensée généalogique de Foucault, de même, utilise l'histoire, non pour fonder, mais pour révéler que nos constructions langagières renvoient à des présupposés localisés dans une temporalité discontinue. Quant à Butler, son ouvrage récent Bodies that matter se tourne vers la matérialité pour problématiser toutes les limites par lesquelles le corps a été mis en forme. Non pas pour faire de la matérialité l'irréductible "dehors", mais ce qui invalide les discours qui prétendent se fonder sur l'exclusion du corps au-dehors². Aucune de ces options n'est à rejeter absolument, mais elle incite, tout particulièrement la dernière, à un recentrement méthodologique où la contingence du Symbolique serait appréhendée sur le corps même.

Du point de vue du corps et de sa matérialité, la contingence du Symbolique signifie que son action puisse échouer. Le Symbolique peut faillir. Faillir à quoi? A bien des choses : à produire un sujet, à structurer le rapport à l'autre, et même à inscrire les corps dans le langage. Mais, cet échec peut être aussi politiquement une réussite. Le symptôme, et même la folie, peuvent servir à manifester des résistances face à des formes d'autorité répressives³. Là est l'enjeu politique. La possibilité d'un échec de l'effet suffit alors à révéler que le Symbolique n'est pas un "ordre" statique, mais contient une force normative qui lui permet éventuellement de s'instituer dans un ordre.

Entre les mots et les choses

Il s'avère que ce que l'on cherche à identifier ici comme réussite ou faillite n'est pas de l'ordre de l'événementialité. Par définition. Car, il y a réussite lorsque, justement, rien n'a eu lieu si ce n'est ce qui devait arriver, l'institution

2. Judith Butler, Bodies that Matter. On the Discursive limits of "Sex", New York & London : Routledge, 1993, p.54.

3. Je songe notamment aux travaux féministes sur l'hystérie. Voir aussi le travail de l'anthropologue Mariella Pandolfi sur l'hystérie collective comme forme de résistance sociale.

d'un ordre symbolique. Quant à la faillite, elle est elle-aussi un non-événement où ce qui devait avoir lieu, l'ordre institué, n'a pas eu lieu. Il en est déjà ainsi de toute réflexion sur la tragédie grecque qui se heurte au même paradoxe. Le théâtre grec met en scène le vacillement de l'ordre du monde alors que tout pourtant retombe nécessairement à sa place. Mais, il n'y aurait pas eu de spectacle, n'eût été la possibilité d'un renversement de l'ordre symbolique, et la tragédie met en scène précisément cette possibilité dont la seule réalité est l'effet produit sur les spectateurs. Les sentiments de crainte et de pitié dont parle Aristote ont beau s'annuler dans le dénouement final –et cela, nécessairement–, elles ont néanmoins été ressenties. Le corps est là pour l'attester. Attester que le Symbolique a des limites, même si elles ouvrent sur l'impensable. Or l'horizon ultime de l'échec du Symbolique est à chercher aux limites du symbolisable, là où Lacan place le Réel, comme le non-symbolisé, ou le non-symbolisable, et où, pour Foucault, le langage rencontre les choses dans ce qu'elles ont d'impensable. Il faut se rappeler que, lorsque Foucault, au début des Mots et des choses, propose de soumettre la pensée à des conditions de possibilité indépassables (les "épistémès"), il illustre leurs rôles dans son célèbre commentaire de la classification chinoise de Borges qui met en scène précisément l'angoissante possibilité: qu'arriverait-il si le langage échouait? Il faut et il suffit alors de débarrasser la question de toute dimension existentielle, pour que, retournée vers le langage, elle devienne politique. On peut ainsi, comme le propose Judith Butler, reprendre les concepts lacaniens de Réel, de Symbolique et d'Imaginaire, et introduire un questionnement politique sur leurs limites réciproques⁴. Aux limites du Symbolique, il y a le Réel, le non-symbolisé, le non-symbolisable, la "chose en soi" (comme aurait dit Kant) venant à nous hors-langage. Or ces limites passent à travers le corps. Où et comment le corps sera-t-il symbolisé? Ainsi, ou autrement? Voilà les questions qui surgissent dès que la matérialité du corps vient demander des comptes sur le traçage des limites. Le corps est à la fois du Réel et du sujet

4. Ibidem, chapitre 6 et 7.

parlant, il ne peut donc tout simplement pas être exclu dans un "dehors" qui protègerait le Symbolique de tout questionnement sur sa contingence. On peut de la même façon confronter politiquement la jonction de l'Imaginaire et du Symbolique. L'exemple le plus frappant est à trouver dans la réflexion "lacanienne" de Frantz Fanon, dans Peau noire, masques blancs. La différence du Blanc et du Noir est-elle de l'ordre symbolique ou imaginaire? Elle est de fait dangereusement équivoque. Elle relève de l'Imaginaire, c'est-à-dire, de l'intersubjectivité, du regard sur soi, sur l'autre, et de l'image de soi et de l'autre. Mais en même temps, elle est symbolique, déterminant des positions dans le langage et structurant les sujets parlants. Méconnaître la politisation du nouage du Symbolique et de l'Imaginaire, c'est se priver des moyens d'une réflexion sur le racisme.

La faillite du Symbolique

Politiser les limites réciproques du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel n'exige pas nécessairement de remonter à une fondation du Symbolique qui en révélerait la contingence. Il s'agit simplement de demander au corps ce qu'il a en "dire", puisque c'est sur lui que les limites s'inscrivent. Et dans la mesure où leur contingence se mesure à la possibilité de leur faillite, à leur incohérence, à leur violence, c'est dans de tels effets sur le corps qu'il faut chercher leur politique.

Or sur ce sujet, il y a le travail de Lacan lui-même sur les psychoses, cette faillite "locale" du symbolique. Dans les psychoses, quelque chose se trouve à être exclu — forclos, dit Lacan — du symbolique, bref non-symbolisé, et il revient comme Réel dans l'hallucination sans la médiation du langage. C'est alors toute la fonction du Symbolique qui échoue doublement à structurer un sujet et rendre possible le rapport à l'autre. Structurer un sujet signifie l'articuler sur une différence à soi, notamment entre le conscient et l'inconscient, qui permet le mensonge, la feinte, le refoulement. C'est cette différence qui fait défaut au psychotique. De même, le rapport à l'autre devient impossible dans son cas, car

l'autre, le quelqu'un qui est devant lui, son interlocuteur, ne fait qu'un avec l'Autre, c'est-à-dire l'altérité, en tant qu'elle est toujours inconnue des sujets, accessible seulement dans un langage qui toujours la déplace. L'autre devient alors tous, Dieu compris. La faillite est ici tout cela : la non-symbolisation, la déstructuration du sujet, le nivellement du rapport à l'altérité, le Réel qui se "lit" comme si le langage n'était plus nécessaire. Or, la psychose est avant tout l'échec d'un corps singulier à s'inscrire dans le langage. La théorie lacanienne présuppose en fait que le Symbolique ne faillit qu'exceptionnellement, singulièrement et "verticalement", dans l'ordre de la filiation, par forclusion du nom du père.

Et, pourtant! L'histoire du XXe siècle est là pour témoigner que les effets que la psychose engendre peuvent être politiquement incités. Le siècle est traversé de corps non-symbolisés, de "Figuren, c'est-à-dire de... marionnettes, de poupées, ou de Schmattes, c'est-à-dire de chiffons" –c'est ainsi que les Allemands désignaient les cadavres des Juifs dans les camps—⁵, mais encore de parties de corps non-symbolisées des victimes de torture, de corps démembrés des victimes noires de la ségrégation (Toni Morrison), de "trous du symbolique"⁶, etc. Or dans toutes ces occurrences, il y a la présence d'une institution politique comme agent. Ce constat, pourtant, appelle deux remarques qui sont en fait deux problèmes. Tous ces "cas" sont absolument singuliers. Il n'y aurait aucun sens à généraliser vers une même expulsion du Symbolique. Ce serait là vouloir rendre raison de ce qui constitue une absurde contingence politique et nier l'irréductibilité du corps. Il est donc exclu d'emblée, de déduire le collectif du singulier, les formes politiques de la constitution "du" sujet.

Autre remarque, autre problème : où est ici l'échec du Symbolique? Car, à chaque fois, l'expulsion vers le Réel est la réussite visée. Il n'y a pas, dans l'histoire, d'opération plus réussie que l'Extermination des Juifs par les Nazis, de

5. Claude Lanzmann, Shoah, Paris :Fayard, "Livre de poche", 1985, pp.27, 28.

6. Daniel Sibony, La juive. Une transmission d'inconscient, Paris : Grasset, 1983, (79).

plus grande adéquation entre un projet et son actualisation. De même, dans un autre ordre, la mise en place de l'esclavage, puis de la ségrégation raciale, aux États-Unis fait voir la coexistence relativement stable, entre une institution juridiquement rationnelle, et un clivage symbolique Noir\Blanc inapte à symboliser la différence qu'il impose. Or, l'échec de ceux qui sont désignés comme Noirs à symboliser pleinement leur corps dans l'espace identitaire qui leur est assigné n'est pas en réalité un échec du point de vue de l'ordre ségréatif. Il fait partie des objectifs : démembrement du corps noir comme corps singulier et collectif. C'est là que l'on se rend compte en quoi le Symbolique est politique.

En effet, l'incohérence des ségrégations symboliques n'a jamais empêché l'efficacité de l'ordre qu'elles fondent. Que la différence entre Juifs et non-Juifs, ou Noirs et Blancs, n'ait jamais pu être rigoureusement clarifiée n'a en aucun cas entravé l'action politique. Le Symbolique est politique, en ce que, lorsque les mots ne collent pas aux choses, on ne change pas les mots, on fait violence aux choses : on dénie, on tue, on extermine, on défigure. Autre exemple qui nous vient de Foucault. On a beau montrer que l'ordre médical rencontre l'échec de sa classification sexuelle avec le corps et l'identité d'Herculine Barbin, il n'en reste pas moins qu'il a réussi à se maintenir par le suicide de l'inclassable. Du coup, jusqu'à nouvel ordre, la classification, fondée ou non, survit. La politisation du Symbolique se situe donc au niveau de l'action, dans l'écart entre les mots et les choses, entre le langage et le Réel. Le politique est une seule et même chose que l'efficacité du Symbolique. Non pas l'usage que l'on peut faire du langage, mais l'action que le langage même appelle pour assurer son rapport aux choses.

Survivre

L'efficacité du Symbolique peut provisoirement se définir à partir des traits du psychotique. La psychose permet en effet à Lacan de comprendre à quoi sert le Symbolique : symboliser le Réel, structurer le sujet et son rapport à l'autre. Le passage de l'individuel au politique peut se faire alors méthodologiquement

selon deux modes inverses. On peut donner, dans le sillage de Freud ou de Lacan, une portée politique collective aux concepts développés dans le cadre d'un sujet individuel. Il est vrai que l'on verra comment la haine abolit la différence entre l'autre et l'Autre, comment, pour l'agent de la haine, l'autre n'est pas un sujet, il est toujours déjà un universel et n'existe plus comme corps singulier, comme existence contingente, comment il est, à la limite, déjà expulsé du symbolisable. Certes, on reconnaîtra alors des similitudes entre les différentes formes de haine, antisémitisme, racisme, homophobie, mais on ne reconnaîtra que des effets et non l'essentiel, à savoir que chaque situation politique est absolument singulière dans la mesure où le politique qui s'y joue n'est pas un détournement du Symbolique, bien plutôt le politique du Symbolique. Il ne suffit pas en effet d'identifier des pathologies partagées, il faut surtout comprendre comment un sujet individuellement pathogène peut fonctionner "normalement" à l'intérieur d'un corps collectif qui se comporte collectivement de façon pathologique, et même parfois délirante, face à certains interlocuteurs désignés. En cela consiste la réussite des formes instituées de haine. Pour comprendre cette "réussite", on gagne à inverser l'hypothèse et à poser que le politique est premier par rapport à l'individuel. Si le Symbolique est à chaque fois politique, son action consiste alors à définir les limites du symbolisable, et les conditions de la structuration du sujet et de son rapport à l'autre. En repérant maintenant ces limites et conditions comme effets sur le corps, il devient possible de contourner toutes les difficultés rencontrées. Ces effets apparaissent d'emblée politiques puisqu'ils sont les résultats d'une organisation politique des rapports, et ils renvoient à des situations politiques dont la singularité, parfois absolue, est reconnue.

Il faut alors politiser aussi le concept lacanien de Réel, ce qui signifie renoncer à toute tentation métaphysique de le définir. Le non-symbolisable est toujours déterminé comme limite d'un ordre symbolique contingent. Il n'est pas pertinent de savoir si tout est symbolisable, où si, comme le dit Lacan, tout ce qui est exclu du Symbolique fait retour dans le Réel. Il ne s'agit somme toute que d'une pure hypothèse, et on peut tout à fait supposer l'inverse, à savoir que le

Symbolique ne symbolise pas nécessairement tout. La question alors se déplace, le retour du Réel, le trou du Symbolique, n'est à considérer que du point de vue de ses effets sur le sujet ou ce qu'il en reste. Or, ces effets se définissent conjointement avec ce qui est attendu d'un sujet pour qu'il ne soit pas fou, à l'intérieur d'un ordre symbolique contingent. Si, pour Lacan, la forclusion du nom du père dans la psychose démontre la nécessité de la fonction paternelle, on peut tout à fait lire dans la psychose la scène où se révèlent les limites et conditions de l'identité dans un ordre articulé sur la fonction paternelle. On peut de même se demander si tout ordre symbolique trouve sa légitimité dans les risques que court un sujet qui ne réussit pas à s'y inscrire. Il y manifeste bien plutôt en quoi consiste véritablement son pouvoir.

Pourtant, il ne s'agit pas d'opérer ici un tournant "transcendental", de l'identifié vers les conditions et limites de l'identité, simplement de se défaire d'une conception du langage et du politique axée sur le rapport du corps au soi (ce qu'on appelle aussi le "Self"), et se situer au niveau de l'ensemble des possibilités qu'une situation politique donnée laisse dans la formation de l'identité. L'efficacité du corps dans le Symbolique est alors mis au jour. Car, le corps se trouve localisé au croisement de toutes les interactions symboliques qu'il est susceptible d'avoir. Il devient possible alors de penser sa délocalisation, puisque le corps peut aussi chuter dans le Réel, où point où il se retrouve désancré de toutes les relations identitaires, là où survivre, à sa folie, à sa souffrance, à son absence d'être et de parole, devient le seul et dernier enjeu politique. Survivre, même au prix de sa mort, lorsqu'elle permet au corps de continuer à signifier.

Survivre, tel est aujourd'hui l'horizon de toute pensée sur le corps. Mais qu'est-ce que survivre? Survivre n'est certes pas survivre à la mort. Comme l'a dit Adorno, "depuis Auschwitz, la mort signifie avoir peur de quelque chose de pire que la mort"⁷. En effet, la mort comme négation peut toujours, à son tour

7. Th. W. Adorno, Dialectique négative, Trad. G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A Renaut, R. Trousson, Paris : Payot, 1978, p.290.

se nier, et se retourner en un "résultat" (reconnaissance historique, affirmation de son identité, de sa liberté, etc), selon le processus dialectique hégélien. Mourir peut alors être une façon de survivre. "Auschwitz" oblige à resituer le sens de la mort "avant" Auschwitz face à un nouvel horizon. Survivre, survivre à quoi au juste? Peut-on généraliser de quelconque façon maintenant que la mort n'est plus une référence humaine dernière de la finitude? Il y aurait peu de sens à définir des conditions objectives de la survie, que ce soit du point de vue symbolique, ou biologique. Le langage est-il la condition dernière de toute vie, ou le biologique a-t-il le dernier mot? Il faut laisser au corps son statut problématique, car le politique concerne une double efficience, celle du Symbolique sur le corps, et celle du corps face au Symbolique. Il y a des conditions extrêmes au-delà desquelles, biologiquement parlant, nul ne peut survivre, et elles peuvent être induites par l'autre. Les médecins tortionnaires le savent. Des situations de dégoût indépassable peuvent priver un individu de la capacité de manger. D'autres jouant sur la peur peuvent interdire l'accès à la jouissance. Et dans les sociétés industrialisées, le stress peut faire perdre aux femmes leur menstruation, les excluant de la procréation. La psychosomatisation dont parle la psychanalyse peut alors être déjà une tentative de résistance du corps, une tentative de survie. C'est pourquoi, il faut remonter à un corps en-deça du langage, non pour fonder une vérité du corps, mais pour prendre la mesure du pouvoir effectif du langage.

La survie comme horizon fait alors intervenir toutes les limites qui circonscrivent l'humain, que ce soit celle de l'humain et du non-humain⁸ (l'animalité, notamment), du corps biologique et du corps parlant, de l'humain et de l'inhumain, du corps symbolisé et du corps non-symbolisé. Toutes ces limites doivent être questionnées, puisque, précisément, pour survivre, on peut être appelé à les transgresser. En effet, paradoxalement, les définir reviendrait en fait à les imposer normativement. Quelle légitimité aurait un discours qui prétendrait dire à chacun ce qui constitue les limites de survie de son humanité? Si un

8. François Roustang, *Influence*, Paris : Minuit, 1990.

individu se donne la mort parce qu'il estime que c'est là sa seule possibilité de survie, de quel droit peut-on soutenir qu'il s'est trompé? C'est donc à partir d'une vérité subjective qu'il faut tracer la survie comme horizon. Et on sait que la peur de ne pas survivre, ou l'affirmation de sa survie comme victoire fait partie de la plupart des discours et témoignages de ceux qui se voient comme victime. Et cela dans des situations qui apparemment ont peu de choses en commun, ou sont incommensurables. Les victimes de viol, ou d'inceste se posent en survivantes. De même, pour les travestis, et transsexuels, et tous ceux dont la société condamne le corps et l'identité. Les victimes du sida témoignent de même souvent de la distinction entre la mort et la survie : survivre à l'homophobie face à laquelle leur mort est perçue comme désirable devient quelque chose de plus que de ne pas mourir. En effet, si l'horizon de votre vie est la simple survie et que justement vous ne survivrez pas, c'est de votre mort même que vous serez dépossédés. Il n'y a alors que la politisation de sa propre mort qui sauve, en brisant la logique de la survie. Dans un autre ordre, presque incommensurable, les victimes des camps de la mort questionnent leur survie en des termes troublants : bien que vivants ont-ils vraiment survécu? Il n'y a donc pas d'expérience commune de la survie, si ce n'est les termes du questionnement. C'est pourquoi la vérité subjective mérite un respect absolu. Mais comment donc la traiter?

Il faut comprendre ici que lorsque la survie surgit comme horizon de l'existence, c'est qu'une limite a déjà été franchie. En effet, un individu dans une situation "normale" n'a pas à se préoccuper de sa survie, son horizon est celui du sens de sa vie, de sa jouissance, de son bonheur, ou toute autre fin qu'il s'assigne. Lorsque la survie devient un enjeu, c'est que le corps est déjà dans une situation limite, et la question est alors de savoir comment il en est arrivé là. Un explorateur dans des conditions climatiques extrêmes aura à se préoccuper des conditions de survie, mais il y aurait peu de sens à en conclure que sa survie constitue l'horizon de son action. Il n'a pas en effet à choisir de façon exclusive entre survivre et vivre (quelque soit le sens et les fins subjectives qu'il assigne à ce terme). La finalité de son action sera plutôt le défi, ou la découverte de

nouveaux mondes, le dépassement de soi, etc, en autant de fins où sa survie ne sera qu'un moyen et non son but. Au contraire, si je vis avec le sentiment que ma survie est déjà une réussite, – "Au moins, je suis vivant" –, la survie devient mon horizon quand bien même rien ne me menacerait directement. La survie comme horizon est donc ce moment où une possibilité limite apparaît dans l'horizon de mon action et de mon identité, et que je ne peux pas ne pas en tenir compte. Du coup, toutes les autres possibilités (de mon désir, de mon identité, de ma jouissance, de mon action, etc.) deviennent relatives et détournées par cette exigence de survie. L'horizon de la survie n'est donc pas purement subjectif, puisqu'il détermine bien l'action de l'individu, et ses relations aux autres. Le moment où cet horizon s'impose est une contingence politique, déterminée dans l'interaction du corps et du Symbolique qui décide de l'ensemble des rapports possibles à l'autre. Ce que la vérité subjective de la victime occulte, ce sont les conditions qui ont produit la situation dans laquelle la survie est devenue un enjeu. Une telle situation se met en place lorsque le sujet est face à une altérité dont il ne peut littéralement rien faire, qui ne lui laisse aucune possibilité identitaire. L'horizon de la survie est donc celui d'une altérité radicale, de l'Autre de l'humain, inconnaissable, irréprésentable, mais dont les effets sont repérables à même le corps, dans ses actions et sentiments, par les déplacements produits.

Spatialiser le politique

Déconstruire ainsi le sujet en le spatialisant, en projetant devant lui toutes ses possibilités identitaires permet une pensée radicale de l'altérité. Les limites du Symbolique et de la symbolisation du corps, sont à chercher dans les limites de ce que l'on peut symboliser comme altérité. Or, sur la politique de l'altérité, il faut tirer la leçon de ce mouvement politique et théorique anglo-saxon du

postcolonialisme. Le postcolonialisme⁹ ne désigne pas seulement le moment historique de la fin du colonialisme, mais ce moment politique et théorique où l'Autre, le colonisé, que l'Occident s'était approprié pour y localiser son altérité, – et on songe ici par exemple à la représentation de l'Orient, ou de l'Afrique, comme lieu de mort, de maladie, de désir, de jouissance, de corps, etc –, revient "nous" faire face pour nous dire qu'"il" n'a jamais demandé à être "notre" Autre. La différence entre le "Nous" et les "autres", entre ici et là-bas, peut désormais se lire dans les deux sens : il y a "notre" point de vue d'Occidentaux, questionnant notre histoire coloniale, et notre rapport à l'Autre, "là-bas", et le point de vue des "autres", les colonisés, cherchant ce qu'il leur reste de voix dans ce contexte historique qu'ils n'ont pas choisi. Homi Bhabha, dans un livre majeur sur le postcolonialisme The Location of Culture propose de repenser les différences identitaires en termes de lieux, de frontières, de migration, et de localisation. La force des configurations se repère en ceci que le colonisé se trouve assigné à des lieux qui excluent la possibilité même de son désir, de sa voix et de son action, mais leur contingence se trahit, lorsque le colonisé, au risque de son corps, sa vie, sa folie, sa souffrance, choisit de se délocaliser, révélant qu'elles ne se justifient et ne se maintiennent que par son silence et son absence d'être.

De même, le travail d'Eve Kosofski Sedgwick sur l'homophobie met en évidence la pertinence d'un paradigme spatial dans la compréhension du politique. Dans son livre The Epistemology of the Closet, elle se propose d'analyser le lieu du secret ("The Closet"), comme le lieu, à la fois imaginaire, et configuré par une frontière "épistémologique" bien réelle qui enferme l'homosexualité dans une représentation imposée. Ainsi "localisé", l'"homosexuel" n'est pas seulement celui qui est condamné à l'invisibilité, et à l'illégalité, mais bien plutôt celui pour qui l'obligation de se cacher devient une forme de visibilité qu'il ne peut plus, et n'a plus le droit de contrôler. L'enjeu politique de l'homophobie est alors à la fois de

9. The Postcolonial Studies Reader, éd. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, London & New York : Routledge, 1995.

délocaliser l'"homosexuel" de son "placard", et de questionner l'ensemble de la politique de la visibilité.¹⁰

La spatialisation du politique rejette à l'arrière plan la dimension de l'identité (la mienne ou celle de l'autre) pour centrer l'enjeu sur toute la construction du rapport à l'autre à l'intérieur duquel l'identité se joue. On peut mettre alors en évidence toutes sortes de frontières qui structurent et aliènent le rapport, telles que, Juif\non-Juif, Noir\Blanc, Métropole\colonie, ici\là-bas, l'Occident\l'Orient, l'exception\le commun, étranger\familier, singulier\anonyme, etc. Ces oppositions sont fluctuantes et variées. Toujours inconsistantes, elles se laissent déconstruire, ce que l'on ne manque pas de faire, avec raison. Mais, une politique du corps ne saurait en rester là. Encore faut-il comprendre ce que subit le corps qui circule dans ces espaces configurés, passe les frontières, noue, dénoue des liens symboliques, explore ses possibilités, ce qu'il en est de sa survie, de sa résistance, de sa souffrance et de sa perte. En effet, que les frontières soient des différences indéfinies entre des identités indécidables, ne leur enlève pas leur efficacité. Afin de comprendre cette efficacité, je propose ici d'introduire le concept de clivage symbolique, comme effet politique dérivé de l'institution des frontières.

Les clivages symboliques

Le concept de clivage (Spaltung) est repris de Freud, mais déplacé dans la construction du rapport à l'autre. Il est introduit par Freud, dans le cas des perversions et des psychoses, pour comprendre comment un sujet peut soutenir à la fois, et souvent en même temps, deux perceptions différentes de la réalité¹¹.

10. Le paradigme spatial a été depuis développé par Elspeth Probyn, en référence explicite à Homi Bhabha, dans le champ de la théorie politique de la sexualité. Outside Belongings, London & New York : Routledge, 1996.

11. Freud, "La perte de la réalité dans la névrose et la psychose (1924)", in Névrose et psychose, Paris : P.U.F., 1973; "Le clivage du moi dans les processus de défense (1938)", in Résultats, idées, problèmes, Paris : P.U.F., 1991.

Une partie de la réalité est supprimée, souvent remplacée, de façon à assurer la permanence du symptôme ou du délire. Or, il est clair que toutes les formes de haine collectives, antisémitisme, racisme, homophobie, supposent de la part des sujets de la haine un clivage du moi qui permet le "bon usage" de l'autre. Pour comprendre cependant le caractère collectif de la haine, et son efficience, il faut déplacer le concept freudien, et faire porter le clivage, non sur la perception de la réalité, mais sur la relation du sujet à son autre. D'où l'hypothèse d'un clivage symbolique. Le sujet de la haine détermine alors les possibilités à l'intérieur desquelles l'autre peut exister. Si l'autre vient à se présenter hors de ces limites, sa réalité sera alors niée, non-symbolisée, ou défigurée. Mais, si l'autre partage la haine, alors le discours se tient. C'est ainsi que des sujets individuellement délirants (par exemple, l'antisémite qui ne reconnaît pas la mortalité, et donc l'existence contingente, des Juifs) peut fonctionner normalement, c'est-à-dire être entendu et compris ("on sait de quoi on parle") dans un corps collectivement clivé, mais qui a le pouvoir d'assurer sa cohérence en faisant disparaître l'autre, le corps haï, ou en lui imposant une "vérité" qui ne peut que le rendre fou. Or, la circulation des corps, et la rencontre avec l'autre sont telles qu'on ne peut décider a priori qui nous fera face. Les clivages symboliques sont appelés ainsi à produire des "victimes" selon la terminologie de Lyotard.

Une victime est celle qui subit un double tort, le tort dont elle souffre et celui de ne pouvoir faire valoir le tort subi parce qu'elle est privée des moyens de le faire reconnaître, puisqu'il ne lui revient pas de décider des règles de la reconnaissance¹². La violence porte donc sur la régulation du rapport langagier même. A le pouvoir celui qui profite de l'institution des règles. Il faut ajouter – et je ne pense pas que Lyotard y verrait une quelconque objection – que le double tort de la victime est provoqué aussi par une réalité toute simple : elle n'a pas choisi la situation de parole, elle aurait très bien pu ne jamais avoir à parler à celui qui ne peut pas l'entendre. Qu'elle y soit contrainte fait donc aussi partie

12. Jean-François Lyotard, Le différend, Paris : Minuit, 1983, pp.18 et 22.

de sa position de victime. Afin de rendre compte de la facticité du rapport dans laquelle elle est prise, il faut inscrire toute réflexion sur le rapport à l'autre dans un modèle ternaire.

Le rapport à l'autre est généralement conçu sur le mode binaire : moi, l'autre, et entre nous quelque chose comme une différence, ou une identité dans la différence, du Symbolique, de l'Autre, de la culture, du social, etc. On peut alors se centrer sur le sujet, divisé ou pas, ou sur le destinataire, fini ou infini, social, étranger, ou transcendant, etc. La contingence est alors mise au compte de l'existence soit du sujet, soit de l'autre, soit de leur lien, mais on ne se donne pas les moyens de penser une contingence radicale de toute la construction (moi, l'autre et le rapport), c'est-à-dire les limites de ce qu'elle permet. Il faut donc poser que toute médiation entre soi et l'autre, quelle qu'elle soit, est problématique. Les concepts de différend et de victime de Jean-François Lyotard font précisément cela, puisqu'ils montrent que les règles du langage sont elles-mêmes créées par des situations locales, ce que Lyotard nomme des "phrases" par laquelle advient un destinataire, un destinataire, un référent, et les règles qui les lient. Toute violence du langage peut alors trouver son dehors, une autre "phrase" qui la relocalisera à l'intérieur d'elle-même et mettra en échec sa prétention de légitimité. Le politique est alors dans le différend qui est "l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore"¹³. C'est dans cet entre-deux que l'on se propose de penser le corps et sa politique.

Le modèle ternaire de Lyotard peut aider à comprendre comment le corps peut être pris entre la nécessité de sa symbolisation et la contingence de toute symbolisation qui l'encadre. Si on inscrit le corps dans ce modèle, il apparaît au croisement d'une pluralité de rapports à l'autre, entre tous ceux qu'autorise la situation politique et ceux qu'elle interdit. La violence de la position de la victime n'est possible que parce que les autres rapports possibles qui permettraient à son

13. Ibidem, # 22. C'est moi qui souligne.

corps de vivre autrement ont été exclus ou déplacés, de façon à ce qu'elle soit prise à se faire reconnaître par l'instance qui ne peut pas et ne veut pas la reconnaître. Pour révéler cette violence, il faut et il suffit qu'il y ait d'autres interlocuteurs possibles au sein d'autres relations symboliques où la victime pourrait faire valoir ses torts, bref exister. D'où la valeur méthodologique du modèle ternaire, qui fait intervenir un tiers, à titre d'autre de l'autre, ou d'autre possible, autour duquel tous les rapports que la situation permet ou exclut peuvent être mis au jour et délimités. Les facettes de la position du tiers sont nombreuses, et n'apparaîtront que dans l'analyse de situation concrète et particulière. Mentionnons simplement : il est le tiers-témoin, le tiers-médiateur qui cautionne, ou fait consensus avec l'un ou l'autre des partis, ou les rassemble en se tenant à l'écart, etc. Mais ce ne sont pas tant ses fonctions qui sont essentielles ici que les multiples rapports qu'il rend possibles en vertu de sa position. Celle-ci est en effet d'emblée problématique, puisque dans une situation de clivage symbolique, elle ne peut être neutre, le tiers est nécessairement soit d'un côté ou de l'autre de la frontière, soit carrément hors de la configuration instituée. On s'aperçoit alors que toute situation présuppose un tiers occulté. Ainsi, le raciste, que ce soit face à sa victime ou face à du même, présuppose toujours que le tiers est lui aussi de l'ordre du même. Claude Lanzmann en a fait une démonstration remarquable lorsque dans Shoah il parle aux antisémites. La stratégie, délibérément perverse, de Claude Lanzmann est d'occuper la position du tiers-témoin. Les antisémites présupposent alors qu'il est neutre, "donc" logiquement antisémite, sinon il ne "comprendrait" pas. Mais, Lanzmann, tout en se laissant ainsi positionner, interroge, par ses questions, les présupposés de l'entente antisémite. Il s'insère ainsi comme l'Autre du corps collectif antisémite dont les membres désormais isolés et sans con-joints sont contraints de soutenir individuellement la double

affirmation de leur délire, à savoir que les Juifs pour eux sont à la fois et en même temps non-mortels et exterminés¹⁴.

On se rend compte ainsi que la violence faite à la victime répond à l'institution des mêmes règles que celles qui permettent l'entente dont elle souffre, et que ce sont ces mêmes règles qui la préviennent de faire corps avec un autre pour qui elle ne serait pas victime. Toutes les politiques de résistance, qu'elles soient marxiste, féministe, postcoloniale, de subversion sexuelle (gaie et lesbienne, "queer", etc.) montrent bien que la principale manifestation d'un pouvoir hégémonique est de priver les "subalternes" (comme on les nomme depuis Gramsci¹⁵) de prendre les moyens de leur propre association. Il s'agit simplement ici d'en faire le principe d'une théorie radicale axée sur la mise en relation des corps entre eux. Pour cela, il faut problématiser le tiers dans le modèle ternaire. En effet, le tiers peut toujours être autre que celui attendu. Sur cette altérité, de fait possible, mais de droit exclue, on verra le politique en acte. La construction d'un rapport clivé à l'autre n'est possible que si une part de la réalité est niée, à savoir que le tiers peut de fait être quelqu'un d'autre que celui attendu. Il s'agit de la même négation que celle dont souffre la victime, mais révélée dans son efficience, car elle nie l'altérité de tous ceux qui ne partagent pas les mêmes positions symboliques instituées, et c'est ainsi que la victime se trouve privée de toute possibilité de se trouver un autre lieu. On touche ainsi aux conditions radicales de la survie, puisque là où le langage se retourne contre le corps et le prive de toutes possibilités de se lier à quelque altérité que ce soit, alors on peut dire que le corps se décroche et tombe dans le Réel.

14. Claude Lanzmann, Shoah, et "Les non-lieux de la mémoire", Nouvelle revue de psychanalyse, n°33, printemps 1986. Voir aussi de l'auteur "La haine antisémite : la loi de la haine, la haine de la loi", Les temps modernes, n°559, février 1993.

15. Voir aussi le texte de Spivak "Can the subaltern speak?", in The Postcolonial Studies Reader, opus cité.

Politiser la frontière entre l'Imaginaire et le Symbolique

Il y a dans l'histoire un mouvement politique, littéraire, théorique et engagé qui s'est toujours évertué à mettre en pratique cette conception ternaire des rapports symboliques. Il s'agit du mouvement afro-américain et de la pensée, – postcoloniale avant le lettre, – de Frantz Fanon. C'est à eux que je voudrais emprunter l'actualisation de la méthodologie ici développée.

Frantz Fanon, dans Peau noire, masques blancs (1952), montre comment, dans la structure coloniale, le Noir n'a pas accès à la dialectique de la reconnaissance que Lacan, à la suite de Hegel, a posée au principe de l'interaction des sujets. Le Noir, non seulement n'est pas reconnu comme sujet, mais surtout sa lutte pour la reconnaissance ne peut se faire que si déjà il s'est donné un "masque blanc", que si déjà il s'est imposé le désir d'être blanc¹⁶. Dans sa relation imaginaire au Blanc, le Noir se voit donc contraint de choisir entre une corporalité sans visage, ou un visage blanc.

Le véritable Autrui du Blanc est et demeure le Noir. Et inversement, seulement pour le Blanc, Autrui est perçu sur le plan de l'image corporelle, absolument comme le non-moi, c'est-à-dire le non-identifiable, le non-assimilable.

Le clivage du sujet qu'introduit l'image de soi – et ici, c'est bien Lacan qui est cité par Fanon – prend donc, dans le face à face du Blanc et du Noir, une dimension collective¹⁷. Le concept lacanien d'Imaginaire renvoie à la relation d'identification de soi à sa propre image dans le miroir et de soi à toutes les identifications possibles aux images des autres. Il détermine alors nécessairement un désir de reconnaissance adressé à l'autre à qui il est demandé de valider les

16. Frantz Fanon, Peau noire, masques blancs, Paris, Le Seuil, coll. "Points", 1952, p.133, la note 25.

17. Sur cette question du clivage du sujet, voir le commentaire de Homi Bhabha, dans The Location of Culture, London & New York : Routledge, 1994, (chapitre 2).

identités ainsi produites. L'Imaginaire, selon Lacan, est donc un espace illimité d'identification. Or, dans la relation coloniale telle que décrite par Fanon, les possibilités d'identification ne sont pas symétriques. Le Blanc ne peut pas s'identifier au Noir, mais qu'à cela ne tienne, son espace d'identification reste sans limitation, car il est circonscrit seulement par le "non-identifiable, le non-assimilable" qu'est le corps noir. Le Noir au contraire n'a accès à la reconnaissance de sa propre image que dans la dissociation de son corps noir, que s'il s'hallucine "sans couleur"¹⁸. Mais l'argument de Fanon ne prend sens que dans le cadre d'une relation ternaire où le Noir entre Noirs (aux Antilles) ne subit pas les mêmes conditions de survie que le Noir entre les Blancs (l'Antillais en France), et ainsi de suite. La politique des relations dépend alors de qui, comme tiers, est pris dans l'entre-deux des corps et introduit par sa présence la dimension collective. Or, c'est bien en ce sens que le Symbolique est politique : lorsque le sujet ne se définit pas en se différenciant de l'universel, comme "un" autre parmi tous, mais comme un parmi X, Y, Z, dans un ensemble de différences qui le détermine et que la structure ternaire met au jour.

Il faut alors relire Lacan à l'aide de Fanon, donc, en un certain sens, lire Fanon contre Lacan. Le système Imaginaire/Symbolique dépend alors de la relation à l'intérieur de laquelle il est mis en place. Tout sujet est en effet clivé. Du seul fait que je parle, ma position face à l'autre dans le langage ne pourra jamais coïncider avec ce qu'il m'est reconnu comme image de moi-même. Il semblerait bien cependant que le clivage du sujet n'a pas la même efficacité, lorsqu'un clivage symbolique (ici Noir\Blanc) vient limiter les possibilités de rapports à l'autre. Il faut alors resituer le système Imaginaire/Symbolique dans les limites contingentes d'une relation à l'autre, toujours construite, toujours localisée. Et la relation ternaire permet de repérer le déplacement de ces limites, lorsque le corps circule entre les autres corps, et redéfinit l'ensemble de ses relations aux autres.

18. Fanon, *Idid.*, p.131, note 25.

Des limites de la circulation

Les clivages symboliques ne définissent pas des identités. Même lorsque leur but est d'assigner des identités (définir le Blanc, le Noir), il n'est leur est pas donné de réussir. Pour cela, il faudrait tout d'abord qu'elles soient cohérentes, ensuite que les sujets soient suffisamment passifs pour rester "à leur place". Leurs efficacités réelles se mesurent alors aux limitations qu'elles imposent à la circulation identitaire. Et on entend par cette dernière expression, la possibilité de se redéfinir quelque soit la position que l'on occupe dans la relation ternaire, et quelques soient les différences qui s'y jouent.

Or sur cette question, il y a l'extraordinaire expérience, théorique, pratique, et littéraire, de la politique afro-américaine. L'esclavage, puis la ségrégation, sont des formes de violence bien réelles, mais qui se sont en même temps toujours appuyés sur des violences symboliques dont la portée, malheureusement, ne semble pas diminuer avec les progrès de l'égalité "légale". Et ces violences symboliques consistent dans la mise en place de clivages symboliques.

La ségrégation raciale a fait l'objet d'une forme spécifique de résistance appelée "Passing". Elle consiste, pour les Noirs, à se faire passer pour Blanc lorsque leur apparence leur permet de le faire. Le but de cette stratégie est de profiter des avantages réservés aux Blancs, mais elle a un sens politique très fort, car elle révèle l'incapacité de la société blanche à assurer ses objectifs ségrégationnistes. De plus, elle montre clairement que la ségrégation est un clivage d'abord et avant tout symbolique dont le "Passing" trahit la contingence. La politique afro-américaine pose alors la question déterminante : si le clivage symbolique ne peut empêcher le passage de la frontière même qu'elle institue, alors en quoi consiste son véritable pouvoir? La réponse est dans la question même. Un clivage symbolique laisse au sujet un certain nombre de possibilités identitaires dans son rapport à l'autre. Il en résulte comme conséquence immédiate qu'il n'autorise pas toutes les positions identitaires. Dans les lieux d'exclusion, le corps ne peut plus se symboliser, comme singularité, face à l'autre. Or, la transgression, ou le

passage des frontières, sans être en soi un de ces lieux permet, en tant qu'exploration du possible, de les révéler. Le plus bel exemple est donné dans le récit de Nella Larsen Passing, ce texte politiquement déterminant de la "Renaissance de Harlem" écrit en 1929.

L'histoire se déploie à partir de son titre. Elle est celle d'une amitié entre deux femmes noires, Clare et Irene. La première "passe pour" blanche et a épousé un homme blanc aisé, la seconde reste à Harlem et son mariage a fondé une famille identitairement noire. Cette première transgression ne pose aucun problème, elle fait partie des destins possibles au sein de la topographie raciste. La seconde transgression ouvre vers le dehors. Clare, toujours intégrée au monde blanc, revient à Harlem et demande à son ami Irene de la reconnaître comme Noire. Or c'est cela même que la ségrégation rend impossible. Il n'y a aucune relation symbolique, autre que l'identité ségréguée de Harlem, à l'intérieur de laquelle une femme noire pourrait symboliser l'existence d'une autre femme noire. Cette impossibilité est mise en scène par Nella Larsen dans un procédé narratif simple et efficace. La voix narrative entre dans la conscience d'Irene qui assiste à la mort de son amie, sans savoir comment et pourquoi cette femme qu'elle est la dernière à avoir touché vivante tombe ainsi par la fenêtre. L'a-t-elle poussée ou retenue? Le lecteur non plus ne saura rien, le récit, lui même, ne peut tout simplement plus faire sens. Cette disparition symbolique, cette chute dans le Réel, a un double sens : elle marque la réussite de la ségrégation, en montrant l'impossibilité qu'il y a à "sortir" du Symbolique, mais, en même temps l'impossibilité d'identifier la mort de Clare signifie l'échec de la ségrégation à symboliser les limites de sa propre configuration. Cet échec est alors transmis au lecteur comme ouverture vers un ordre nouveau¹⁹.

Ainsi, ce que le récit ne peut faire, l'écriture le demande au lecteur. Le texte en effet, par la lecture, engage le lecteur. Or, l'ultime transgression d'un clivage symbolique consiste à destituer ce qu'elle pose en médiation. Le "Passing"

19. Judith Butler, Bodies that Matter, chapitre 6.

maintient en effet le corps blanc dans sa fonction médiatrice de toutes relations, entre Blancs (puisque l'identification se joue entre "eux"), entre Noirs (puisque les espaces ségrégués ont été institués par les Blancs), et entre Blancs et Noirs (puisque les institutions blanches décident des passages). Le sujet-passant ne déplace aucunement la fonction médiatrice. Au contraire, il la confirme, puisque la médiation passe à travers son propre corps. C'est encore sa partie blanche qui sert à le relier aux autres. Du coup, la "partie noire" de son corps se révèle comme altérité non-symbolisée, symbolisable seulement par le relais d'un rapport blanc. Le phénomène du "Passing" confirme ainsi la position de Fanon selon laquelle le Noir est l'Autre du Blanc, son dehors. Le génie de Nella Larsen est d'avoir libéré ce corps noir de toutes relations blanches, de l'avoir projeté au dehors du Symbolique, grâce à une situation de double passage qui, littéralement, évacue la médiation blanche, laissant là un vide. C'est dans ce vide que le texte assigne le lecteur, lui donnant la possibilité d'être le relais médiateur d'un mode nouveau de circulation. A condition qu'il ne soit pas blanc, ou plus justement, à condition que le texte fasse en sorte qu'il ne puisse en aucun cas être blanc.

Il faut alors retourner le clivage symbolique contre les sujets de la haine. Il a certes pour effet d'expulser, ou de rendre fou, ceux qui ne veulent pas rester à la place qui leur est assignée. Mais ce n'est là que l'effet d'une folie qui est celle d'un agent collectivement clivé par la dénégation ou annihilation de l'autre. C'est sur ce retournement que travaille l'écrivain afro-américain Toni Morrison. C'est elle qui nous avait donné The Bluest Eye (L'œil le plus bleu) en 1970, une histoire on ne peut plus déterminante d'un clivage malheureux. Une fille noire rêvant d'avoir les yeux bleus, et qui un jour les a. Alors, elle se dédouble en deux images de soi qui se parlent dans l'isolement psychotique du reste du monde. Puis en 1987, avec Beloved, Toni Morrison s'attaque à la folie de l'esclavage. L'impossibilité de l'esclavage est jetée au visage des Blancs par ce qui constitue l'événement inaugural du récit : quelque temps avant l'abolition de l'esclavage, une mère en fuite tue sa fille pour que nul, ni elle, ni sa fille, ni ses autres enfants, ne soit plus jamais esclave. La mère noire retourne en monstruosité de

l'esclavage tout ce que le discours blanc a pu dire sur l'animalité des Noirs. Elle est inhumaine pour être libre, son inhumanité est donc celle de l'esclavage. Le geste est du coup celui d'une réappropriation de l'histoire, car aucune histoire blanche ne peut en rendre compte, sans contredire sa rationalité. La mère est en effet tout à la fois victime et sujet criminel, ou ni l'un, ni l'autre. L'histoire blanche ne peut alors ni la reconnaître, ni la condamner, c'est-à-dire, ni absoudre, ni condamner son acte. L'histoire ne peut donc s'écrire que comme réécriture, –je dirais symbolisation– de ce rapport impossible et réel entre la mère meurtrière et son enfant "bien-aimée" ("Beloved"). Il s'agit alors de montrer qu'il n'y a qu'une seule histoire possible de l'esclavage et qu'elle est noire. Dans l'histoire blanche, le corps de "Beloved" est et restera toujours non-symbolisable, puisque dans l'institution de l'esclavage le corps noir n'est d'aucune façon reconnu. La folie de la mère noire s'abolit ainsi dans la folie de l'esclavage, et le lecteur ne peut que suivre cette réécriture, s'il ne veut être pris à son à son tour dans la folie blanche maintenant révélée.

Les corps pluriels

Pourtant aucune politique du corps ne peut se contenter de révéler et déjouer les clivages symboliques. Il faut aussi dans un deuxième temps recréer l'ensemble des relations symboliques à l'intérieur desquelles le corps pourra définir ses rapports aux autres. Mais attention!, au-delà de cette limite, il n'y a de politique que singulière. Tout simplement parce que la vérité dernière et universelle du politique est toujours particulière, c'est celle du corps, corps démembré, corps extermimé, corps torturé, corps défiguré, corps humilié, corps hystérique, corps psychotique, aphasique, corps déssexualisé, fermé à la jouissance, etc. Et ce corps ne demande pas autre chose que d'exister. Et la politique n'a pas d'autre tâche que de lui en donner les moyens.

Ainsi, la remémoration (selon les mots même de Toni Morrison) de l'histoire dans Beloved recrée les liens dont a besoin le corps noir, collectivement

démembré (par la non-reconnaissance des familles et des liens culturels), et individuellement démembré (par la torture). Toni Morrison propose, autour de la figure fantomatique de "Beloved" une remarquable réflexion sur le double sens de la différence, à l'origine de l'identité. Le fantôme, corps noir sans sépulture qui hante la maison, est une altérité qui met en scène à la fois la différence qui se joue entre "Blancs" et "Noirs" et celle qui lie, par sa présence, les membres d'une famille afro-américaine démembrée. Le fantôme de Beloved occupe très exactement la place du tiers dans la relation ternaire. Il permet de constituer un corps collectif noir comme corps pluriel, toujours ouvert sur son altérité.

Un corps pluriel n'est rien d'autre qu'un ensemble de relations qui permet des rapports privilégiés aux autres. Il ne suppose aucune identité collective définie et commune, aucun appartenance déterminée. Il pose simplement le corps au croisement de rapports spécifiques et différenciés aux autres, et permet ainsi la resymbolisation de ce que les clivages symboliques ont exclu. La politique des clivages symboliques ne tient pas à ce qu'ils délimitent certaines possibilités de rapports, mais qu'ils rendent certaines impossibles parce qu'interdites, créant ainsi des lieux où il est impossible d'être, des frontières qu'il est impossible de franchir sans s'annihiler. Il n'est pas nécessaire alors de se perdre dans le rêve d'un corps indéfiniment polymorphe, capable de se lier indifféremment à tous. Il n'est pas nécessaire donc de fondre la notion de corps pluriel dans un corps universel et libre de toutes frontières. Bien plus, ce serait se leurrer à nouveau dans une politique du corps dangereuse qui oublie que le corps décentre de toute façon tout ordre qu'on lui impose, en en révélant la contingence. En effet, le corps pluriel n'est que l'effet produit par la relation lorsqu'elle est considérée dans l'efficience de sa structure ternaire. Il y a des corps pluriels, parce qu'il y a toujours du tiers, et que les rapports ne sont jamais tout à fait symétriques. Imaginer un monde sans corps pluriel supposerait de poser un tiers non-problématique qui médiatiserait également tous les humains.

Queer & Alive

Il n'y a de politique du corps que singulière. Le clivage symbolique ici visé est l'homophobie, et la politique des corps pluriels que ce texte sert est la politique qui n'a encore de nom qu'anglais, la politique "Queer", mouvement de résistance à toute normativité sexuelle. Le détour par l'histoire des clivages symboliques (antisémitisme, racisme, colonialisme), et notamment tout le travail de pensée de la politique postcoloniale et afro-américaine s'explique par le manque d'outil pour penser l'homophobie. La réflexion sur ce sujet depuis Foucault et son Histoire de la sexualité (1976) a exploré de l'homosexualité les aspects historiques (Études gaies et lesbiennes américaines), les dimensions épistémologiques (le livre de Eve Kosofsky Sedgwick, The Epistemology of the Closet qui a marqué en 1990 un tournant déterminant, en analysant tout le système de contrôle de la visibilité et de la lisibilité du désir et du corps homosexuels), ou encore normatif (les travaux de Judith Butler). Mais il reste à comprendre l'efficience réelle de l'homophobie, au-delà des répressions explicites et institutionnelles, au-delà des effets idéologiques, ou "épistémologiques". Quel tort subit véritablement le corps? Quelle valeur donner à la peur, au délire paranoïaque, aux plaisirs réprimés, à la violence invisible?

Si l'homophobie est un clivage symbolique, et non pas une idéologie, alors, là où il est présent, il affecte la construction de toutes relations, et non pas seulement homosexuelles. Et il en est bien ainsi depuis la fin du XIX^e siècle, moment historique où l'"homosexuel" a été inventé. Dénouer le clivage symbolique, le "retourner" contre lui-même, exige alors une pensée radicale de l'altérité. En effet, si l'homophobie fait de l'homosexualité l'Autre de la sexualité hétérosexuelle, l'inverse n'a jamais été vrai. Du point de vue du corps et de la sexualité homosexuels, l'hétérosexualité représente d'abord et avant tout une norme, le plus souvent répressive. Quel est alors l'Autre de l'homosexualité? Le cloisonnement de l'homosexualité a toujours interdit la question. A quoi bon alors se doter d'une identité, si on ne peut en questionner la limite? Inévitablement,

l'identité en viendra à remplir la fonction d'une sorte de surmoi protégeant le sujet contre le "dehors" de sa sexualité. Se réapproprier la question de l'Altérité est alors le premier geste politique à faire²⁰. On se donne les moyens ainsi d'une théorie des formes plurielles de la sexualité dont l'homosexualité est, pour des raisons historiques, l'élément initiateur.

S'ouvre alors le projet d'une théorie radicalement politique de la sexualité qui s'écrit en deux temps. Repérer les régulations qui portent sur le plaisir et leurs effets véritables. Puis, redéfinir dans des corps pluriels les voies qui permettent l'accès à sa jouissance. Cette théorie décentre donc radicalement toute identité, pour suivre la constitution de la relation, selon les formes plurielles de l'Altérité. Son horizon dernier est la survie, la survie du corps érogène, bref, la possibilité ou l'impossibilité du corps à s'ouvrir à l'autre.

Une telle approche de la sexualité dans l'axe du rapport à l'autre n'est pas qu'un choix méthodologique. Le sida ne nous laisse pas de choix. Le sida a fait bien plus que de changer les conditions de la vie sexuelle, il a imposé un horizon de pensée pour toute sexualité. Ainsi, le sida a inversé le rapport entre le désir et la survie. Ce ne sont plus les situations où la survie est un enjeu qui sont particulières, au contraire, ce sont celles, notamment du passé, d'où elle est exclue, qui sont spécifiques. De la même façon, on ne doit pas au sida d'avoir introduit la dimension collective (identités sexuelles, contamination) dans la sexualité. Elle en a toujours fait partie. Au contraire, l'exception du sida est d'avoir imposé au corps sexué un individualisme moral, en le contraignant à se protéger au point de fermer toutes ses ouvertures. Sa radicale nouveauté est d'avoir fait en sorte que plus aucun aspect de la sexualité (pas même et surtout pas la mort) ne prend sens hors de l'interaction collective des corps. Le sida introduit tout un ensemble de frontières, entre séropositifs, séronégatifs, sidéens, homosexuel, homme, femme, entre ceux qui sont à risque, ceux qui ne le sont

20. Elspeth Probyn propose de même un questionnement sur le "dehors" de la sexualité non-hétérosexuelle, comme enjeu et fin de toute politique de l'identité sexuelle. Outside Belongings.

pas, etc. Ces frontières ne sont jamais étanches, on les passe sans cesse à chaque rapport, notamment sexuel, mais personne ne peut prétendre, – sans indécence –, qu'il sait quelles différences véritables elles recouvrent. Elles deviennent ainsi le lieu de toutes sortes de politiques qui visent à les contrôler, les définir, les fermer. Le sida n'est donc ni une maladie, ni un événement, le sida est politique, au sens précis où il est un lien symbolique autour duquel se redéfinissent tous les rapports possibles, sexualisés ou non-sexualisés.

Pour une anthropologie politique de la littérature

La littérature a un rôle essentiel à jouer dans une politique du corps qui vise à retourner les clivages symboliques contre eux-mêmes et à reconstituer les corps pluriels qui assurent la survie du corps singulier. Il faut alors une anthropologie politique de la littérature qui puisse lui reconnaître sa fonction politique essentielle, celle d'être la mesure du pouvoir du Symbolique et de toute résistance possible. En effet, si le Symbolique est politique, il s'impose et s'institue dans la possibilité d'une réussite ou d'un échec. Le texte littéraire est le lieu où cette action se re-marque. Un texte écrit dans une situation politique sera déterminé par ce que cette situation contient comme déterminations symboliques. Celles-ci font nécessairement partie des conditions de production de texte. On admet ici, qu'un texte ne peut pas tout bonnement échapper à ses conditions de production. Par contre, un texte peut résister dans la mesure où le politique du Symbolique n'existe que si le Symbolique réussit à s'actualiser. L'échec du Symbolique peut alors être la réussite politique du texte. Il en est ainsi dans la fiction de Nella Larsen.

Une théorie politique de la littérature a donc nécessairement deux temps. Le premier consiste à exhiber les clivages symboliques qui déterminent le texte, le second répond à la question que peut le texte en regard de ce qui le détermine? Deux temps donc : que peut le Symbolique? que peut le texte?

Une anthropologie politique de la littérature n'analyserait pas les identités, mais les conditions et limites à l'intérieur desquelles une quête identitaire peut avoir lieu. Son but est donc de déterminer dans chaque situation politique les possibilités qui sont laissées au sujet dans son rapport à soi, dans son rapport à l'autre, et donc les limites du symbolisable. Le privilège politique de la littérature est que le rapport à l'autre, dans ce qu'il a de politique, n'est y pas représenté, il y est actualisé dans le lien qu'elle est en mesure de créer. Un texte en effet est un produit symbolique qui a la capacité de passer d'un pôle à un autre, d'un auteur à un lecteur, puis encore à un autre lecteur. A chacun de ces passages, sur le lien ainsi créé, la relation se rejoue dans toutes ses possibilités, ses réussites et ses échecs. Les limites d'efficience du texte forment donc toujours l'enjeu de toute lecture. Et ces limites sont directement reliées à l'efficience politique du Symbolique. Le passage du texte n'est jamais neutre, soit il légitime ses conditions politiques de production, soit il s'inscrit comme force de résistance. Mais, de toutes façons, à travers l'infinité des lecteurs possibles et des passages possibles, le texte est exploratoire des limites de l'efficience du Symbolique. Ici, son action réussit, ici elle échoue. Sur les pôles de lectures possibles, dans les frontières que la circulation du texte révèle se rejouent les possibilités et les impossibilités de l'identité. L'hypothèse des clivages symboliques trouvent alors toute sa pertinence. Car, si de tels clivages existent, et que le texte en est porteur, ils réapparaîtront nécessairement dans la configuration de l'espace de lecture comme frontière entre des lecteurs possibles, et même comme rupture du rapport à soi, du rapport du lecteur à sa propre image dans le texte-miroir.

Une anthropologie de la littérature centrée ainsi sur la relation est directement politique. Elle ne met pas l'accent sur l'identité, mais sur le sens politique à donner à la différence. L'équivoque du concept de culture et de différence culturelle est qu'il y est présumé cela même qui est en question, les limites de la culture. Celles-ci sont doubles et doublement équivoques, elles tracent la frontière entre une culture et une autre, et la frontière à l'intérieur de laquelle le langage a un pouvoir de symbolisation. En langage imagé, je dirais

l'étranger en dedans et l'étranger au dehors, l'enfant ou le primitif. L'Autre est toujours à la fois l'altérité comme étranger et l'altérité comme familier. Dans ce dernier cas, l'Autre peut être bien des choses : la folie, la mort, le corps, la jouissance, la féminité, l'homosexualité, le divin, etc. Or c'est d'un même geste que les deux limites sont tracées. Il en est ainsi depuis le début de l'anthropologie. L'Europe découvre la différence entre la nature et la culture, au moment même où elle découvre la différence entre sa civilisation et les "autres". De la confusion de cette double différence résultent toutes les équivoques que l'on sait, toute la "pensée" coloniale, qui associe l'étranger à l'Autre du dedans, par exemple, le Noir au corps non-assimilable. La science peut bien chercher à effacer ces équivoques dangereuses²¹. Mais elle occulte alors l'essentiel, c'est dans ces confusions et équivoques que se trahit la contingence du Symbolique, à savoir que la frontière entre une culture et son Autre est toujours contingente, même lorsqu'elle est tracée "au dedans". Et c'est dans l'occultation de cette équivoque que le Symbolique assure son efficience. Il faut alors suivre l'esprit de la pensée postcoloniale et utiliser l'équivoque sur l'altérité pour révéler le politique du Symbolique. Rien n'est plus dangereux politiquement que de supposer que c'est toujours un même corps, une même nature, une même différence sexuelle, sur lesquelles différentes cultures établiraient leur symbolisation, et qu'il n'y aurait de différences que relatives, "entre" les cultures²². C'est pourquoi, une anthropologie politique de la littérature doit tenter de remonter à l'acte politique qui institue et occulte l'équivoque dans le rapport à l'altérité.

Une analyse centrée sur le rapport à l'autre fait précisément cela. Un texte en effet peut toujours être lu par celui à qui il n'est pas destiné, y compris celui

21. Marc Augé distingue de même la pluralité de l'altérité, une distinction qui recouvre précisément la différence au-dehors, face aux "autres" cultures, et la différence au-dedans. Il convient selon lui de ne pas les confondre dans le travail anthropologique. Une politisation de l'anthropologie vise, non pas simplement à lever l'équivoque, mais à en montrer l'efficience. Pour une anthropologie des mondes contemporains, Paris : Aubier, 1994.

22. Voir les travaux de l'anthropologue Margaret Lock.

qui ne sait pas lire. Il a la possibilité de franchir toutes les frontières et, dans les différences ainsi configurées dans la lecture, l'équivoque constitutive de la "culture" à laquelle il appartient se rejoue. Car, qui est l'autre lecteur, celui que le texte laisse à côté de la relation qu'il pose? Il peut à la fois être à son tour inclus, si la posture lui sied, mais il peut rester aussi l'exclu. Son exclusion est alors fondamentalement équivoque, il est celui sur lequel le texte a échoué. Échoué parce qu'il résiste au politique du Symbolique – il est l'enfant, la femme, le "fou", ou l'"homosexuel" –, ou parce qu'il est au-dehors des dites "références culturelles"? Le maintien de l'équivoque est politiquement essentiel, sans quoi on refuse au texte la possibilité qu'il a de travailler aux limites, et on suppose que l'on sait déjà tout ce qu'il y a à savoir sur ces limites.

Le tiers inclus, exclu

L'équivoque se joue concrètement sur la position qu'occupe l'autre lecteur. Quoi qu'il soit, l'autre lecteur est le tiers, le lieu où l'Autre est en question. Sur ce lieu se joue une triple action :

- L'autre lecteur marque tout d'abord la limite de la performativité du texte. Il est celui sur lequel le texte peut ne pas réussir à produire ses effets visés. L'effet sera alors celui d'un non-événement de lecture, l'effet d'un ratage (rejet, abjection, indifférence, scandale, etc).

- L'autre lecteur est aussi le tiers problématique. Sur son corps et ses sentiments se décide de la constitution d'un public, car, par sa présence, il positionne le texte entre deux lecteurs qui partagent le même affect. Grâce à lui, tout lecteur à venir fera partie d'un public, puisqu'il sera situé d'emblée dans un double rapport, au texte et à un autre en qui il peut se reconnaître. Mais ce tiers est une médiation problématique. L'autre lecteur peut justement être autre, – la lecture est un acte contingent qui peut amener le texte en de mauvaises mains –, il peut ne pas partager l'affect de lecture, et alors le public s'ouvre sur son

altérité, sa limite. L'autre lecteur est donc bien le tiers médiateur, le lieu de passage où se décide de la constitution d'un corps public de lecteur.

- Mais, le tiers en devenant tiers exclu met au jour, non pas seulement sa propre exclusion, mais la contingence du corps collectif de lecteur constitué autour du tiers inclus comme médiation désormais problématique. Il ouvre le corps collectif sur ce qu'il n'est pas et qu'il lui faut exclure pour exister comme corps propre. A ce titre, et à ce moment d'efficiencia, il est bien le lieu de l'Autre. Il est la médiation par laquelle l'Autre s'imisce dans la constitution de toute identité. Bref, c'est sur le tiers que se décide l'efficiencia du Symbolique, et se relève sa contingencia. Là est la nouveauté d'une anthropologie politique de la littérature : au lieu de s'interroger sur la performativité, ou la réception du texte, face au lecteur, elle déplace la question de l'efficiencia sur l'autre lecteur, lui donnant d'emblée une dimension politique et collective. Elle est alors, non pas centrée sur les identités, mais décentrée "autour" de l'altérité, dans un esprit très proche de l'Histoire de la folie de Michel Foucault (qui est une véritable histoire de l'altérité)²³. Il s'agit bien d'une saisie de l'altérité comme altérité.

23. Il s'agit donc ici de reprendre le projet de Foucault dans l'Histoire de la sexualité, mais dans un esprit plus proche des introductions majeures à ses premiers textes (Histoire de la folie, Les mots et les choses).

Chapitre 2

La mère blanche.

Homophobie et écriture dans La Maladie de la mort de Duras.

De l'incidence d'une possibilité

Lorsque le XIX^e siècle finissant invente l'"homosexuel", aussi bien dans le discours médical et légal (voir Foucault) que dans les textes littéraires (lire Eve Kosofsky Sedgwick), il fait subir à la politique de la sexualité un déplacement radical qui la projette dans le monde des possibles. Tant que l'homosexualité était une affaire d'actions posées, la politique répressive, ou transgressive (Sade) avait une référence objective. Mais si l'homosexualité est désormais une identité, cela signifie que l'on peut en être porteur même si aucun acte ne vient le confirmer, même si on n'a jamais pensé qu'on "l'était". Du coup, la positivité nouvellement acquise de l'homosexualité suppose en fait sa délocalisation, au sens où sa référentialité devient problématique. Celle-ci n'est plus le point de départ des discours de savoir, mais le point d'arrivée, la sanction qui valide la légitimité du savoir. Il en résulte alors que l'identité produite n'est jamais que l'épiphénomène d'un processus qui présuppose le traçage de la différence entre homosexualité et non-homosexualité. Cette différence a beau être le fondement du discours identitaire, elle n'est elle-même qu'une construction problématique.

Le projet de Foucault d'une archéologie des discours trouve alors sa nécessité : exhiber les conditions de production de l'identité homosexuelle. Il trouve son complément dans l'épistémologie du secret ("closet") d'Eve Kosofsky Sedgwick qui complète la méthodologie de Foucault en y adjoignant la dimension performative des discours. Les conditions de productions de l'identité homosexuelle dans le XIX^e siècle finissant sont aussi les moyens d'une politique. Il ne s'agit pas simplement de classer et juger, il faut faire aussi en sorte que la différence entre homosexualité et non-homosexualité se maintienne envers et contre toutes les contradictions qui la frappent inévitablement. Sedgwick repère deux effets de la politique homophobe : la régulation de tous les rapports à partir du soupçon permanent d'homosexualité, et l'emprisonnement dans un espace transparent de l'"homosexuel", à qui il ne sera plus jamais donné d'échapper aux regards des autres, et à sa propre lisibilité. Pourtant, les projets de Foucault et de

Sedgwick souffrent des limites de leurs présupposés épistémologiques. Pourquoi en rester aux effets de savoir et d'aveuglement? La production de l'identité et de la différence homosexuelles affecte la construction même du rapport à l'autre dans tous ses aspects. Le rapport à l'autre est la construction contingente d'un horizon – de possibilités – à l'intérieur duquel l'autre effectivement rencontré va pouvoir être identifié comme autre. En élargissant le cadre épistémologique, on se retrouve avec la question plus générale de l'effcience de l'homophobie dans le monde des possibles où se décide désormais l'avenir de notre désir, de notre jouissance, et de notre corps. Il est certain que l'homophobie a des pouvoirs "réels" sur les comportements, légitimant toutes sortes de contraintes sociales ou légales, obligeant la sexualité homosexuelle à se régler selon des configurations prédéterminées, mais il n'y a aucune raison de penser que son incidence ne joue pas aussi dans l'ordre des possibilités mêmes. C'est-à-dire?

Dis moi qui est ton Autre?

On ne saurait sousestimer les conséquences pour la question de l'altérité de l'invention de l'homosexuel. Localiser l'homosexualité dans un sujet, c'est générer paradoxalement une altérité "délocalisée". Le sujet homosexuel est nécessairement dépassé par sa propre homosexualité, celle qu'on lui attribue, et que seule une herméneutique bien savante a réussi à dépister. Les travaux de Foucault, Sedgwick, et d'autres sont très clairs là-dessus : l'homosexualité du personnage l'homosexuel n'est ni dans ses comportements, ni dans son apparence, mais dans un "principe insidieux et indéfiniment actif"¹ qui surdétermine en retour tous ses comportements et toute sa visibilité. La totale lisibilité de

1. Michel Foucault, Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Paris : Gallimard, 1976, p.59. Dans son chapitre sur Proust, Kosofsky Sedgwick montre bien comment le Baron de Charlus est prisonnier de sa visibilité. Plus il cache son corps homosexuel, plus il se montre. "The Spectacle of the Closet", The Epistemology of the Closet. Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1990.

l'homosexuel se fonde sur le principe d'une essence invisible. L'homosexualité même devient ainsi problématique, on ne sait jamais où elle est, où, quand et en qui elle va surgir. Le soupçon devient une attitude obligée, l'herméneutique un devoir moral.

Face à cette construction homophobe, deux approches sont possibles : en déconstruire les principes de lisibilité, pour en montrer l'incohérence, ou encore l'aborder du point de vue de l'Autre. L'homosexualité comme altérité délocalisée structure en fait le rapport à l'autre. On en a un exemple convaincant dans l'"épistémologie" qu'elle induit. Dès qu'une personne est soupçonnée ou identifiée comme homosexuelle, tous ses gestes et comportements sont perçus a priori comme génériques et non plus particuliers. Mais le geste premier à questionner ici est celui qui fait de l'homosexualité l'Autre de la sexualité "normale". En effet, le rapport à l'autre suppose nécessairement le passage par une altérité. L'autre a, en tant qu'autre, une différence qui le qualifie comme autre. Mais cette différence donne lieu à une altérité toujours problématique. Lorsque la sodomie était considérée comme un acte contre-nature et sanctionnée par la loi, les frontières de l'altérité étaient tracées à même la nature, dans ce qui, au sein du naturel, n'était pas conforme à son essence, et devait donc être expurgé comme monstrueux. Si l'altérité est située maintenant dans l'homosexualité comme principe invisible, on voit immédiatement que la délimitation des frontières de la normalité et de la sexualité même est le lieu problématique où le politique se joue.

Que l'altérité soit problématique signifie deux choses qui sont en fait l'envers et l'endroit du même. Le rapport à l'altérité ne se détermine pas d'abord dans le discours sur l'Autre, mais dans le geste politique qui entend assigner à l'altérité son lieu "quelque part", que ce soit dans le féminin, la jouissance, la folie, l'homosexualité, l'Orient, etc. Bref, aucune différence ne doit être considérée comme évidente. Or, ce geste a comme envers l'expérience immédiate d'une assignation à résidence par laquelle la différence s'actualise. Il y a toujours un autre, quelqu'un, qui se trouve brusquement concerné par la production de l'altérité, qui n'a jamais demandé à être l'Autre de qui que ce soit. Celui-là, élu

malgré lui, verra ses possibilités de relations aux autres limitées par son assignation même, avant toute définition identitaire, avant qu'il ne soit possible de décider si la définition s'applique à lui ou non. Le "tu es cela" ne vise pas simplement à le définir, mais à justifier toute la construction du rapport à l'autre à l'intérieur de laquelle l'autre fait figure d'altérité. Pour s'en convaincre, il suffit de se demander ce qu'est Autre du sujet homosexuel. Il n'y a aucune raison de penser que ce sera le sujet "normal". Au contraire, si la politique homophobe réussit son action, l'Autre du sujet homosexuel sera sa propre homosexualité. Cela s'appelle la haine de soi, ou le dégoût de sa propre sexualité. Il faut comprendre alors comment la différence homosexuelle\non-homosexuelle structure et limite les possibilités au sein du rapport à l'autre. Bref, l'homophobie comme politique serait un clivage symbolique dont il reste à déterminer les marques exactes de violence.

L'homophobie comme clivage symbolique

Les conditions de production de la différence homosexuelle seront donc retracées au sein du rapport à l'autre, dans la construction du rapport à l'autre. Foucault dans son Histoire de la folie avait déjà relevé cette dimension. Lorsque la folie devient l'Autre de la raison, elle n'est plus un "autre" que l'on peut rencontrer et qui nous fait face. La science produit désormais sa propre référence. La positivité du discours sur la folie s'accompagne de la perte du dialogue entre le fou et l'homme de "bon sens". "Le langage de la psychiatrie, qui est un monologue de la raison sur la folie, n'a pu s'établir que sur un tel silence"². Seule une histoire de la folie du point de vue de la folie comme Autre peut le relever. De même, il faut repenser l'invention de l'homosexuel du point de vue de l'altérité, de ce lieu autre où "on" l'a assigné. Pour ce faire, il faut aller

2. Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, Paris : Plon, 1961, p.III.

directement au coeur de la question : aux limites du symbolisable. Que l'homosexualité devienne l'Autre de la normalité, et de la sexualité en général, signifie qu'elle sera le lieu où se détermineront les limites du symbolisable. Non pas que l'homosexualité soit non-symbolisable, comme corps, désir et jouissance, – au contraire, elle est souvent surdéterminée par le langage –, mais que les limites de la symbolisation du corps sexué en général seront déterminées selon le même geste que celles du corps homosexuel. Et cette équivoque sera lourde de conséquences politiques. Cela signifie, qu'une fois la différence homosexuel\non-homosexuel instituée, le corps homosexuel est pris à s'inscrire dans le langage en fonction de conditions et limites qui sont celles de son autre (que je mets ici à dessein en minuscules), le non-homosexuel. Le non-homosexuel, de son côté, voit en retour les conditions et limites de sa propre symbolisation dépendre des conditions et limites de la symbolisation de ce qui le différencie de son autre, l'homosexuel, qui est en même son Autre, comme homosexualité.

On comprendra alors aisément qu'aucune analyse idéologique, ou épistémologique, ne peut satisfaire les exigences de la question. Il ne s'agit pas ici de déconstruire la figure de l'homosexuel, ni même de repérer les contraintes dans lesquelles il est pris, mais de comprendre ce qu'il ne peut pas être, ce que la configuration homosexualité\non-homosexualité lui interdit comme possibilité identitaire. Autrement dit, il faut déterminer les limites de la symbolisation du corps homosexuel et se demander en quoi et comment ces limites sont l'effet indirect d'une institution politique, de la contingence de cet ordre symbolique axé sur la différence homosexuelle.

Du sens d'une négation

Or il se trouve que la question de l'altérité n'est pas étrangère à la littérature du XXe siècle. On suivra ici le parcours entre deux textes, l'un de Henry James, The Beast in the Jungle, et sa reprise détournée par Marguerite Duras dans La maladie de la mort. Deux textes qui questionnent la sexualité du

point de vue de son Autre, à savoir la mort du sexuel, mort du désir, impossibilité de la relation sexuelle. Et ces deux textes, certes pas par hasard, englobent dans leur quête la dimension homosexuelle qui se trouve ainsi située quelque part entre le sexuel et son Autre. Deux textes précieux, donc, pour comprendre comment l'homosexualité s'écrit du point de vue de l'Autre, deux textes qu'on lira à rebours, conformément au projet même d'une anthropologie politique de la littérature. A ces textes qui cherchent à penser leur altérité, on renverra en miroir, – une altérité pouvant en cacher une autre –, une lecture qui réinscrira les frontières du texte comme arbitraires et contraignantes, révélant ce qui dans le texte même peut apparaître comme altérité à celui qui le lit de son dehors.

Il est tout à fait déterminant que le propos délibéré du texte de James ne soit pas l'homosexualité, mais l'Autre du sexuel en général. C'est le récit d'un "mort", un homme sans désir, porteur d'un secret ("the Beast") qui le rend incapable de créer des liens sociaux³. Plus le récit évolue, plus on se rend compte que le secret est sans contenu, le secret est simplement dans le fait qu'il y a un secret qui met cet homme à part des autres. De ce secret, une femme a la connaissance, une connaissance plus précise et plus complète que le sujet concerné dont le savoir tient surtout à ce qu'il sait que la femme sait. La rencontre entre l'homme et la femme est alors un non-événement⁴, au sens fort du terme, c'est-à-dire un rapport impossible avec un homme à qui rien ne peut arriver ("he has been the man of his time, the man, to whom nothing on earth was to have happened", (401)⁵ et se clôt de façon nécessaire par la mort de la femme. Et lorsque la femme enfin meurt, il trouve dans sa mort, la mort, le seul contact corporel dont il soit capable, confirmant ainsi son état d'homme toujours déjà mort. Voici les derniers mots de La bête dans la jungle : "he flung himself, on

3. Henry James, The Beast in the Jungle, in The Complete Tales of Henry James, London : Rupert Hart-Davis, 1964, 11.

4. Tout le chapitre deux décrit ainsi leur rapport.

5. "Il a été l'homme du moment, celui-là, à qui rien au monde ne devait être arrivé" (c'est moi qui traduis).

his face, on the tomb" (401)⁶. Pourtant, tout l'intérêt du récit vient de ce qu'un rapport se crée sur ce non-rapport, au point que la non-événementialité du rapport devient progressivement l'événement même. A un moment donné, alors que l'homme est encore dans l'appréhension, la Bête se trouve à être du passé. A la femme de l'annoncer : "I'm not sure you understood. You've nothing to wait for more. It has come" (389)⁷. Le secret qui rend l'homme inapte à toutes relations est advenu, engendrant la reconnaissance de la part de la femme que son inaptitude est le fond de leur relation même. La vérité de leur relation se cristallise. L'homme incarne désormais son secret, il est la mort, la loi qui rend impossible toute vie, et lorsque la mort advient dans la femme, cette mort est l'événementialité de leur rapport, son accomplissement comme rapport impossible. Toute la négativité de l'homme se renverse alors en positivité au sein de cette relation privilégiée. Elle lui permet ainsi de passer pour un homme ordinaire ("You help me to pass for a man like another", (375)), lui qui est pourtant étranger à toutes formes de socialité, et même à tout sentiment. Elle transforme même, par son propre savoir, la vacuité du secret en une détermination reconnaissable dans leur rapport. Mais "elle" est ici l'écriture même du récit qui accomplit le renversement de la négativité. Henry James, par son ironie et ses ellipses pose une question tout à fait moderne : qu'est-ce qu'une négation peut déterminer, qu'est-ce qu'une absence peut avoir comme présence?

Pourtant, ces questions qui orientent l'écriture se renversent lorsque l'on interroge la performativité du texte entre les mains du lecteur. Elles deviennent celles du sens à donner à une négation. Car, la négation est toujours négation de quelque chose, elle n'est la négation de "tout" que si l'on faillit à se demander ce qu'est ce "tout" ainsi nié, en l'occurrence ici, ce qu'est le "tout" du désir, ce qu'est la totalité des relations possibles ainsi niée. Or ce renversement du questionnement est légitime, d'une part parce que James convoque sans arrêt le

6. "Il se jeta, le visage contre le sol, sur la tombe".

7. "Je ne suis pas sûre que vous avez compris. Vous n'avez plus rien à attendre. C'est arrivé".

lecteur par ses sous-entendus, d'autre part parce que le retournement de la négation en positivité remet nécessairement en question ce que la négation recouvre comme détermination niée.

Quel sens donner à cette absence, marquée de la modalité du secret? S'agit-il de part de l'homme de l'absence de tout désir, quelqu'il soit, de tout désir pour les femmes, et donc d'un désir homosexuel caché? Selon Sedgwick, une analyse de la performativité de l'écriture révèle que le lecteur ne peut pas ne pas se poser ces questions, notamment celle de la possibilité de l'homosexualité de l'homme, quand bien même absolument rien ne permet de trancher en ce sens⁸. Cette possibilité a une toute autre fonction que "judiciaire", elle marque l'efficiace du texte, et transforme le désir que l'homme aurait pu avoir en un désir hétérosexuel qu'il aurait dû avoir. Le désir pour la femme n'est donc plus un choix de la part de l'homme, mais une obligation. Ce changement de modalité, qui est en fait une abolition du désir même, s'explique, selon Sedgwick, par la nécessité de sauver l'homme de la "panique homophobe" ("homophobic panic"), qui naît du flottement de la frontière entre les liens homophiles ("homosociality") normaux entre hommes et le désir homosexuel condamnable. John Marcher serait ainsi prisonnier de sa propre peur, de la possibilité qu'il soit homosexuel. De cette peur, l'obligation de désirer la femme le libère, au prix bien sûr du désir même. La morale, s'il y en a une, est qu'un homme qui ne peut pas affronter la question de l'homosexualité n'est pas en mesure non plus d'avoir un désir hétérosexuel.

Pourtant, il faut radicaliser l'analyse au-delà des limites de la question identitaire. Le texte crée par son action une relation "épistémologique" au lecteur, de savoir et/ou d'aveuglement, centrée sur l'identité de l'homme. Mais, il y a toujours un autre lecteur à tout lecteur et sur lui se déterminent les limites des relations que le texte autorise. Or cet autre lecteur doit être un homme. Car, la relation épistémologique que le texte engendre est "sexualisée", son genre est

8. Voir le chapitre central et déterminant de son livre "The Beast in the Closet".

féminin. La femme dans le récit est en effet le même sujet de savoir que celui que le lecteur est appelé à être. Un sujet féminin sur un objet masculin. Le texte s'écrit donc sur une différence que la lecture réinscrit comme frontière. Passons la frontière, et convoquons le lecteur qui n'est ni féminin, ni sujet de savoir. Les limites de la relation "épistémologique" se révèlent d'emblée. La sexualité de l'homme n'est accessible au questionnement que de la position féminine. La relation d'homme à homme est nécessairement médiatisée par une femme, et ce non seulement dans la relation hétérosexuelle obligée sur laquelle se clôt le récit (il aurait dû l'aimer), mais aussi dans la relation que l'écriture instaure, là même où la possibilité de l'homosexualité est pourtant reconnue. Cette possibilité ne peut donc pas être à l'origine d'une relation d'homme à homme. De façon tout à fait concrète, et même triviale, une telle relation ne saurait pas épistémologique, mais désirante. L'efficience de l'écriture est dans l'exclusion hors du questionnement de la relation homosexuelle qui n'est reconnue très indirectement que dans le savoir que le sujet féminin a de l'homosexualité d'un homme. Le désir homosexuel dans La Bête dans la jungle est interrogé d'un point de vue identitaire, – cet homme, est-il ou n'est-il pas...? –, mais non du point de vue des relations qu'il serait susceptible de créer sur fond de ce désir. La seule relation que permet la détermination de la négation est la relation du non-rapport hétérosexuel. L'écriture dans son renversement du négatif en positif impose cette limitation.

Les conclusions à tirer de The Beast in the Jungle se situent ainsi à deux niveaux. Henry James montre bien, – et à mon avis délibérément –, que la question homosexuelle et la question du désir même sont une seule et même chose. L'écriture de la sexualité du point de vue de son Autre (à savoir la négation du sexuel) est l'écriture de l'homosexualité. Mais les limites de l'écriture de James, telles que les expérimente un lecteur qui en demande trop, révèlent encore que la question identitaire qui fait de l'homosexualité une altérité délocalisée occulte désormais la question de la relation homosexuelle. Le sens de la négation chez James peut être celui d'un désir homosexuel nié, mais non d'un rapport homosexuel nié. La preuve en est que la limite des rapports possibles est

tracée par le non-rapport renversé en rapport hétérosexuel. La négation, même lorsqu'il y a un désir homosexuel possible, est toujours la négation d'un rapport hétérosexuel. Et, je voudrais soutenir ici qu'une véritable reconnaissance du rapport homosexuel ne serait possible que si la négation avait pour sens la négation d'un rapport homosexuel. Ce sens de la négation est ici nié. Le texte de Henry James ne permet pas cependant de questionner l'essentiel: les modalités de la non-reconnaissance de la relation homosexuelle. S'agit-il, dans l'ordre du symbolisable, d'un déni, d'une exclusion, d'une interdiction, ou d'une impossibilité? La reprise du motif de James par Marguerite Duras permet au contraire d'affronter ces questions. La maladie de la mort pose explicitement la question des relations que l'on peut créer face à un homme porteur d'un désir homosexuel. En lisant le texte de Duras à rebours, de la même manière que la Bête dans la jungle, il devient possible d'identifier sur quelles modes sont exclues les relations que le texte n'autorise pas.

"La maladie de la mort" : une mort problématique

La maladie de la mort est un texte étonnant. Il s'écrit sur deux modes apparemment incompatibles, l'un centré, ou décentré, autour de l'écriture de l'altérité, l'autre fonctionnant comme un jeu de rôles selon des règles de circulation identitaire⁹. Le premier mode inscrit le texte dans l'héritage de

9. La présente étude demande à être située dans l'immense bibliographie récente des études sur l'oeuvre de Duras. Ces études se divisent en deux genres, qui se différencient aisément. Il y a les études "féministes", qui peuvent l'être même là où elles n'en revendiquent pas le nom. Elles mettent l'accent sur le "territoire du féminin" (Marcelle Marini, 1977), sur les voix féminines, sur l'écriture féminine et la perspective féminine sur la sexualité et la mère (Trista Selous, The Other Woman : feminism and Femininity in the Work of Marguerite Duras, 1988, Leslie Hill, Maguerite Duras. Apocalyptic Desire, 1993, entre autres). Le deuxième courant, fidèle à la pensée de Blanchot (La communauté inavouable, 1983), et surtout de Lacan (Séminaire XX. Encore 1975), axe ses analyses sur toute la dimension quasi-métaphysique de l'infini, la jouissance,

Blanchot qui n'a pas manqué de s'y reconnaître¹⁰. La maladie de la mort, c'est bien la mort comme Autre, la mort comme expérience de ce que Heidegger avait attribué à l'homme en propre, et dont Blanchot a montré qu'il s'agissait au contraire d'un moment de totale désappropriation. Pourtant, Blanchot ne sait trop quoi faire de ce texte qui s'articule en même temps sur tout un ensemble de relations hétérogènes. A la différence de Blanchot qui construit toujours le rapport à l'autre dans le sens d'une écriture de l'altérité, Duras introduit des "sujets" qui ne sont pas tout à fait neutres, qui ont même une spécificité, inscrivant ainsi l'altérité comme dimension de relations contingentes. Ainsi, la maladie de la mort survient "entre" des pôles définis en termes identitaires, bien au-delà même de la simple différence de genres sexuels. Il n'est plus possible alors de lire le texte "à la Blanchot" comme confrontation d'un sujet décentré et différé et d'une écriture de la différence. Il faut le lire aussi comme une écriture des relations, et même des rapports sexuels, puisqu'il s'agit bien de cela.

Pourtant, la lecture des relations dans La maladie de la mort se heurte à la force, pour ne pas dire à la violence du texte. La maladie de la mort comme centre aveugle du texte prétend déterminer toutes les relations possibles, et donc toutes les positions que le lecteur peut occuper. Il n'est pas sûr alors que la lecture des relations ne soit pas dangereuse, théoriquement et littéralement : théoriquement, dans la mesure où elle accorde d'emblée au texte la réussite de ses effets, littéralement, étant donné que la position de lecture assumée à ce moment-là semble être dangereuse pour le lecteur pris dans les filets de l'écriture durassienne. Une anthropologie politique du texte peut alors déjouer la politique totalitaire du texte. Elle introduit le soupçon. Peut-on déterminer véritablement toutes les

l'amour, la mère, et les modes d'écriture par lesquels Duras atteint ce questionnement (le dernier en date dans cette production : Michel David, Marguerite Duras. Une écriture de la jouissance. Psychanalyse de l'écriture, 1996). Il apparaîtra rapidement que le présent travail critique est rendu possible grâce aux approches féministes qui mettent en place une réflexion sur la relation entre femmes, mais l'accent mis sur l'homophobie va au-delà des buts de ces analyses.

10. Maurice Blanchot, La communauté inavouable, Paris : Minuit, 1983.

relations symboliques à partir d'une même ouverture à l'altérité? N'y a-t-il donc rien que la maladie de la mort exclut comme rapport à l'autre? On ne saurait répondre à priori. étant donné que, de cette question, dépend l'efficience du texte, les limites de l'écriture.

Inutile ici de poser la question abstraitement, le texte de Duras nous en donne les termes. Il faut se rappeler que le texte la Maladie de la mort est une réécriture du récit de Henry James The Beast in the Jungle, dont Duras avait fait une adaptation pour le théâtre en 1962¹¹. Or, la nouvelle de James contient un questionnement sous-entendu sur le désir homosexuel que Duras dans la Maladie de la mort, écrit en 1982, reprend, cette fois explicitement. Il s'agit dans les deux cas de provoquer le lecteur à se demander quel sens il faut donner à l'absence de désir d'un homme pour une femme. Cependant, si l'interrogation est provoquée par James à l'aide de non-dits, de silence et d'allusions savamment orchestrés, de telle sorte que la question homosexuelle, incontournable chez le lecteur, n'en reste pas moins irrémédiablement illégitime, – un peu comme lorsque l'on s'offusque : "mais je n'ai jamais rien dit de tel..." – , au contraire, elle est formulée directement par Duras, mais selon un mode spéculatif qui est à l'écriture de James ce que la théorie est à la pratique. Quel sens donner à la détermination d'une négation, quel sens donner à l'absence de désir de cet homme, "vous", lecteur? Où situer le désir homosexuel dans la pluralité de sens que découvre la détermination de cette négation spécifique? La négation du désir est-elle la négation de tout désir, de certains désirs, ou d'aucun désir? L'homosexualité possible présentée comme voie d'accès à la maladie de la mort détermine-t-elle comme seules relations celles qui convergent sur la maladie de la mort comme mort du désir, du corps et du sens de la mort? La question reste essentiellement pour Duras une pure question sans réponse attendue, mais elle autorise néanmoins la lecture politique du texte à se demander ce que détermine la négation comme relation,

11. Marguerite Duras, La bête dans la jungle, Théâtre III, Paris : Gallimard, 1984.

lorsqu'on en vient à faire surgir le lecteur. C'est là que l'on dépasse le questionnement de Duras même pour se demander ce qu'il en est de l'efficiace de son écriture. La question homosexuelle comme détermination d'une négation fait retour sur la maladie de la mort elle-même telle qu'elle se définit dans l'ordre de la négation. Toutes les relations qui se construisent autour du négatif de la mort sont-elles bel et bien déterminées en retour par ce négatif, ou conservent-elles une singularité en tant que détermination d'une négation? La première position est celle que soutient Blanchot pour qui la "communauté inavouable" est selon les mots cités de Georges Bataille, "la communauté négative : la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté"¹². Or, si Duras était Blanchot, La maladie de la mort n'aurait pas été écrit, mais si son projet ne tenait que de Blanchot, son texte n'aurait pas pu trouver ses signifiants maîtres. Entre ces deux négations se situe la présente lecture.

D'un contrat pervers

L'analyse des effets de lecture de la Maladie de la mort est rendue difficile par le contrat de lecture que le texte contient. Il s'agit bien d'un texte qui prétend déterminer ses propres conditions de lecture, en énonçant des demandes précises directement adressées au lecteur. Bien plus, sa stratégie vise à déterminer toutes les positions de lecture, celle du lecteur désiré et celle de l'autre lecteur. Le lecteur désiré est celui qui est clairement identifié par le "vous" (qui parfois tourne au "tu"). la position, d'abord indéfinie dans l'ordre d'une histoire qui "nous arrive", se détermine progressivement par une succession de négations qui limitent nos possibilités identitaires et qui les enferment dans une certaine virginité face au corps féminin. Cette demande, presque violente, qui est faite au lecteur d'être cela, suppose qu'il ne l'est pas nécessairement de lui-même, mais qu'il le deviendra pour le désir de l'autre. Le lecteur désiré est donc d'emblée un lecteur

12. Blanchot, La communauté inavouable, p.45.

décentré, qui se définit par rapport à ce que l'on ne veut pas qu'il soit. Il y a donc déjà deux lecteurs posés, ce que les indications de mise en scène mettent clairement en évidence¹³.

Pourtant, ce dédoublement est trompeur, car le contrat dont il résulte est, comme tout contrat dans l'ordre du désir, un contrat pervers. J'entends ici pervers dans un sens lacanien : est perverse toute relation qui se construit sur la négation de l'altérité de l'autre, fétichisme, voyeurisme, masochisme, etc. Le contrat ne peut donc être que pervers, car en demandant à l'autre de consentir à mon désir, j'exige en fait qu'il abolisse par son consentement son propre désir qui, lui, ne saurait être de l'ordre d'une décision volontaire. On ne peut consentir à de tels contrats, que par intérêt (par exemple, l'argent), ou par amour, ou par perversion. Dans ce dernier cas, le consentement cache un désir non-reconnu, et désormais non-identifiable, que l'autre choisit de réaliser sous le couvert du consentement et à l'insu du demandeur. En ce sens, le contrat est toujours pervers des deux côtés, puisqu'on n'abolit pas le désir. Cela ne signifie pourtant pas que la relation même est perverse, car elle ne se réduit pas nécessairement à sa dimension contractuelle qui peut fort bien être là pour permettre une tout autre ouverture à l'altérité¹⁴. Par contre, il devient clair que la vérité de la relation ne saurait être trouvée dans la nature du contrat. La maladie de la mort est ainsi un piège.

Mais la force de ce piège est qu'il remet en scène face au lecteur cela même qui se lit dans le récit. Entre l'homme et la femme, il y a bien aussi un contrat. Les termes du contrat sont énoncés dans les premiers pages, simultanément à double niveau, le "vous" recouvrant à la fois le "nous" du lecteur et

13. Duras demande en effet que le texte soit lu par un homme autre que celui non-représenté de l'histoire. Le lecteur est ainsi appelé à lire ce qu'il est déjà devenu de par sa lecture, ou, – ou ce qui correspond au même décentrement temporel –, ce qu'il deviendra. Bref, il se verra dans ce qu'il "sera devenu". La maladie de la mort, Paris : Minuit, 1982.

14. Sur les rapports contractuels, voir le chapitre sur les "Politiques sadiennes..."

l'homme du récit. Puis, le contrat est confirmé, en même temps que le caractère contractuel de la relation qui s'établit :

Elle vous regarde. Et puis elle ne vous regarde plus, elle regarde ailleurs.

Et puis elle répond.

Elle dit que dans ce cas c'est encore plus cher. Elle dit le chiffre du paiement.

Vous acceptez. (11)

La fonction première de ce contrat (comparable à l'analyse, la prostitution, la relation S&M) est sans équivoque :

Elle serait toujours prête, consentante, ou non. C'est sur ce point précis que vous ne sauriez jamais rien. (19)

Le contrat est bien là pour rendre invisible le désir de la femme, au sens précis où ce désir perd les conditions de toute reconnaissance symbolique, l'échange contractuel constituant la seule forme objectivement reconnaissable de la relation.

Jamais vous ne sauriez, rien ni vous ni personne, de ce qu'elle pense de vous, de cette histoire -ci... Elle, elle ne sait pas le savoir. (20)

Pourtant, il n'est pas dit que le désir n'existe pas. L'occultation perverse du contrat est alors dévoilée, il est demandé au désir de s'avouer, là où il ne peut le peut pas.

Vous la réveillez. Vous lui demandez si elle est une prostituée. Elle fait signe que non.

Vous lui demandez pourquoi elle a accepté le contrat des nuits payées.

Elle répond d'une voix encore endormie, presque inaudible :

Parce que dès que vous m'avez parlé j'ai vu que vous étiez atteint par la maladie de la mort. (23)

Les termes auxquels ces mots "maladie de la mort" correspondent sont bien ceux de Blanchot.

Vous lui demandez : En quoi la maladie de la mort est-elle mortelle? Elle répond : En ceci que celui qui en est atteint ne sait pas qu'il est porteur

d'elle, de la mort. Et en ceci aussi qu'il serait mort sans vie au préalable à laquelle mourir, sans connaissance aucune de mourir à aucune vie. (24)

La maladie de la mort n'est pas l'Autre de la vie, mais l'Autre de la mort, ou la mort comme Autre. Elle est la perte du sens de la mort. A la question du désir de la femme, il est enfin répondu par le désir pour l'absence du désir de l'homme. C'est donc à la question de son désir à lui que l'on est renvoyé, à lui qui a voulu ce contrat, à nous à qui il est imposé de le vouloir. Pourquoi donc désirions-nous le désir de n'avoir aucun désir? Et pourquoi donc le texte veut-il cela de nous? La relation est désormais instituée, reste à comprendre qui est désormais le "elle", la femme, et le "vous", l'homme.

Le désir de l'Autre

La position du féminin "Elle" se laisse adéquatement caractériser dans le vocabulaire lacanien. "Elle" est l'Autre, à savoir la mère en tant que femme¹⁵. "Elle" recouvre ce que la mère dans son corps de femme porte comme désir et jouissance. "Elle" est posée par le double-bind de la relation, contractuelle en un sens, transgressive dans l'autre. C'est par l'occultation obligée de son désir que cette femme devient la Mère, celle avec laquelle on ne peut entrer en rapport que dans cette occultation même que le texte ne cesse de confirmer.

Un autre soir, par distraction, vous lui donnez de la jouissance et elle crie.

Vous lui dites de ne pas crier.

Elle ne criera plus.

Aucune jamais ne criera de vous désormais.(14)

Elle ouvre les yeux, elle dit : Quelle bonheur.

Vous mettez la main sur sa bouche pour qu'elle se taise, vous lui dites que l'on ne dit pas ces choses-là.

Elle ferme les yeux.

15. Jacques Lacan, Le séminaire XX. Encore, Paris : Seuil, 1976.

Elle dit qu'elle ne le dira plus. (15)

Pourtant, cette femme devenue l'Autre énonce son désir du lieu même qu'elle occupe désormais. "La maladie de la mort" en "vous" est bien alors le désir de l'Autre. Le corps de l'Autre se manifeste alors dans cette relation, bien connue des lecteurs de Duras, une relation où le rapport sexuel est un événement impossible (56, 57), où interfèrent des désirs de meurtre ("Elle vit toujours. Elle appelle le meurtre cependant qu'elle vit. Vous vous demandez comment la tuer et qui la tuera" (37)), des désirs d'annihiler ce corps dont la castration est désormais invisible.

Elle dort. Vous ne comprenez pas. Elle dort, nue, à sa place dans le lit. Vous ne comprenez pas comment il est possible qu'elle ignore vos pleurs, qu'elle soit par elle-même protégée de vous, qu'elle ignore à ce point encombrer le monde tout entier. (28)

La sexualité, entre l'homme et la femme, lorsqu'il y en a, n'a lieu que comme non-événement, dans le différé et à travers d'indépassables médiations. Médiation du regard qui met le corps de la femme à distance :

Et tout d'un coup dans une plainte, vous voyez la jouissance arriver sur elle... Vous regardez très fort ce que vous venez d'accomplir sur le corps... Vous le voyez ensuite retomber inerte...

Vous avez tout regardé. (40)

Médiation du non-savoir, encore :

Et puis vous le faites. Je ne saurais dire pourquoi vous le faites. Je vous vois le faire sans savoir... vous le faites, comme apparemment un autre le ferait, avec une indifférence intégrale, qui vous sépare d'elle. (42)

Médiation du non-savoir, redoublée par l'impossible reconnaissance symbolique d'un rapport sexuel avec une femme qui jouit en dormant:

Elle dort, le sourire aux lèvres, à la tuer.

Vous restez encore dans le séjour de son corps. Elle est pleine de vous cependant qu'elle dort. Les frémissements légèrement criés qui parcourent ce corps se font de plus en plus évidents. Elle est dans un bonheur rêvé d'être pleine d'un homme, de vous, ou d'un autre, ou d'un autre encore. Vous pleurez. (43)

Il faut reconnaître dans tous ces autres hommes un complexe d'Oedipe qui fait retour dans le lieu insaisissable de la jouissance de la mère comme femme.

Cependant, à toutes ces médiations qui s'écrivent dans le texte, il manque encore la seule qui compte véritablement, celle qui assure à l'écriture son efficience : l'homme. En effet, à la différence de Lacan qui voit dans la jouissance mystique l'exemplarité de la jouissance de l'Autre, Duras l'inscrit dans un rapport (symbolique et sexualisé) à l'autre. Autrement dit, ici, "ça baise". Mais avec qui donc? L'homme n'est pas quelqu'un, c'est une fonction, une position que le lecteur est appelé (littéralement) à prendre, c'est un dispositif d'écriture qui vise à donner accès à la jouissance de l'Autre, de la femme comme Autre. C'est bien pourquoi ce texte, La maladie de la mort, est un texte pornographique, et non pas érotique. Il ne métaphorise ni la jouissance ni le désir, il en donne les moyens. Et pour bien le lire, il faut comprendre dans quelles limites et sous quelles conditions "ça" marche.

De cet homme dont on ne peut pas dire qu'il n'est pas homosexuel

Le "vous" que le texte appelle est un homme dont on pourra rapidement dire au moins une chose : que l'on n'est pas sûr qu'il ne soit pas homosexuel. Par contre, il ne nous sera jamais possible de dire qu'il le soit. Car, la reconnaissance de son désir homosexuel n'aura jamais lieu au sein d'une relation symbolique. Au contraire, ce qui le définit identitairement, c'est sa virginité devant le corps et le sexe de la femme. Certes, il est dit avoir des rapports sexuels avec des hommes (10, 16), et la description du corps de la femme se déploie en opposition aux traits

du corps masculin. Il y a donc bien un tiers, un autre homme, entre l'homme, "vous", et la femme. Mais, autour de ce tiers ne s'inscrit ni désir, ni relation. Bien plutôt, c'est la maladie de la mort qui interfère entre l'homme et la femme, comme impossibilité de partager la mort ("Vous pleurez de ne pas imposer la mort" (48)), et comme virginité irrémédiable.

Elle demande : Vous n'avez jamais aimé une femme? Vous dites que non jamais.

Elle demande : Vous n'avez jamais désiré une femme? Vous dites que non, jamais.

Elle demande : Pas une seule fois, pas un instant? Vous dites que non, jamais.

Elle dit : Jamais? Jamais? Vous répétez : Jamais.

Elle sourit, elle dit : C'est curieux un mort. (35)

Et, bien entendu, imposer la mort et aimer, c'est un seul et même geste, désormais impossible (50). Ce qui n'était en partant qu'une absence d'"habitude" du corps féminin (8) devient, avec la virginité, la loi indépassable du rapport. Le désir homosexuel de l'homme n'est plus reconnaissable.

Elle vous demande de lui dire clairement. Vous lui dites : Je n'aime pas.

Elle dit : Jamais?

Vous dites : Jamais.

Elle dit : l'envie de tuer un amant, de le garder pour vous, pour vous seul, de le prendre, de le voler contre toutes les lois, contre tous les empires de la morale, vous ne le connaissez pas, vous ne l'avez jamais connue?

Vous dites : Jamais.

Elle vous regarde : Elle répète : C'est curieux un mort. (45)

La maladie de la mort recouvre ainsi la négation de la relation homosexuelle, sous toutes ses modalités, désir, amour, jouissance. Et cette négation est nécessaire afin de mettre en place cette autre relation entre "vous" et la femme comme Autre. Le texte cité est même très explicitement équivoque, puisque l'"envie de tuer un amant" s'applique à la fois à la femme dont on nous précise bien le désir

hétérosexuel et à l'homme dont on connaît la sexualité homosexuelle, mais qui se trouve ici désapproprié de son désir même par cette femme qui s'identifie à lui. Pour que la fonction de l'homme comme accès à la jouissance féminine soit assurée, il faut à la fois que l'homme soit possiblement homosexuel et qu'il n'ait aucun lieu, aucune relation où une telle possibilité soit reconnaissable. C'est pourquoi, il est bien l'homme dont on ne peut pas dire qu'il n'est pas homosexuel. A ce titre, il remplit sa fonction de médiation dans le dispositif textuel et peut donc attirer le lecteur dans la position décentrée de la jouissance de l'écriture. Le dispositif prévoit aussi une place de réserve pour celui qui ne voudra pas ou ne pourra pas se décentrer ainsi. Et, aux deux positions, le plaisir est associé. Car, celui qui reste à côté, peut toujours trouver son compte dans le spectacle de l'autre, médiatisant ainsi, simplement par un tour supplémentaire, sa relation à la femme-Autre.

Pourtant, ce dispositif est un piège qui laisse croire que toutes les possibilités de lecture sont prédéterminées. Mais ce piège se déjoue, car il y a toujours un autre lecteur, même à l'autre lecteur. C'est dire que la lecture est une contingence que l'on ne saurait tout à fait maîtriser et que le texte circule toujours au-delà de ses propres limites, là où l'altérité du lecteur s'actualise malgré l'effort du texte pour la nier. Quel est donc cet autre lecteur que le texte ne peut pas symboliser comme un de ses possibles? Quel rapport à l'autre est laissé au dehors des relations symboliques que le texte met en place? Ces questions, il faut bien se les poser, à moins de supposer que le texte ait le pouvoir de faire jouir n'importe qui.

Si je suis l'autre de l'autre lecteur, je ne manquerai pas d'être frappé par une étonnante inversion. Dans le récit, "vous" êtes le demandeur qui propose l'entente monétaire. Mais, comme autre de l'autre, je suis celui à qui il est demandé de devenir cet homme vierge. Mais qui donc me le demande, et pourquoi? Il faut ici et maintenant faire apparaître l'instance productrice et

désirante de l'auteur. Non pas l'auteur comme créateur, ou comme simple figure¹⁶, mais comme l'autre avec qui le texte me met, moi lecteur, en relation. Il ne s'agit ni d'une réalité extérieure au texte, ni d'une figure rhétorique, mais d'une instance tout à fait efficiente sur l'existence de laquelle se mesure la capacité du texte à lier symboliquement le lecteur avec de l'autre. Pour saisir l'efficience de l'écriture, il faut voir ce que détermine la triade, "vous", "Elle", "la maladie de la mort", sur cet autre triade, l'auteur, le lecteur et le passage du texte. Les mêmes termes s'y jouent, mais inversés. La maladie de la mort comme rapport sexuel impossible est bien une seule et même chose que l'écriture en tant que rapport à l'autre. C'est d'un même geste et selon les mêmes modalités que "Elle" et l'homme sont liés et que le lecteur est lié à de l'autre par la lecture du texte La maladie de la mort. On retrouve ici un motif dominant de la littérature du XXe siècle : depuis les adorables "catleyas" de Proust, l'écriture, lorsqu'elle parle du désir, de l'amour et de la sexualité est rapport sexuel. Elle l'est au sens où ce qui dans le sexuel relève du rapport est déterminé par l'écriture et se rejoue, s'actualise lorsque le texte passe de mains en mains. Le déplacement dans La maladie de la mort entre le rapport dans le texte et le rapport au texte tient à l'inversion des positions de demandeur et de destinataire. Dans le second rapport, c'est bien l'auteur, maintenant révélé, qui le demandeur.

De qui est cette main qui caresse ce corps de femme?

Les termes de la relation se déplacent alors. L'accès à la jouissance féminine qui "vous" est donné devient le prix payé par le demandeur pour que vous jouiez le rôle de cet homme solitaire, atteint de la maladie de la mort. La médiation cachée dans la maladie de la mort alors resurgit. Il y a un troisième dans le rapport entre "Elle" et "Vous", on l'a bien identifié, c'est l'autre homme

16. Roland Barthes parle ainsi d'"une figure de l'Auteur", dans Le plaisir du texte, Paris : Seuil, 1973.

en tant que nié. Dans le nouveau contrat textuel révélé, la négation devient une des exigences adressées au lecteur qui est désormais le prostitué. Je vous payerai pour être celui qui n'a jamais connu "l'envie de tuer un amant, de le garder pour vous..." Que le lecteur accepte ou non d'être cet homme "dont on ne pourra pas dire qu'il n'est pas homosexuel", c'est là sa responsabilité, la question du désir par contre est maintenant celle de l'auteur. De cet auteur, du texte, de la demande, du contrat, il faut dire qu'il ne peut être que féminin. C'est un "Elle". Non pas que Duras soit une femme, mais parce qu'il est impossible qu'elle soit un homme. Le texte ne laisse en effet qu'une seule position masculine possible, et elle est celle d'un homme tout à fait solitaire. Si son demandeur était un homme, il aurait un vis-à-vis masculin et le dispositif de texte n'aurait aucun sens.

La présence de cette femme-auteur est tout à fait manifeste dans le texte. Il y a le "je" bien sûr, un "je" toujours voyeur qui assiste aux rapports sexuels et langagiers, —et qui est aussi, soit dit en passant, l'une des deux positions de lecture prévues par le texte.. Mais ce "je" cache une tout autre présence, celle d'une femme qui est l'auteur de cette mise en scène qu'elle regarde. Intuitivement, je dirais que c'est elle qui s'approprie à travers la voix de la femme l'amour homosexuel de l'homme, "l'envie de tuer un amant, de le garder pour vous..." Mais, c'est elle, surtout, qui trahit un désir réel du corps de la femme dans un scénario dont il devrait être par principe exclu. Le corps de la femme dans les yeux de l'homme est toujours sexuellement générique. Il est identifié par le non-masculin, de façon quasi-biologique : possibilité d'enfantement, "imberbe, sans accidents musculaires ni de force" (8). Il est tout à fait anonyme.

Elle aurait été grande. Le corps aurait été long..., avec la perfection indélébile de l'accident personnel. (20)

Elle n'aurait ressemblé en effet à personne.

Le corps est sans défense aucune, il est lisse... (21)

Et puis soudain, une autre voix s'énonce :

pour voir aussi les taches de rousseur répandues sur elle depuis la lisière des cheveux jusqu'à la naissance des seins, là où ils cèdent sous leur poids, accrochés aux charnières des bras... (29)

Du corps générique, on est passé au corps singulier, corps de femme, objet d'un désir bien déterminé. C'est bien l'auteur qui parle ici de son désir pour le corps d'une femme. Une troisième manifestation de l'auteur est hallucinante et donne son sens à tout ce scénario pornographique.

Votre main est sur le dessus du sexe, entre les lèvres qui se fendent, c'est là qu'elle caresse. (39, c'est moi qui souligne)

Il s'agit, bien entendu, de la main de l'homme, "vous", mais cet homme fait ce qu'il fait en réponse à la demande d'une femme, l'auteur, qui les a mis là, lui et sa main. C'est une femme ici qui réalise son désir pour le sexe d'une femme. "C'est là qu'elle caresse". Et lorsqu'"enfin" l'homme "voit" l'objet de sa quête, il faut aussi lire tout autre chose :

Elle dit : Regardez. Elle ouvre ses jambes et dans le creux de ses jambes écartées vous voyez enfin la nuit noire. Vous dites : C'était là, la nuit noire, c'est là.

Elle dit : Viens. Vous venez. (53)

Il faut comprendre que c'est l'auteur qui "enfin" après tant de détours "voit" ce sexe qu'elle ne pouvait voir autrement.

Une homophobie peut en cacher une autre

Mais le sexe ici désiré reste celui d'"Elle", de la mère comme femme. Le désir est tout à fait incestueux, mais il trouve les moyens de sa réalisation à travers toutes une série de médiations qui diffèrent et détournent du face à face avec la jouissance de l'Autre, de la mère comme femme. "Elle", la plupart du temps, jouit en dormant. Mais, l'enjeu politique du texte n'est certes pas dans ce désir pour la mère, tout aussi légitime que n'importe quel désir, mais dans le sens à donner à toutes ces médiations qui définissent des voies d'accès déterminées à

la jouissance. Or ces voies supposent ici certaines fermetures. On a repéré la plus évidente : le déni du rapport sexuel entre hommes. L'homosexualité de l'homme est construite sur deux fantasmes opératoires : que l'homme homosexuel n'a aucun désir pour les femmes, – cela reste à voir –, et qu'il ne peut poser son objet de désir comme autre dans une relation symbolique. Mais ce déni fantasmatique du rapport homosexuel n'est pas une impossibilité radicale au sens d'une interdiction inconditionnelle. Il y a dans ce texte de Duras une exclusion beaucoup plus effrayante que ce déni ne fait que recouvrir. L'analyse performative du texte met au jour une impossibilité non-dialectisable : il est impossible que l'autre de l'auteur soit une femme. Un lecteur au féminin peut soit jouer à être l'homme et s'engager dans le dit rapport avec "Elle", soit s'identifier à Duras dans un même désir pour "Elle". La maladie de la mort comme négation de tout désir a beau rendre possible une symbolisation, par la négation, du rapport sexuel, elle ne permet pas, même dans le déni, de symboliser la relation sexuelle "entre" femmes. Le sexe désiré de la femme est toujours en position tierce, il n'est jamais celui d'une femme qui ferait face à une autre femme. L'autre lecteur ne peut, en tant que femme, renvoyer à l'auteur la reconnaissance de son désir homosexuel : "moi, femme, je reconnais ton désir homosexuel". Il ne peut que partager avec l'auteur un même désir pour le sexe d'une tierce femme. Le désir incestueux cache un autre désir, celui-là non-symbolisable, le désir homosexuel. Il faut reconnaître alors que la situation dans laquelle La maladie de la mort s'écrit est traversée par un clivage symbolique qui rend impossible la symbolisation du rapport sexuel entre femmes. Cela ne signifie pas que l'acte sexuel homosexuel n'est pas possible, – le texte du Duras est bien centré sur un tel acte –, mais qu'il ne peut se symboliser comme rapport homosexuel. Autrement dit, – c'est-à-dire crûment –, ce sexe que l'auteur touche est un sexe mort, qui n'a aucun désir propre, surtout pas celui qu'elle pourrait avoir pour la femme-auteur, qui n'a pour seul désir visible que la reconnaissance que l'homme atteint de la maladie de la mort peut lui donner. Le texte pourtant n'est pas en soi homophobe. Ce n'est pas la structure du récit qui a révélé la présence de l'homophobie, mais les conditions

de circulation du texte. Le clivage symbolique fait donc partie des conditions de production du texte. Il faut voir dans l'écriture de Duras une volonté d'échapper à ces conditions, et d'instituer la relation qui rend possible la symbolisation du désir homosexuel féminin, envers et contre tout. Car, le désir homosexuel est bien reconnu dans l'écriture de Duras, comme le sont aussi les actes homosexuels. Ce qui ne l'est pas, c'est la relation homosexuelle. Toutes les médiations et retournements de La maladie de la mort sont là pour remédier à ce manque. Elle produit donc une relation détournée où l'homosexualité se symbolise, mais cette relation ne sera pas celle d'un rapport homosexuel interdit de symbolisation, elle ne sera pas pour autant la reconnaissance mutuelle du désir féminin.

L'Autre lecteur dans "La maladie de la mort"

On peut désormais rendre compte de toutes les possibilités et impossibilités de lecture du texte de Duras (voir figure 1 à la page 72).

1- Il y a d'abord le lecteur-narrateur qui lit le contrat et reste là à titre de témoin voyeur. Sa relation au texte est un peu celle d'un notaire.

2- Puis, il y a "vous", le client qui s'engage dans le contrat sexuel avec "Elle", celle qui, pourtant payée, se dit ne pas être une prostituée. Ce lecteur est le partenaire.

3- Le texte circule encore au-delà, vers l'autre lecteur. La relation est ici celle de la demande. Le lecteur est l'appelé, le texte l'appelle pour lui demander d'être cet homme dont on ne peut pas dire qu'il n'est pas homosexuel. Quel que soit son genre, l'appelé ne peut répondre en tant que femme. Il ne peut pas y avoir de vis-à-vis féminin à l'auteur comme destinataire de l'appel.

4- Mais, ce n'est pas tout. A cet appelé, il y a encore un autre dont le texte ne peut abolir l'existence possible. Cet autre est une femme, nécessairement. S'il était un homme, l'appelé aurait une ouverture vers l'autre homme, et l'auteur serait prise entre deux hommes qui seraient en situation de questionner la nature de la demande. Le dispositif de la virginité s'effondrait. Mais, la femme comme

autre lectrice n'a aucune autre relation possible à l'auteur que celle que médiatise l'appelé. Elle est la non-lectrice. La relation homosexuelle interdite n'est symbolisable que médiatisée par le devenir-vierge d'un homme. C'est pourtant bien l'autre femme qui est visée par ce dispositif, visée à titre d'exclue. C'est elle en effet qui assigne à l'appelé sa fonction médiatrice. La place du non-lecteur est celle de la jouissance de l'autre femme.

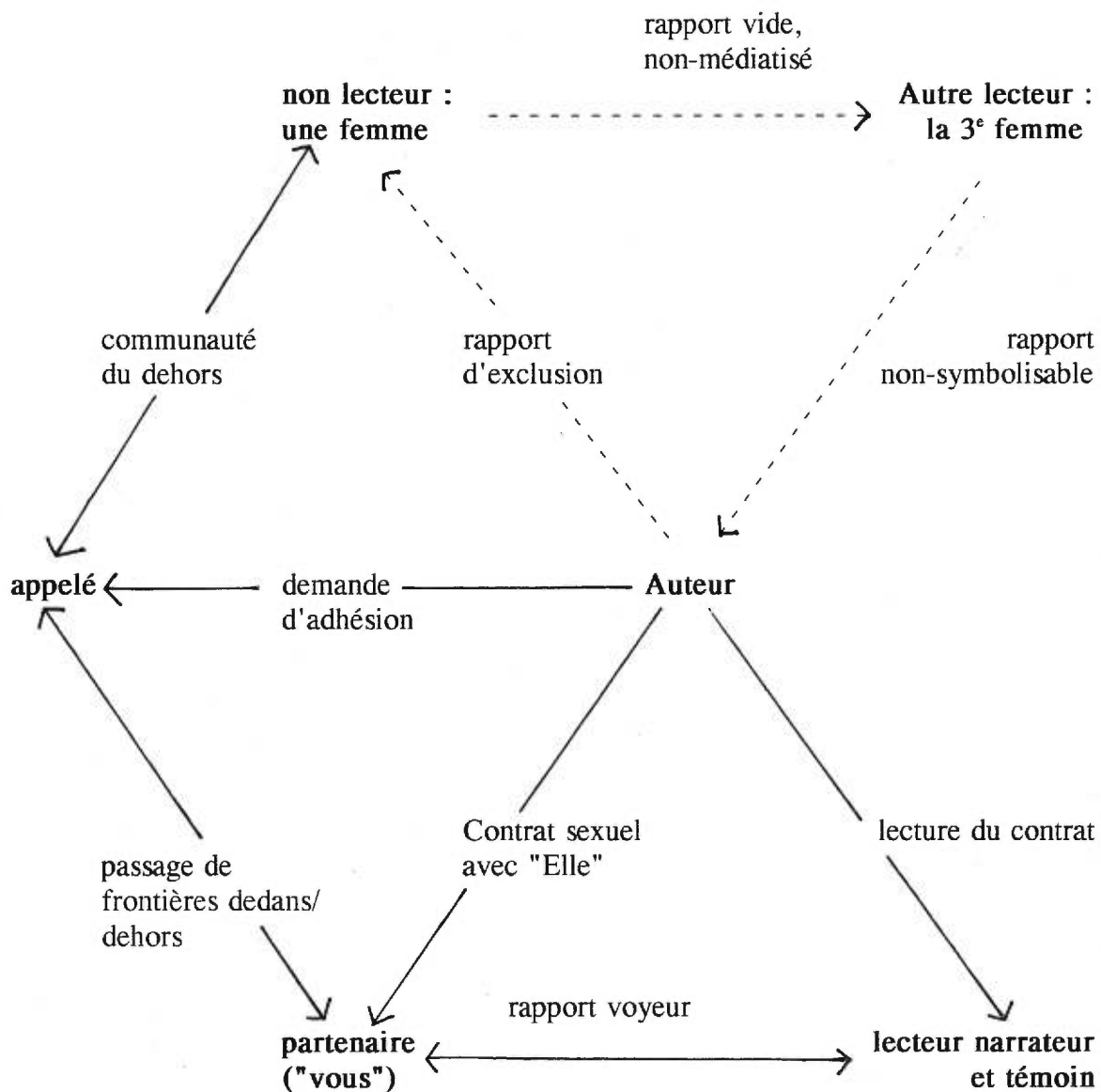
4-Mais le texte peut encore se déplacer d'un cran, de l'autre femme vers l'Autre femme. Il faut bien voir ici qu'à chaque moment de la circulation du texte, c'est toujours une structure ternaire qui est mise en place, de telle sorte que toutes les médiations possibles fassent partie de l'ensemble des relations possibles. L'autre femme trouve encore sa place dans une triade qui la relie au texte. Mais de l'autre femme à l'autre femme, aucune relation n'est autorisée par le texte. Là, on touche aux limites du symbolisable, et c'est pourtant là que la relation homosexuelle aurait été possible. Cette autre de l'autre questionne la nature médiatisée de la relation homosexuelle du texte, en regard d'autres possibilités dont elle demande raison de l'exclusion. Il serait possible de constituer un dernier triangle qui poserait le texte et son auteur en tiers entre deux femmes qui se demanderaient "innocemment" : mais pourquoi donc le rapport sexuel est-il ainsi exclu? Mais cette dernière triade révélerait la folie du texte, son rejet de l'existence même du rapport homosexuel entre femmes, et du même coup inverserait l'efficience du clivage symbolique que le texte veut actualiser.

Il faut signaler qu'à toutes ces positions de lecture correspondent les relations qui y convergent et qui sont toujours au moins doubles, relation au texte et relation à l'autre lecteur. De plus, celles-ci peuvent être identifiées dans leur spécificité, comme on a voulu le faire dans le schéma. Le texte en circulation peut être lu dans les deux sens, du dedans vers le dehors, ou de l'autre vers son autre, dépendamment ce que l'on désire problématiser comme position.

Figure 1 :

Schéma de la circulation du texte La maladie de la mort

Remarques : les flèches indiquent la circulation du texte, les traits pleins les relations qui s'actualisent, et les traits en pointillés les rapports impossibles qui se modalisent diversement. Il ne faut pas perdre de vue qu'à tout moment la structure est ternaire, un autre lecteur est toujours impliqué.



Qu'est-ce-qu'un rapport sexuel?

La politique homophobe réussirait ainsi son action en clivant l'ensemble des relations autour de l'axe du rapport homosexuel. C'est ce rapport même qui serait interdit de symbolisation. Mais que signifie au juste d'interdire la symbolisation du rapport homosexuel? Cela ne signifie pas que le rapport ne puisse pas avoir lieu, mais bien que sa possibilité ne peut être envisagée. Dès lors, quand bien même un rapport a lieu, tout se passe comme si rien n'avait lieu, il n'y a pas de reconnaissance possible de l'acte. Et la relation à l'autre se clive de telle sorte que cette exclusion d'une partie du réel soit soutenable. Les limites de la symbolisation se tracent désormais autour de cette exclusion.

Cette hypothèse abstraite dans son énoncé correspond pourtant à une expérience langagière tout à fait concrète, et j'ajouterais même, souvent à une expérience quotidienne aisément reconnaissable. La difficulté qu'il y a à en faire la théorie est due à l'inquiétante étrangeté d'une question préalable : qu'est-ce qu'un rapport sexuel? Nous croyons tous le savoir, sauf lorsque vient le temps de le définir. Et il va sans dire que si l'hypothèse de l'homophobie se confirme, alors les enjeux politiques ne peuvent qu'affecter la théorie même du rapport sexuel. Bref, il est tout à fait possible de définir le rapport sexuel de telle sorte que le rapport homosexuel en soit exclu.

Le très fameux énoncé de Lacan a ici une valeur à la fois paradigmatique et symptomatique. "Il n'y a pas de rapport sexuel", dit-il¹⁷ (35). A un premier niveau, cet énoncé est le point de départ qui rend possible une théorie du rapport sexuel. Elle marque le déplacement du réel au symbolique, elle signifie que le rapport dans le sexuel n'est pas de l'ordre du réel mais du symbolique. L'acte sexuel n'est pas un rapport : les corps ne connaissent pas de fusion, la jouissance n'est ni une garantie, ni une reconnaissance. Il n'est donc pas un événement qui

17. Jacques Lacan, Séminaire XX. Encore, p.35.

aurait lieu¹⁸. Il n'y a alors de rapport que dans la relation symbolique qui se crée autour de l'acte sexuel. Or, cette relation se constitue pour Lacan sur la force même de la négation. C'est là le deuxième sens de la formule "il n'y a pas de rapport sexuel".

Or Lacan, en bon héritier de Hegel et de Freud, comprend parfaitement bien les enjeux de la négation, notamment qu'elle tire son sens de ce dont elle est la négation (35). Pourtant, il nous faut lui renvoyer sa propre exigence, au moment où il donne sens à la négation du rapport sexuel.

Tout ce qui est écrit part du fait qu'il sera à jamais impossible d'écrire comme tel le rapport sexuel. C'est de là qu'il y a un certain effet du discours qui s'appelle l'écriture. (35-36)

A l'origine de l'écriture, il y a donc l'impossibilité du rapport sexuel. Mais sur quel rapport sexuel impossible l'écriture s'initie-t-elle? La formule "Il n'y a pas de rapport sexuel" recouvre-t-elle aussi la négation du rapport homosexuel? Il semblerait bien que non. "La femme n'entre en fonction dans le rapport sexuel qu'en tant que mère" (36). Ce n'est que dans l'écriture, là où l'impossibilité du rapport sexuel s'inscrit qu'elle sera femme. La négation du rapport sexuel est ainsi la médiation qui permet la symbolisation de la jouissance, mais elle ne semble médiatiser que le rapport hétérosexuel. C'est d'une telle limite qu'il faut dégager ici la politique.

Lorsque Lacan soutient que l'écriture part de l'impossibilité d'écrire le rapport sexuel, il rejoint un principe dont la littérature a exploré les possibilités. Qu'on songe aux très fameux "catleyas" de Proust qui sont les signifiants de la rencontre ratée d'Odette et de Swann, ou, dans *Le vice-consul* de Duras, les mots qui lient les deux amants, Anne-Marie Stretter et le vice-consul, entre qui rien n'a eu lieu, ou bien encore le récit de James qui se déploie tout entier sur un non-rapport. La littérature nous invite à une inversion méthodologique essentielle.

18. "...ce que l'on appelle la jouissance est marqué, dominé, par l'impossibilité d'établir comme tel nulle part dans l'énonçable, ce Un qui nous intéresse, l'Un de la relation rapport sexuel". *Ibid.*, p.13.

L'écriture de l'impossibilité du rapport est elle-même la mise en place d'une relation, une relation qui s'écrit donc sur une négation. Partant, il devient possible de s'interroger, à partir de la relation dans l'écriture, sur la négation qu'elle recouvre. On peut alors, – et même il faut – problématiser le rapport sexuel, en délimitant les sens possibles que la négation peut avoir, et donc aussi ceux qu'elle ne peut pas avoir. On retombe ainsi sur les limites du symbolisable, comme délimitation du possible.

Qu'est-ce qu'un rapport sexuel? C'est ce qui, de son échec, de l'échec de faire Un, engendre du symbolique, c'est-à-dire de la relation. C'est un non-événement qui est appelé à faire événement. Tout acte sexuel n'est donc pas nécessairement un rapport sexuel. Si une relation à l'autre fait défaut à l'intérieur de laquelle il peut se symboliser, ou s'il ne peut pas se symboliser dans la relation existante, il n'y a pas de rapport sexuel, il n'y a qu'un acte sexuel. Inversement, un rapport sexuel n'existe que là où il aurait pu ne pas avoir lieu. La contingence, la possibilité que sa symbolisation échoue, fait partie de son événementialité. Là où tout est joué d'avance, l'identité aussi bien que la relation, il n'y a pas de rapport sexuel possible. C'est que nous apprend le plus élémentaire des vaudevilles. Si ça baise entre le mari et la femme, c'est bien parce que le mari peut s'avérer le cas échéant ne pas être le père de ce qui en résulte. Et, à rebours, pourquoi donc le rapport sexuel de l'enfant et de la mère est impossible, si ce n'est parce que la mère sera toujours, quoi qu'il arrive, la mère, et l'enfant l'enfant. L'interdit d'inceste n'interdit pas les actes incestueux, il en serait bien incapable. Par contre, il en interdit la symbolisation comme rapport sexuel. C'est pourquoi, la transgression de l'interdit est toujours un acte non-symbolisé qui appellera une re-symbolisation. De façon paradoxale mais nécessaire, le rapport sexuel est un acte qui n'assure sa fonction médiatrice dans les relations que parce qu'il s'agit d'un acte qui peut ne pas en être un. La présence du rapport sexuel se reconnaît seulement à son effet, celui d'introduire de la contingence dans l'ordre du monde.

C'est bien pour cela qu'un véritable questionnement sur le rapport sexuel se fait dans l'ordre de la négation, là où la problématisation de la référence est possible. Là où il y a une positivité du rapport sexuel, la question est résolue et occultée. Le récit de Kleist La marquise d'O est en un très bel exemple. Une grossesse peut être le signe de bien des choses, d'une virginité perdue, d'un adultère, d'un mariage, d'un viol, mais elle n'est pas alors l'effet d'un rapport sexuel comme acte ponctuel. Kleist, par contre, en mettant en scène cette marquise qui se retrouve enceinte sans savoir de qui, comment et pourquoi, à la suite d'une perte de conscience, d'un "blanc" dans le déroulement du récit, inscrit le rapport sexuel en tant que tel dans l'écriture. Dans ce blanc à décrypter, qu'elle demande par voie des petites annonces à tous d'élucider, se fait jour le rapport sexuel comme relation à un homme dont l'enfant qu'elle porte n'est que l'effet et non plus le sens. Sans cette mise en suspens du temps, le rapport sexuel ne serait plus en question, il ne serait qu'un moment dans le déroulement de l'histoire.

Le récit de Kleist montre comment le rapport sexuel est un des points où la contingence dans le Symbolique peut être mise au jour. Quoi d'étonnant alors si on choisit de repérer autour de la symbolisation du rapport sexuel, la contingence du Symbolique? C'est bien à cela que conduit la réflexion sur la différence entre homosexualité et hétérosexualité. Tant que le rapport sexuel est problématique, il est symbolisable. Mais la négation peut aussi révéler ce que le rapport nié ne peut pas être, ce qui est exclu même à titre de possibilité. Le récit de James The Beast in the Jungle problématise fort bien l'identité de l'homme, – est-il ou n'est-il pas homosexuel? – , mais ce qui se joue comme rapport sexuel, dans l'alternance entre "vouloir ne pas aimer la femme" et "devoir l'aimer", c'est toujours et encore l'absence et la présence d'un rapport hétérosexuel. Les modalités de la négation du rapport homosexuel sont totalement occultées. C'est pourtant là que se joue la politique de l'homosexualité et de l'homophobie.

La politique de l'homophobie. Remarques sur "The Children's Hour" de Lilian Hellman

La politique de l'homophobie travaille à rendre non-symbolisable le rapport homosexuel. Cela se voit en ce que la négation de tout rapport ne peut pas inclure la négation du rapport homosexuel. Cela se voit, vu de l'autre côté, en ce que le désir homosexuel, le désir d'actualiser son désir, ne peut s'exprimer dans une relation médiatisée par absence d'un rapport homosexuel. On en a un très exemple dans la pièce de Liliane Hellman The Children's Hour. Il s'agit d'une oeuvre idéologiquement homophobe qui comprend tous les éléments d'une politique identitaire de l'homophobie : le secret toujours à la limite du dévoilement, la menace et le soupçon permanents et généralisés, l'aveu, et le châtement qui en résulte (la mort, en l'occurrence le suicide), et l'innocente, celle qui n'est pas de celles-là. Pourtant, l'incidence de l'homophobie va au-delà de ce dispositif qui encadre le récit. Elle l'oriente aussi dans le sens d'une exclusion symbolique. La mort qui clôt la pièce est là aussi pour que quelque chose ne puisse pas être dit, même à titre de non-dit. Un bref rappel de l'intrigue ("Plot") : dans un pensionnat de jeunes filles tenu par deux institutrices, une jeune élève ment et témoigne de relations "contre-natures" entre les deux femmes. La vérité enfin se dévoile, mais quelle vérité? Tout finirait bien si l'une des femmes n'avouait pas à l'autre, que la petite fille, en mentant, avait dit la vérité de son désir. Face au silence de celle qui est désormais son objet d'amour, elle s'abolit dans la mort. Il faut alors impliquer le lecteur, et spectateur, dans la scène qui se joue devant lui. A quel affect est-il soumis? Tout d'abord au même questionnement que la jeune élève : mais qu'est-ce que ces deux femmes font ensemble? Quel sens donné à cette relation où il n'y a rien à voir? Cache-t-elle un désir non-accomplé, et donc un désir qui s'actualise dans le non-accomplissement de l'acte? Ou, une absence de désir, tout simplement? Question légitime, s'il en est, c'est-à-dire tout à fait oedipienne, adressée simplement à un couple de deux femmes. En ce sens, il faut bien le dire, la jeune fille ne ment aucunement, elle fabule tout naturellement. Or

cette question oedipienne rencontre à un point précis son interdiction. Si, dans la logique immanente du récit, l'aveu du désir ne peut être suivi que de la mort, la raison en est que la survie du corps désirant ferait de l'absence de rapport entre les deux femmes la négation d'un rapport homosexuel qu'elles auraient choisi de ne pas avoir. Du coup, le rapport homosexuel serait reconnu à titre de relation problématique, et ce, non seulement au sein du récit, mais pour le spectateur qui serait amené à reconnaître la possibilité du rapport homosexuel. La relation entre les deux femmes serait constituée sur fond de cette possibilité. Mais la relation entre les deux femmes ne peut supporter que la négation, ou la possibilité, aient un sens homosexuel. La mort a désormais un tout autre effet. Elle est la symbolisation du passage à l'acte du désir, elle tient lieu de rapport sexuel, et restaure ainsi au rapport homosexuel sa positivité. Mais ce faisant, c'est la relation homosexuelle qui est exclue, au profit d'une identité homosexuelle qui recouvre à la fois le désir et le désir de passer à l'acte. La contingence même du désir est niée, et avec elle, le désir est ramené à une nécessité. Là est la perversion de l'invention de l'"homosexuel". L'attribution de l'homosexualité à une identité du soi a comme conséquence de nier la relation homosexuelle. L'homosexuel est soit privé de toute relation, soit impliqué nécessairement dans toutes les relations que son désir lui impose. La différence du désir homosexuel et de la relation homosexuelle n'est plus reconnue.

La virginité de la "La Fille aux yeux d'or" de Balzac. ou un tout autre sens de la négation

L'efficience de la politique homophobe peut trouver son explicitation par l'absurde dans une nouvelle de Balzac où le rapport homosexuel intervient dans des termes radicalement différents : La Fille aux yeux d'or. Nous sommes en 1834-1835, années de la publication des différents chapitres de ce récit. La notion d'une identité homosexuelle en est absente, alors même que le rapport (homo)-sexuel y est en question. Et, il l'est avec toute l'efficacité que donne la probléma-

tique de la négation. Une femme est vierge, oui, mais de quoi au juste? De quelle initiation sexuelle est-elle en attente? De toute, ou seulement de celle que l'homme peut lui apporter? La "Fille aux yeux d'or" est vierge, mais d'une virginité étonnante.

Mais, chose étrange! si la Fille aux yeux d'or, était vierge, elle n'était certes pas innocente.¹⁹

Henri de Marsay, le beau jeune homme à la "peau de jeune fille" qui l'a conquise, se devra d'élucider le mystère, en reconstituant l'histoire manquante.

Il put alors lire dans cette page si brillante d'effet, en deviner le sens caché. L'innocence purement physique de Paquita, l'étonnement de sa joie, quelques mots d'abord obscurs et maintenant clairs, échappés au milieu de la joie, tout lui prouva qu'il avait posé pour une autre personne.

(331)

Cette autre personne étant une femme, la page blanche de la virginité fait désormais partie d'une tout autre histoire. La narration de La Fille aux yeux d'or se déploie entre deux histoires hétérogènes qui se croisent sur l'équivoque de la virginité. La virginité comme négation s'ouvre alors sur une altérité dont les termes ne sont pas ceux d'une différence entre rapport hétérosexuel et rapport homosexuel, mais entre le masculin et le féminin. Lorsque le jeune homme confronte enfin sa rivale, il fait face à ceci :

Quant il en ouvrit la porte, il eut le frisson volontaire que cause à l'homme le plus déterminé la vue du sang répandu. Le spectacle qui s'offrit à ses regards eut d'ailleurs pour lui plus d'une cause d'étonnement. La marquise était femme : elle avait calculé sa vengeance avec cette perfection de perfidie qui distingue les animaux faibles. (345, c'est moi qui souligne)

19. Honoré de Balzac, La Fille aux yeux d'or, Paris : Gallimard, coll. "Folio", 1976, p.322.

Sa rivale est donc "femme". L'homosexualité est ainsi rabattue symboliquement sur la différence sexuelle. Et c'est la féminité qui est le lieu de l'altérité rencontrée, d'abord dans la virginité ("la vue du sang répandu") et sa polysémie toute féminine, puis dans le désir de la femme révélé à l'occasion de la passion homosexuelle. La rencontre du féminin comme altérité est dramatisée par Balzac grâce à un artifice du récit qui donne aux deux rivaux le même père, et qui, du même coup, identifie totalement les deux rapports amoureux dont la Fille aux yeux d'or fut l'objet. Ne reste alors comme altérité que la différence sexuelle sous laquelle s'expriment toutes les sexualités. Il n'y a pas lieu alors de parler de déni du rapport homosexuel, tout simplement parce que la différence homo\hétérosexualité n'est pas en question. Toutes relations symboliques qui se constituent sur le sexuel s'articulent sur les pôles de la différence sexuelle.

L'apparition de l'identité homosexuelle a ainsi comme effet déterminant un déplacement de l'altérité : l'homosexualité est désormais une altérité. C'est pourquoi il n'y a plus de symbolisation possible du rapport sexuel, de tout rapport sexuel, sans une détermination de la différence homo\hétéro et un positionnement au sein de cette différence. Nier le rapport homosexuel, l'ostraciser du symbolique prend sens alors comme configuration de toutes relations symboliques. Dans cette configuration se lit désormais la contingence du symbolique, l'efficiencia de la politique homophobe.

Les limites du symbolisable.

"Et pourtant on baise..." C'est en ces termes qu'il faut poursuivre. Interdit de symbolisation, le rapport homosexuel n'en existe pas moins. Les effets de l'interdit seront alors de l'ordre de la dénégation, ou du rejet (forclusion) provoquant toutes sortes de distorsions dans les relations. Ce sont ces effets que l'on identifie dans les clivages symboliques. L'écriture de Duras en est exemplaire, dans la mesure où elle se situe très exactement au niveau des relations entre femmes. Elle est traversée par des désirs homosexuels qui cherchent les voies

d'accès à la jouissance de l'autre femme. Mais la quête a lieu dans une situation où une voie possible est à priori exclue, celle qui passe par le rapport sexuel. Interdit de symbolisation, le rapport homosexuel ne peut même pas être envisagé comme voie d'accès à la jouissance de l'autre. Aucune décision à son sujet ne peut être prise. A quoi bon! Quand bien même on passerait à l'acte, on n'aurait accès à rien! Il est bien certain que le rapport homosexuel n'est pas désirable pour tous. Mais, refuser une telle voie, et ne même pas en avoir l'option sont deux choses absolument différentes. Dans le premier cas, on reconnaît le rapport homosexuel comme médiation possible, mais on en choisit une autre (langage, écriture, amitié, institution) pour constituer la relation à l'intérieur de laquelle les désirs homosexuels s'actualiseront. Dans le second, par contre, toute la relation se construit sur la nécessité de maintenir l'exclusion. Il faut alors non seulement trouver d'autres voies à l'actualisation du désir homosexuel, mais surtout donner à ces voies une forme nécessaire de façon à ce que le rapport homosexuel reste bien occulté. Toute la dimension contingente, et donc désirante, des relations est alors réprimée. Et la fonction des médiations est d'être à la fois ouverture et fermeture à l'autre.

L'écriture de Duras n'est pas homophobe, mais elle est traversée par le clivage symbolique de l'homophobie. Là est sa force, créer de nouvelles voies, de nouvelles relations entre femmes en contournant l'interdit posé par l'homophobie. Là aussi est son désespoir, car son écriture maintient et renforce l'interdit. Ainsi, La maladie de la mort met en scène une voix féminine désirante et un corps féminin qui lui est offert, mais l'accès de l'une à l'autre n'est possible que par la médiation de ce dispositif d'écriture de la virginité de l'homme. Une médiation qui joue trop bien son rôle, car ce qu'elle autorise d'un côté, elle l'interdit de l'autre, rendant définitivement non-symbolisable une relation féminine se médiatiserait à même le rapport sexuel, à savoir dans la décision d'avoir ou ne pas avoir de rapport homosexuel. Elle interdit aussi, du même coup, la reconnaissance du sexe de la femme qui désire, puisque la relation par laquelle l'autre femme pourrait lui renvoyer une telle reconnaissance fait défaut.

L'interdit de symbolisation du rapport homosexuel affecte nécessairement l'ensemble des relations possibles, dans la mesure où l'homosexualité devient l'altérité sur laquelle se déterminent les limites du Symbolique. Du coup, l'interdit d'inceste se trouve décentré. Car, qu'est-ce que l'inceste à la mère si ce n'est la non-symbolisation de tout rapport sexuel à la mère? L'homophobie rend ainsi méconnaissable la singularité du rapport mère-fille. L'autre femme est toujours perçue comme l'Autre femme, la mère. La négation du rapport sexuel devient constitutive de toute relation à l'autre femme, que ce soit la mère ou une autre femme. Et paradoxalement, le lien homosexuel à la mère se trouve renforcé. La relation mère-fille étant symbolisée malgré tout par l'interdit d'inceste, elle devient la seule relation homosexuelle à l'intérieur de laquelle le désir homosexuel peut être reconnu d'une femme à l'autre. Entre toutes autres femmes que la mère et la fille, la reconnaissance passe nécessairement par une décision sur le rapport sexuel. Et voilà comment la mère devient le seul objet de désir homosexuel possible. Il en est bien ainsi dans La maladie de la mort, et dans tant d'autres textes de Marguerite Duras.

L'homosexualité de la mère

On ne sauvera pas Duras et son écriture. Laissons la suivre les voies de son désir, voies de l'espoir que l'écriture lui donne. Laissons aussi chaque lecteur décider quelle part de plaisir il prendra à la lecture. Il y a des enjeux plus déterminants, ceux de la genèse et des effets de l'homophobie. Il faut noter tout d'abord que l'analyse performative de La maladie de la mort rend justice aux intuitions de Freud contre ce qui s'écrit sur le rapport mère-fille dans l'héritage de Lacan et de Kristeva. Ce rapport n'est pas d'abord et avant tout une question d'amour, d'identité et d'identification, mais de sexualité, de jouissance et de castration.

Le résultat que Duras retire de son écriture se mesure aux concepts freudiens²⁰. En tant que femme qui ne peut pas avoir de vis-à-vis féminin et à laquelle aucune ne peut attribuer le désir homosexuel qu'elle réalise pourtant, elle se pose en incastrable. Et c'est de cette position imaginaire phallique, – "je suis toute-puissante, parce qu'invisible" –, qu'elle entend accomplir sans rien perdre ses désirs homosexuels. Elle est en fait dans la position de la petite fille phallique qui attribue à sa masturbation le pouvoir illimité de jouir de son objet de désir, la mère. Et la mère est bien là dans le texte, c'est "Elle". La main qui caresse le sexe, le sexe de la mère, est donc aussi la main de Duras sur son propre sexe, au moment où elle jouit, par l'homme interposé, de la mère. "C'est là qu'elle caresse". L'intuition de Freud est alors que la jouissance de la phase phallique va de pair avec le fantasme de la mère comme phallique, la différence de mère à la fille étant réduite à une différence d'autorité, l'autorité de castrer. Il faut reconnaître alors, contre Freud qui reste pris, avec son "envie du pénis" dans la théorie d'une castration féminine quasi-naturelle, que la castration de la mère est une seule et même chose que la symbolisation de la castration par la fille. Et là nous sommes en plein Duras. Car, "Elle", la mère comme femme est bien phallique, elle ne semble avoir besoin d'aucun désir propre, pour jouir, et ses limites sont inassignables. Pourtant, Duras écrit, elle génère de l'Autre, la symbolisation de sa castration, de son propre sexe est bien l'enjeu de l'écriture. Elle veut la reconnaissance de son sexe et la castration de sa mère. Elle obtient les deux, comme on l'a vu, mais à l'aide cet homme (dont on ne peut dire qu'il ne soit pas homosexuel) qui la sauve. Mais, les obstacles rencontrés en disent long sur la politique de la sexualité.

Il apparaît clairement que la castration de la mère, – "tu es une femme" –, ne peut se faire sans un questionnement sur son homosexualité. Non pas sur son

20. Je songe surtout aux textes de Freud sur la sexualité féminine. 1931 : Sur la sexualité féminine, trad, in La vie sexuelle, Paris : P.U.F., 1969. Et, 1932-33 : "XXXIIIe Conférence : la féminité", Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse, Paris : Gallimard, 1984.

désir homosexuel, mais sur sa position à l'égard de la relation homosexuelle. Reconnaître sa mère comme femme, c'est la positionner parmi les autres femmes dans ce qu'elle a de singulier. A cette fin, il faut se demander sur quel mode la mère a accès à la jouissance des autres femmes, quelle décision elle prend, consciemment ou inconsciemment, sur la façon dont son sexe sera reconnu par une autre femme. La relation homosexuelle ne recouvre rien d'autre que cette question. Si, au contraire, la question n'est pas posée, et qu'on en reste au désir, alors se maintiendra intact, le fantasme de la petite fille phallique qui se croit le seul objet du désir homosexuel de la mère, dans la seule relation homosexuelle que la mère peut avoir. La répression de la question homosexuelle maintient donc la fille dans le fantasme d'être le phallus de sa mère.

La reconnaissance de la question homosexuelle et de son occultation ouvre la voie à une compréhension toute nouvelle de la relation à la mère. Il apparaît désormais que la relation se constitue sur un troisième terme, toujours présent, mais à titre de nié. Il s'agit de l'autre femme, la troisième, et la genèse de la relation exclusive mère-fille s'est faite sur son expulsion. La troisième alors est non seulement celle qui permet de questionner l'identité féminine de la mère, mais encore celle qui permet véritablement de remettre la mère en circulation. Une des forces d'une anthropologie politique axée sur les structures ternaires est qu'elle permet de faire pivoter les triades sur leurs axes, et de déplacer ainsi la médiation. La troisième femme, une fois révélée, médiatise la relation mère-fille, et fait apparaître la mère comme médiation occulte entre la fille et les autres femmes. Le pouvoir de la mère vient aussi de ce qu'elle contrôle les relations homosexuelles de la fille. L'homophobie au féminin serait liée à la constitution du pouvoir maternel. Comprendre et déconstruire ce pouvoir devient donc possible²¹.

21. Il est à noter que la question de l'homosexualité de la mère revêt la même importance pour le fils que pour la fille. Les analystes ne cessent de répéter que la sortie de l'oedipe n'est possible que si le fils reconnaît sa mère comme femme. Mais comment donc la reconnaître comme femme si on ne peut pas questionner sa position en regard des autres femmes, parce que la force de l'homophobie nous en empêche, en traçant là, dans l'homosexualité de la mère,

La relation à la mère est ainsi ternaire, avant même que le père ne fasse son apparition. Elle est ternaire, parce que la mère est femme, et comme femme se positionne nécessairement au sein des relations homosexuelles. Quand bien même elle choisit sa fille comme sa seule relation homosexuelle, son choix marque la présence de l'autre femme en tant qu'exclue. Une brèche s'ouvre désormais dans la politique du Symbolique. On a toujours interrogé la violence et la légitimité du côté du père. Rien de plus aisé et naturel. L'existence du père étant une contingence, seule sa légitimité le fonde comme père. L'existence de la mère par contre n'est pas une contingence. Qu'à cela ne tienne, la relation à la mère n'en est pas moins construite, elle a donc sa dimension contingente. La question de la médiation la révèle. Sa contingence tient aux modes par laquelle elle agit sur le tiers. Problématiser la médiation, et aussitôt l'efficiencia du Symbolique apparaît. Dans la période et les textes étudiés ici, la force du Symbolique est l'homophobie. Il ne faut pas comprendre alors l'homophobie comme un effet de structure, mais comme un agir, c'est par la politique homophobe qu'un certain ordre symbolique s'institue, ou cherche à s'instituer. Et cette force politique est liée, comme effet et comme but, à la constitution d'une relation très particulière à la mère, que j'appellerais la mère blanche²².

les limites de l'abjection, les limites de la symbolisation du corps et de la jouissance maternels. Et aura beau voir dans le père la contingence du désir de la mère, de ce désir, on ne verra qu'un seul aspect.

22. J'appelle ainsi la relation à la mère dans les textes de Duras, en reconnaissance à Toni Morrison qui m'a permis d'en comprendre la spécificité. Lorsque la mère est noire, il est beaucoup plus difficile à la fille d'occulter les relations aux autres femmes dont le corps maternel est le lieu, la couleur de la mère rappelant qu'elle est femme parmi les femmes. La littérature de Toni Morrison met ainsi en oeuvre une dialectique très particulière du singulier et collectif autour du corps noir, très différente de la littérature tout à fait "blanche" et parfois même coloniale de Marguerite Duras.

La mère blanche

La radicalité des textes de Duras est d'avoir posé d'emblée la non-pertinence de la question du père. Ils donnent accès alors à un questionnement sur la relation maternelle. Un texte comme La maladie de la mort permet de lier l'homophobie comme clivage symbolique à la construction de la mère blanche. La mère blanche est la mère sans particularité, dont l'unicité n'est pas relationnelle, – "c'est ma mère" –, mais identitaire, elle est unique parce qu'elle est la mère. La mère blanche est alors la relation qui se constituera sur cette unicité non-relationnelle, dans l'annihilation de toutes autres femmes et de toutes les relations possibles que la mère comme femme pourrait avoir aux autres femmes.

La femme dans La maladie de la mort est une mère blanche, son aspect générique est lié à un effacement de ses singularités ("cette peau nue" (8), le corps "lisse" (21). Elle n'a d'unique que d'être la seule femme là, à ce moment-là. Son sexe alors n'a rien non plus de singulier, il est sans désir propre. Il est le sexe noir ("la nuit noire" (53)) de la mère blanche. La seule altérité, la seule différence qui traverse le corps de la mère, c'est son propre sexe. Cette altérité de son sexe fait alors autorité sur les limites du symbolisable, et semble bien ne pas permettre d'elle-même une symbolisation de relations "entre" femmes, puisque son propre sexe féminin ne génère de lui-même aucune différence. La mère blanche est aussi cette mère évoquée si souvent dans les théories psychanalytiques actuelles et dans la critique durasienne, – dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle est amoureuse de Duras –, cette mère dont on ne réussit pas à faire le deuil, et qui provoque tristesse, dépression, mélancolie. Je soutiendrai, bien plutôt, que la question du deuil prend cette forme indépassable, seulement si la mère comme femme a été déjà désexualisée par l'interdiction de la confronter à l'homosexualité.

Mais la mère blanche est une construction politique qui ne se maintient qu'au prix d'une violence immanente. Il faut interdire, renvoyer dans l'inassimilable tout ce qui pourrait la menacer, et notamment ce qui relève de sa genèse. La

position de la mère blanche est en fait interrelationnelle, mais le tiers est invisible, ce sont les autres femmes exclues. Elle n'assure sa légitimité qu'au prix de cette exclusion, et de toute une construction duelle des rapports qui légitime et occulte cette exclusion.

L'écriture de La maladie de la mort, avec ses réussites et ses échecs, donne la clé de la plupart des grands textes de Duras, notamment ceux qui portent sur le désir et la mélancolie féminines, Le ravisement de Lol V. Stein (1964) et Le Vice-Consul (1966). On y retrouve les mêmes relations et médiations. La figure de l'homme "dont on ne peut pas dire qu'il n'est pas homosexuel" y apparaît sous la forme de narrateurs-amants, qui sont tout autant de faux narrateurs que de faux amants. En tant que narrateurs, ils ne savent souvent pas l'essentiel, et en tant qu'amants, ils ont assez peu de désir pour la femme. Ils sont en fait des relais, dans la relation sexuelle et la relation d'écriture, entre l'autorité féminine toute puissante qu'est l'auteur et la jouissance féminine avec laquelle elle cherche à se mettre, et à nous mettre, nous lecteurs, en relation. Une lecture performative mettrait en évidence ces relais qui sont en fait des lieux de passage du texte dans sa circulation. Il faudrait relire ces textes en partant de l'hypothèse qu'ils sont écrits dans une situation où l'homophobie fait nécessairement partie de ses conditions de production. Ainsi, la tristesse d'une Lol V. Stein, dans Le ravisement de Lol V. Stein, se comprend aisément si l'on met en rapport son désir homosexuel et l'impossibilité où elle est de le faire reconnaître. Elle ne peut ni trouver les mots de son désir, ni en faire le deuil, parce qu'elle n'en a jamais reconnu l'existence. L'autre femme lui est à priori inaccessible, alors elle n'en désire rien, ou tout, ce qui revient au même. Il faudrait relire de même tout ce qui se dit sur le deuil de la mère, deuil impossible et refusé par les femmes de Duras. Comment faire le deuil de la mère, là où toutes autres relations homosexuelles restent impossibles à penser, comment détruire le privilège de la mère comme seule relation homosexuelle possible?

Si Duras cherche encore à se libérer de l'emprise de l'homophobie, dans la critique durasienne, par contre, la non-reconnaissance de l'homophobie qui

traverse son écriture a pour effet d'inscrire l'homophobie dans la théorie même. Le meilleur exemple en est Julia Kristeva. Dans son commentaire de Duras, à la fin de Soleil noir, Kristeva définit l'espace entre deux femmes que l'"on peut appeler lourdement une homosexualité féminine" (262) sans faire la différence entre le désir homosexuel et la relation homosexuelle, c'est-à-dire le désir et le désir de faire reconnaître son désir. Or l'abolition de cette différence signifie rien de moins que la négation symbolique du rapport homosexuel. Du coup, l'homosexualité est identifiée comme un lieu de narcissisme et de dépression, un lieu impossible à occuper. Kristeva confond alors le désir homosexuel comme identification au même et le désir de relation homosexuelle comme reconnaissance de l'autre. Or il s'avère que le désir homosexuel se rabat sur l'identification seulement là où la seconde voie est impossible. Car, même lorsque le rapport homosexuel est non-désiré, la simple décision de ne pas le désirer suffit à médiatiser la relation et à briser le face à face narcissique²³. Kristeva rejoint ici la politique homophobe dans ses manifestations les plus courantes, notamment cinématographiques (par exemple les Biches de Claude Chabrol, ou bien des productions américaines, telle que Single White Female). La figure de la femme homosexuelle meurtrière est caractéristique de cette confusion entre le désir comme identification et le désir comme désir de la jouissance de l'autre. L'"homosexuelle" meurtrière manifeste son désir en tuant son objet pour s'identifier à elle. Ah oui! Pourquoi ne pas tout simplement lui faire des avances? Un simple refus suffirait à imposer à la "folle" sa limite, – sa castration, disent les psychanalystes – et à briser toute identification psychotique à l'autre femme dont la sexualité serait reconnue. Mais le scénario homophobe répond à une toute

23. Déjà Judith Butler avait mis en évidence les limites politiques de la théorie de Kristeva dans Gender Trouble et son homophobie explicite, en relevant que l'homosexualité féminine, était pour elle, le lieu de l'inintelligible, de la psychose et de la non-médiation (86, 87). Butler attribue ce jugement de Kristeva à sa volonté de protéger le patriarcat comme seule forme légitime d'échange symbolique. Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York & London : Routledge, 1990.

autre logique, celle du déni de la possibilité même du rapport homosexuel. Le meurtre est là pour montrer que l'"homosexuelle" ne peut rien faire d'autre que tuer, parce que tout autre rapport est à priori impossible.

Survivre à l'homophobie

L'homophobie est donc une politique, une politique du Symbolique qui vise à interdire la symbolisation de la relation homosexuelle, concrètement à faire en sorte que le rapport homosexuel ne puisse plus être envisagé comme voie d'accès à la jouissance de l'autre. Il s'agit de fermer des voies de telle sorte que la négation du rapport sexuel ne puisse plus être le signe d'un rapport homosexuel absent. Les conséquences de la politique homophobe, là où elle réussit, sont remarquables : la jouissance de l'autre, homme ou femme, n'est plus symbolisable dans le rapport sexuel, pas plus que son propre sexe. Pour symboliser l'une et l'autre, il faudra avoir recours à des médiations aliénantes dans des rapports nécessairement clivés. La politique homophobe affecte de même l'ensemble des rapports possibles à l'autre, redéfinissant les limites du symbolisable. Elle brouille les limites de l'inceste, introduisant une dangereuse confusion entre l'interdit d'inceste et l'interdit de l'homosexualité. Elle renforce enfin les structures oedipiennes en occultant la question de l'homosexualité de la mère. Du côté du père, ses effets sont moins déterminants, tout simplement parce que la relation au père est d'emblée moins exclusive, et que l'homosexualité du père peut être confrontée plus aisément dans les formes sublimées d'homosexualité. Survivre à la politique homophobe exige que l'on reconstruise la relation à l'autre, littéralement que l'on se rende la jouissance de l'autre accessible. Pour cela il faut en resymboliser l'altérité. Là est l'avenir de notre tâche.

Chapitre 3

Intermède méthodologique I.

Survivre au politique

On trouvera à la fin de ce chapitre une bibliographie des textes cités.

La littérature peut-elle survivre au politique? La question est à double face. Y-a-t-il encore un sens à faire de la littérature, là où les conditions mêmes du sens se révèlent politiques? L'exigence du politique, comme devoir éthique du théoricien, ne rend-elle pas tout simplement caduque la littérature? Elle nous a fait certainement perdre notre naïveté. Pourquoi ne pas faire alors de la théorie politique, à la place de la littérature? Mais, pour la littérature, survivre au politique, c'est aussi conserver sa spécificité en regard de l'exigence du politique. Si l'apport des nouvelles études, Études sur la Femme, Études gaies, lesbiennes, "queer", Études culturelles, Études arabes, afro-américaines, etc., est d'avoir rendu incontournable le questionnement politique, le défi aujourd'hui qu'elles représentent est de dépasser la réduction du texte à la manifestation d'une spécificité. Il est tout aussi naïf de lire les textes de Jean Genet comme s'ils ne parlaient pas d'homosexualité qu'il l'est d'en réduire la lecture à ce qu'ils apportent, ou n'apportent pas, construisent ou déconstruisent comme identité. Entre ces deux naïvetés, il y a une troisième voie dont je voudrais proposer les grandes lignes: une théorie politique de la lecture, où l'acte de lire serait la mise en acte d'un enjeu politique inscrit dans l'acte même d'écriture.

Il faut reconnaître le texte littéraire comme un acte. On peut y voir un acte social, politique, anthropologique, performatif, qu'importe, l'essentiel ici est de poser que l'acte d'écriture est antérieur à toutes les déterminations qu'on lui assignera. Il a une événementialité nécessairement problématique, qui peut advenir, comme elle peut toujours ne pas advenir. L'acte est passage. Le texte passe, il passe entre "nos" mains, à nous, lecteurs. Lire un texte est la rencontre d'une altérité qui positionne le lecteur doublement, comme relais de l'auteur et comme relais des autres lecteurs. Même la lecture d'un texte dans le plus grand secret présuppose la possibilité d'un autre lecteur, c'est la marque de l'existence autonome du texte. Le texte passe aussi d'un auteur à un lecteur, l'auteur étant ici celui qui abandonne le texte, qui ainsi le fait passer de son plein gré, ou malgré

lui. La politique du texte n'est pas seulement alors dans ce qu'il dit ou ne dit pas, mais dans ce qu'il produit comme effet, de partage, de non-partage, d'exclusion, d'inclusion, dans ce qu'il pose comme limite au sens, comme conditions de possibilité ou d'impossibilité du dire, dans ce qu'il trace, efface, transgresse ou légitime comme frontière. Pour prendre l'exemple d'une tentation tout à fait légitime en cette époque postmoderne où l'unité de l'expérience humaine est chose du passé, en l'occurrence la référence à une expérience propre (sexuelle ou culturelle) liant le lecteur au texte, je dirais que l'essentiel n'est pas dans l'expérience même, mais dans la frontière qu'elle inscrit. En effet, posséder une expérience privilégiée apporte tout autant un supplément de sens à la lecture qu'une perte. Nul ne peut exclure la possibilité qu'a le texte d'être lu par celui qui ne possède pas cette expérience, cette possibilité appartient au texte de façon intrinsèque. Posséder une expérience privilégiée, c'est perdre le "privilège" de la "virginité". Le texte est donc bien "passage" des frontières, mais en passant, il inscrit les frontières à l'intérieur desquelles le lecteur devra se positionner. Un geste colonisateur de la part du lecteur consisterait à effacer la frontière dans l'acte de lecture, et de revendiquer une position d'omniscience, de connaissance à la fois de l'aveuglement et du savoir, bref de vouloir être à la fois et en même temps des deux côtés de la frontière. Le passage des frontières est le privilège du texte, le revendiquer comme geste théorique, c'est nier la marque de l'écriture. Ainsi le sida est relation, il co-joint même ceux-là qui, par la contingence de leur histoire, sont actuellement séparés (gais, hommes, femmes, sidéens, riches, pauvres, séropositifs, séronégatifs, etc.). Et la littérature du sida qui travaille la relation-sida, selon toutes les modalités de la liberté de l'écriture, garde le droit absolu d'être l'incontournable passeur entre l'auteur, le lecteur, et l'autre lecteur.

A l'exemple d'une expérience privilégiée, on peut adjoindre l'exemple négatif de ce que j'appellerais une ségrégation symbolique, où une frontière est tracée le long d'une exclusion: le racisme, l'homophobie, l'antisémitisme, ou la haine des femmes. Il y a en effet des textes qui se veulent des passages de ces frontières-là, et une lecture adéquate doit reconnaître dans la transmission du texte

l'acte même de passage. Cela signifie très concrètement qu'il ne faut pas avoir en tant que lecteur la naïveté de se croire au-dessus de toute ségrégation symbolique. Au contraire, seul le texte peut nous initier à la teneur de ce qu'il faut dépasser, seul il est en mesure d'être notre passeur. Une ségrégation symbolique détermine le langage en imposant des façons de dire, de nommer entre autres, mais aussi en restreignant les possibilités du langage, au point même de constituer parfois des lieux d'impossibilité, là où plus rien ne peut se dire. Les textes de Proust, Genet, Baldwin, Morrison, etc., sont travaillés par ces limitations dont ils cherchent en même temps à s'affranchir, avec parfois des blessures. Pour les lire dans le respect de cette tension, il faut que la lecture positionne le lecteur dans un lieu qui ne soit pas neutre, mais structuré par une altérité qui est celle-là même que le texte subit. Bref, il doit se définir par rapport à un lecteur homophobe, antisémite, ou raciste, que le texte ne veut plus qu'il soit.

Une théorie politique de la lecture refuse donc que l'espace de la lecture où le texte passe de main en main soit uniforme. Certes, cette uniformité a été défendue historiquement, elle est l'objet du projet des Lumières, sous la forme d'un espace public universel de libre circulation des écrits. Mais, il suffit de relire ici le pamphlet philosophique de Kant sur les Lumières pour s'apercevoir qu'un tel espace public repose en fait sur une différence constitutive entre le privé et le public. La circulation dans l'espace public est délimitée par la possibilité que l'écrit soit lu à l'extérieur de la société des savants et fasse l'objet d'un "usage privé". Tout espace de lecture est donc structuré selon des différences qui ont valeur de lois. Elles déterminent en effet les conditions d'accessibilité au sens du texte, et ont en même temps une portée éthique. Elles définissent les devoirs du lecteur. En effet, nul ne peut être exclu de la destination d'un texte. L'existence même d'un texte fait qu'il pourra toujours passer entre les mains de celui à qui il n'était pas destiné. Un texte de la littérature gaie pourra toujours tomber entre les mains d'une femme, d'un hétérosexuel, d'un fasciste, ou d'un fils. Une telle possibilité fait partie de son autonomie et révèle une éthique de la lecture comme soumission à la différence qu'il institue. Il y va alors de la théorie de la lecture

de montrer comment les conditions d'accès sont à chaque fois différentes et incompatibles dépendamment de la position ici ou là.

Les enjeux et les défis sont désormais clairs. Comment penser le texte comme action politique autonome sur fond d'une différence, elle-même politique, structurante et limitative ? La référence à l'autonomie peut surprendre en ce qu'elle résonne d'une manière "si moderne". C'est pourtant de là qu'il faut repartir, en revendiquant sur un "ton" polémique bien postmoderne, que l'hétéronomie de la littérature ne soit pas un reniement de son autonomie. C'est ce qui s'appelle survivre au politique. Le concept d'autonomie renvoie au geste fondateur de la littérature tel que le pose l'Athenaeum et qui donne à la littérature le pouvoir et la tâche de définir par elle-même ses propres conditions d'existence comme discours spécifique (fragment 116). Il n'y a pas de raison de penser qu'elle ne soit pas en mesure de définir aussi ses conditions politiques d'existence, si ce n'est que les fins politiques, de par leur contingence, ne peuvent jamais tout à fait devenir propres à la littérature. Le devenir infini par lequel la littérature, pour les Romantiques, surmonte l'arbitraire de sa création, s'essouffle devant la pluralité et l'incommensurabilité des fins politiques en cette époque postmoderne. Pourtant, dans la conciliation de l'autonomie et de l'hétéronomie, nous ne sommes pas en manque de concepts. Il y a déjà tout le travail de Jean-François Lyotard autour de la troisième Critique de Kant. Le jugement non-déterminant chez Kant, rappelons-le, est autonome en ce qu'il trouve sa règle par lui-même, et hétéronome en ce que sa règle ne s'applique qu'au cas particulier de son énonciation dont il ne surmonte pas la contingence. C'est sur ce principe-là que Lyotard bâtit sa politique postmoderne. Et c'est aussi à partir de là que l'on peut proposer une théorie politique de la littérature. Ce qui tient lieu d'énonciation du jugement, c'est maintenant l'acte d'écriture par lequel un texte, désormais écrit, a la possibilité de passer entre d'autres mains. Mais cet acte ne se manifeste que là où il se rejoue, au moment où le texte passe effectivement entre d'autres mains. Alors quelque chose aura eu lieu. Et je ne parle pas ici de l'acte de lecture (Wolfgang Iser), mais de ce dont l'acte de lecture résulte. Avoir lieu signifie pour

le texte qu'il se pose en tiers entre des pôles, auteur-lecteur, lecteur-lecteur, auteur-lecteurs. Le passage du texte est un triple décentrement, du texte, de l'auteur et du lecteur. Le jeu se joue alors ainsi. Aucun texte ne peut plus anticiper, – c'est-à-dire totaliser, à la mesure du projet moderne –, les questions politiques auxquelles le lecteur le soumettra. Là est la part active du lecteur. Mais le texte répondra en fonction de ce qu'il déploie comme structuration politique de la réception, étant donné que l'acte mis au jour par la lecture n'est que la répétition de l'acte d'écrire qui a toujours déjà eu lieu comme acte politique spécifique. Il définit les conditions de possibilité à l'intérieur desquelles une question politique sur les fins peut être posée et recevoir une réponse. Bref, on peut bien choisir par où le texte passe (Genet chez les femmes, Genet chez les Gays, Genet en Amérique...), mais jamais ce que le texte produit comme effet du fait de son passage. Comprendre ce qui a eu lieu lorsqu'un texte passe, ce n'est pas décrire les modalités d'un événement, mais s'ouvrir au vide d'un non-lieu. C'est saisir les conditions de possibilité hors desquelles rien n'aura eu lieu. Certes, selon un retournement que la déconstruction derridienne nous a appris à exercer, ces conditions sont la plupart du temps l'envers de ce que le texte dit. Si une écriture est trouée par l'impossibilité d'énoncer un désir d'être (désir de femme chez Duras, ou désir d'une identité nominale dans Passing de Nella Larsen, ou Beloved de Toni Morrison), le lecteur deviendra le seul à pouvoir entendre cette impossibilité comme appel du désir impossible, ou cri du corps non-symbolisé. Il sera alors positionné – s'il a une éthique, bien entendu – dans un lieu indéfini, un point de résistance à la configuration instituée par l'interdit qui a cloisonné l'écriture. C'est pourquoi, on peut dire à la fois que le texte est un acte politique autonome et un acte dont l'effet n'existe à proprement parler que dans la lecture. Du coup, sont aussi caducs les débats opposant la "grande" littérature et la "populaire", l'objet-texte et l'objet-culturel, puisque la spécificité de chaque genre ne se révèle que dans l'après-coup, par les effets spécifiques produits dans le cadre d'enjeux politiques souvent identiques.

La politisation de la théorie littéraire ainsi conçue trouve sa place dans l'ensemble des théories de la lecture. Elle rompt avec la tradition herméneutique issue de Heidegger où la "réception" littéraire, structurée par une différence temporelle, ne permet pas de penser un éclatement radical de l'unité de l'expérience vécue. Le temps comme différence ouvre en effet la possibilité d'une telle unité sur fond de la finitude. Il faut aussi se méfier des approches "pragmatiques", dans la mesure où elles s'évertuent à trouver les règles qui rendent la lecture possibles, alors que le pouvoir politique du texte réside précisément dans un affrontement entre des conditions extérieures de lecture et celles que le texte pose par son existence. Bref, l'acte que constitue le passage du texte est toujours d'un coup en avance par rapport à son contexte politique. C'est pourquoi je n'ai pas introduit encore le concept de performatif sous-jacent dans celui de l'acte d'écriture/lecture, parce qu'il faut, à l'inverse d'une approche pragmatique, penser la performativité littéraire à partir d'un acte qui lui est antérieur, sans quoi on risque de réduire le potentiel de la littérature aux effets essentiellement institutionnels des performatifs. Cette relecture de la performativité qui la met la tête en bas est très proche de ce que Derrida opère depuis quelque temps déjà. Et je nierais pas que le désir de réactualiser un acte d'écriture, antérieur et en rupture, le plus souvent, avec le dit du texte, participe au geste de la déconstruction. Pourtant, il y a ici un "différend" du même ordre que celui qui oppose le postmoderne de Lyotard à la pensée de la déconstruction. Celle-ci reste en son fond politiquement "totalitaire", au sens où déconstruire recouvre la totalité des enjeux et fins politiques, une position que Derrida a réaffirmée récemment dans Force de loi ("La déconstruction est la justice", 35). Il en résulte dans la lecture un paradoxe politiquement lourd de conséquences. La déconstruction est "passages de frontières" (selon le titre du colloque de Cerisy de 1982 autour du travail de Jacques Derrida), et la théorie, s'arroge par-là le privilège du texte dont les effets politiques spécifiques ne sont plus alors reconnus. Au Glas qui fait résonner dans l'homosexualité de Genet l'indécidabilité de toute castration (177, 193), il faut renvoyer en écho la voie/voix homosexuelle qui, par cette castration toujours

retournée, ouvre à la jouissance d'un corps (bien homosexuel, mais "à la Genet") dont l'écriture seule assure l'ouverture.

Il faut désormais s'attacher à ceci: les effets produits dans le passage du texte sont de l'ordre du corps. Non pas que le texte soit un corps – métaphore appauvrissante –, mais le texte fait corps par les relations qu'il crée. Le projet d'une théorie politique de la lecture devient ici proprement excitant. Il trouve sa nouveauté dans son potentiel exploratoire. Il n'est aucunement nécessaire de réduire le passage du texte de main en main, de corps en corps, à des effets topographiques d'espace et de frontières, de dedans et de dehors, de savoir et d'aveuglement. Lorsque le texte passe, il crée des liens privilégiés, ou des liens d'exclusion entre des corps, produisant ainsi, autour de son événementialité des corps communs ou des corps collectifs, que l'on peut parfois nommer, parfois non, en raison de leur nouveauté ou de leur hétérogénéité. La théorie pour penser une telle incorporation par le texte (et du texte dans un corps de lecteurs) est encore à faire, elle s'appuie sur la potentialité, qu'a le texte comme acte, de forcer la confrontation matérielle de ceux qui sont ainsi liés. Reprenant dans la littérature ce dont la philosophie contemporaine a fait son objet dans le travail de réflexion sur la communauté, elle bénéficie en plus de l'immense pouvoir exploratoire de la littérature, en mesure de penser et de faire exister des formes toujours singulières de corps communs. Certaines voies ont été déjà explorées par la littérature – il faudrait que la théorie le reconnaisse. Voici quelques exemples, non pas d'"allégories de la lecture" (Paul De Man), mais de mises en acte de l'écriture par elle-même dans le champ indéfini de sa circulation : l'écriture comme contamination, l'écriture comme rapport sexuel. Le texte est contaminé, la lecture est contamination, et un corps partagé se constitue dans la transmission de la maladie-texte, corps silencieusement subversif, ou ouvertement politique, qui est politique, simplement parce qu'il se met à exister comme corps commun, en marge, ou en opposition aux formes déjà instituées d'incorporation. Ou encore, l'écriture comme rapport sexuel. Alors, le texte est l'actualisation d'un rapport à caractère sexuel. Des corps se rencontrent, révèlent leurs failles et leur

dépendance, le désir se reconnaît, la jouissance passe, et, là encore, un corps commun est créé et devient une entité politique spécifique, agissant sur l'organisation pré-existante de la sexualité. Il en est ainsi du travail de la littérature sur l'inceste ou la transgression, sur les rapports sexuels, différés, en suspens ou impossibles, sur le déplacement des frontières sexuelles de genres et d'identités (Bhabha, Kosofsky Sedgwick), un travail qui révèle son sens seulement là où l'écriture est considérée dans sa performativité. Bien entendu, là où ça ne passe pas, ni le sexe, ni la maladie, là où le lecteur reste impénétrable ("untouchable"), indifférent, ou politiquement immunisé, tout reste en l'état. Mais cette possibilité est constitutive des incorporations, toujours partielles et circonscrites. Dans la théorie politique de la lecture, il ne s'agit pas d'abolir les différences en faveur d'une incorporation universelle ou neutre, mais de repérer les enjeux politiques de leurs déplacements, violations, ou effacements dans sillage du texte. L'incorporation, du corps écrit dans le corps des passeurs-passants, prendra alors autant de formes que les textes voudront bien lui donner.

.....

Bibliographie

Bhabha, H.K., The Location of Culture. London & New York : Routledge, 1994.

Lyotard, J-F., "Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne?", in Le postmoderne expliqué aux enfants. Paris : Galilée, 1988.

De Man, Paul, Allégories de la lecture, Paris : Galilée, 1989.

Derrida, J., Force de loi. Le "fondement mystique de l'autorité". Paris : Galilée, 1994.

- "Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?", Paris : Denoël/Gonthier, 1981.

Foucault, M., Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Paris : Gallimard, 1976.

Fragments de l'Athenaeum, in L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand, éd. P. Lacoue-Labarthe et J-L. Nancy, collaboration A-M. Lang. Paris : Seuil, 1978.

Gadamer, H.G., Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, trad. E. Sacre. Paris : Seuil, 1976

Heidegger, M., Chemins qui ne mènent nulle part, trad. W. Brokmeier. Paris : Gallimard, 1962.

Iser, Wolfgang, Iser, Wolfgang, L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique., Bruxelles : Pierre Mardaga, 1985.

Kant, E., Critique de la faculté de juger, trad. A. Philonenko, Paris : Vrin, 1979.

- "Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières? trad. S. Piobetta, in La philosophie de l'histoire. Paris : Montaigne/Gonthier, 1947.

Kosofsky Sedgwick, E., The Epistemology of the Closet. Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1990.

Chapitre 4

Ex, comme dans "exogamie" et "Coming out"

Où en sommes-nous?

Les années quatre-vingt dix finissantes ont vu passer déjà plusieurs générations d'études sur l'homosexualité. Dans les pays anglo-saxons tout au moins, mais aussi en Allemagne. Il y a eu les études gaies et lesbiennes, surtout axées sur les aspects sociologiques, historiques, et parfois même biologiques de l'homosexualité, et dont l'objet principal était l'identité : son existence, sa non-existence, son origine, biologique et transhistorique (dans l'approche "essentialiste", ou historique et sociale ("constructivisme")). Puis, dès le début de la décennie, des ouvrages comme Gender Trouble de Judith Butler, ou The Epistemology of the Closet de Kosofsky Sedgwick, et tout le mouvement politique et quasi-révolutionnaire de la "Queer Politics", ont déplacé la question de l'identité du côté du désir et du corps, faisant de la lutte contre toute forme de normes leur principale finalité. D'où la récupération du terme "Queer", dont toutes les connotations péjoratives (bizarre, atypique, d'où homosexuel) deviennent désormais positives. Dans les "Queer Theories" universitaires, — le terme "Queer" de la scène politique ayant été repris par la théorie —, on a vu réapparaître la pensée politique française, Roland Barthes et toute sa réflexion sur la différence sexuelle et le "plaisir du texte", mais aussi Deleuze, et bien sûr Foucault. Le présent travail, le mien, prend acte de cette histoire politique et théorique et voudrait renvoyer dos à dos les deux mouvements. Le déplacement méthodologique de la question identitaire à la celle de la relation rend secondaire la déconstruction des identités et des normes proposées par la théorie "Queer". Il s'agit plutôt de savoir ce que l'identité, ou l'absence d'identité, a comme effet sur les relations. Il faut prendre l'identité pour ce qu'elle est, une contingence, seules les relations expriment des nécessités qui autorisent ou interdisent la jouissance, ou la survie. On a vu comme l'invention de l'"homosexuel" a engendré une politique homophobe où l'homosexualité devient l'altérité sur laquelle se décident les limites du symbolisable, et la relation homosexuelle s'en trouve niée dans son existence même, selon des modalités qui vont du simple déni, à l'exclusion du

symbolique. Mais, historiquement, des mouvements de résistance apparaissent très tôt, presque contemporains des discours médico-légaux et visent à libérer la différence homo/hétérosexualité de la volonté d'"identification", au sens policier et criminel. On peut mentionner Oscar Wilde lui-même, victime d'un procès d'identification, dont l'oeuvre est une tentative de développer une pensée du visible autorisant à la fois une visibilité du désir homosexuel et sa fuite devant les identifications objectives¹. De même, dès les années vingt, durant la République de Weimar, surgit un mouvement politique de légalisation de l'homosexualité. Notre stratégie face à ces projets de résistance sera la même que face aux discours homophobes : repérer les déterminations du discours au sein de la relation, montrer que l'identité est toujours un phénomène de surface dont le sens et les effets réels sont à chercher dans le déplacement qu'elle opère dans les rapports possibles aux autres.

De fait, la dimension relationnelle est indirectement présente dans les politiques gaies et lesbiennes. Le concept même d'identité utilisé par les anglo-saxons renvoie à une dimension toujours déjà collective. Dissocier la relation des notions problématiques d'identité collective a été un des acquis du tournant épistémologique des années quatre vingt dix². Les deux textes cités de Butler et de Sedgwick n'avaient pas seulement pour but de libérer l'identité homosexuelle de toute référence fixe, mais surtout de lui assigner une efficience politique propre. Ainsi, Butler faisait de l'identité une "performance" ("a performance") au sens d'une monstration, d'une mise en scène créative de soi, et Sedgwick un "performatif" au sens d'Austin, c'est-à-dire un acte par lequel je redéfinit ma position ce que je suis comme autre pour l'autre. Ainsi, l'affirmation identitaire

1. Moe Meyer, "Under the Sign of Wilde. An archeology of Posing", in The Politics and Poetics of Camp, Moe Meyer, éd., London & New York : Routledge, 1994.

2. Le texte déjà cité de Elspeth Probyn Outside Belonging est une bonne synthèse de ce tournant dans la mesure où il est guidé par le projet de ramener l'identité à un pur lien d'appartenance ("Belonging") sans autre détermination que le désir d'appartenir.

– "je suis gai" – déplace et redéfinit le rapport visibilité\invisibilité, singulier\collectif, privé\public. Pour n'en donner qu'un exemple : loin d'être un dévoilement, elle libère souvent du regard de l'autre, en permettant d'échapper à l'herméneutique du soupçon. Plaçant l'identité sur la place publique, elle ramène la sexualité et la jouissance dans le privé, en dissociant la singularité du corps jouissant de l'identité générique. Mais qu'en est-il de l'Autre? Qu'est-ce que l'affirmation identitaire permet ou ne permet pas au sein de la relation homosexuelle? Il serait naïf de croire qu'elle est toujours un choix personnel, elle est parfois une nécessité de survie. Il faut donc s'interroger sur ses conditions de réussite ou d'échec, bref ce qu'elle peut nous coûter, et nous apporter, à nous, à notre corps et à notre désir. Tous les concepts développés, d'altérité, de relation, et de clivages symboliques seront réinvestis ici pour comprendre le sens et l'effet de l'affirmation identitaire, que les anglo-saxons nomment très justement le "Coming out".

"Coming out" : sortir de... l'invisibilité, de la peur, de l'enfermement (the "closet", littéralement le "placard"), du soupçon, etc. Le "Coming out" est un acte, non seulement personnel et social, mais aussi littéraire. Or, en littérature, il constitue un acte équivoque. On peut raconter une histoire de "Coming out", l'histoire d'un personnage qui révèle à lui-même et aux autres sa sexualité. On peut même dire que tout "Coming out" est toujours une histoire, on fait de soi un personnage, avec un passé, des motivations, un projet. On peut dire alors aussi qu'en littérature toute histoire de "Coming out" amène un questionnement sur la narration. Pourquoi cette histoire est-elle racontée? Dit-elle quelque chose de l'auteur, de son désir, et de ses motivations? Il y a ainsi des "Coming out" avortés, tel celui de Marcel Proust qui, dans La recherche du temps perdu, dévoile son désir tout en l'attribuant à des personnages autres que le narrateur³. Des "Coming out" à retardement comme celui de Forster avec la publication posthume de Maurice cinquante six ans après sa rédaction. Quoi qu'il en soit, les "Coming out stories" impliquent toujours le lecteur dans ses multiples positions

3. Eve Kosofsky Sedgwick, The Epistemology of the Closet, pp.242, 248.

et ne trouvent véritablement leurs conditions de lecture que dans leur circulation à travers les frontières qu'elles posent et qu'elles passent. Là aussi rencontrent-elles leurs limites d'efficience, leur rencontre de l'altérité.

Peut-on en finir avec l'identité?

L'utopie de la politique "Queer" est d'en finir avec l'identité et de ne plus parler que du désir dans sa singularité. Mais, il semblerait bien que nous n'en sommes pas là, à moins de nier totalement le pouvoir de l'homophobie. L'analyse de l'homophobie révèle la nécessité de faire la différence entre le désir homosexuel et la relation homosexuelle. La différence se joue dans le désir d'actualiser son désir, et les modalités de cette actualisation. La reconnaissance symbolique touche dans les deux cas à des enjeux radicalement divergents. Le désir homosexuel concerne la constitution de l'identité sexuelle, homme\ femme, masculin\féminin. Le désir, ou le non-désir, du rapport homosexuel implique la reconnaissance de la relation homosexuelle et la position au sein de cette relation. L'affirmation d'une identité homosexuelle est alors un des moyens par lesquels la différence entre désir et relation est revendiquée et déterminée. Lorsqu'un sujet pose l'homosexualité comme une des ses possibilités, – à l'inverse donc du discours médico-légal qui la pose toujours comme un attribut –, il oblige l'autre, le vis-à-vis, à reconnaître la possibilité d'une relation homosexuelle médiatisée par l'alternative du rapport/non-rapport sexuel. Une médiation nouvelle et légitime est donc introduite qui modifie la configuration de tous les rapports possibles.

Une lecture attentive de Freud fournit déjà les termes du questionnement, quand bien même il n'en fournit pas la solution. Repartons du texte "officiel" de la deuxième topique qui en résume toutes les caractéristiques, le Moi et le Ça de 1923. Là, il nous est dit que la "bisexualité originelle de l'enfant" se fonde au Complexe d'Oedipe qui prend alors dans sa forme "complète", une "forme

double, à la fois négative et positive"⁴. La forme positive reprend la première élaboration par Freud du Complexe. Elle consiste dans l'identification au parent de même sexe et une relation amoureuse qui prend pour objet le parent de l'autre sexe. La forme négative, maintenant, est la reconnaissance par Freud que l'identification est aussi une relation amoureuse. Ainsi, le fils

se comporte en même temps comme une petite fille, en observant une attitude toute de tendresse féminine à l'égard du père et une attitude correspondante d'hostilité jalouse à l'égard de la mère. (202)

Quand on lit quelques pages plus loin que la "passion pour le père" contient le "germe d'où sont nées toutes les religions" (206) et les institutions, on saisit l'importance du Complexe d'Oedipe négatif. Pourtant, la suite du Moi et du Ça surprend et déçoit. Elle porte sur le développement de l'identité du sujet, laissant de côté la question de la relation entrevue et impliquée par la référence aux institutions humaines. Freud traite essentiellement de la façon dont les relations oedipiennes vont être intériorisées. Cela donne lieu à des remarques assez malheureuses sur l'homosexualité que l'on retrouve déjà dans ce texte de 1920, "Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine", et où Freud essaye de rendre compte de l'homosexualité par des intériorisations atypiques des identifications oedipiennes. Le problème ici ne tient pas seulement aux préjugés idéologiques (identification masculine de la femme homosexuelle, identification à la mère chez l'homme homosexuel), mais aussi à la méthode. Car, l'homosexualité du Complexe d'Oedipe est relationnelle. Le désir s'y actualise à travers la constitution d'une relation amoureuse. Celle-ci reste bien entendu oedipienne, prise dans la structure nécessairement ternaire de l'Oedipe. Elle se médiatise donc à travers l'autre pôle sur lequel la différence sexuelle et l'interdit se mettent en place. Mais l'avenir du Complexe d'Oedipe se joue dans le déplacement de la médiation. Si, comme Freud lui-même le reconnaît, le Complexe d'Oedipe connaît une

4. Freud, "Le Moi et le Ça", in Essais de psychanalyse, Paris : Payot, 1971, p.202.

renaissance au moment de la puberté⁵, c'est parce que le sujet oedipien doit redéfinir sa position pour intégrer la possibilité d'une médiation nouvelle à l'autre, celle que le rapport sexuel pose. A défaut de poser la question de la médiation, on est pris à faire des médiations oedipiennes un destin. C'est ainsi que l'on peut rendre raison à la fois des aveuglements de Freud et de son extrême lucidité. Extrême lucidité dès qu'il s'agit de comprendre l'homosexualité, surtout masculine, sur laquelle les institutions sont construites. Cette homosexualité sociale, (amitiés viriles, armées, club, organisations politiques, religions, etc...) que Kosofsky Sedgwick, appelle "homosocialité", reproduit en effet la structure des médiations oedipiennes. Elle s'articule sur une figure d'autorité inaccessible, – inaccessible hors de ses médiations légitimes –, visible ou invisible, objet d'un forte passion, et une misogynie qui assure l'exclusivité du partage du plaisir entre hommes tout en le médiatisant. Mais toute médiation est problématique, et à défaut de le voir, Freud s'aveugle dès qu'un déplacement de la médiation redéfinit la relation hors des limites oedipienne.

La problématisation de la médiation est déjà l'objet du travail de Sedgwick, bien qu'il reste centré sur l'"homosocialité". A partir d'une approche historique Sedgwick inscrit Freud dans un courant qui le précède largement, montrant que la théorie freudienne appartient à un système paradigmatique qui comprend l'homosexualité selon le double axe contradictoire d'une position "minoritaire" et d'une position "universaliste". Cette dernière renvoie à la position freudienne sur la bisexualité et voit l'homosexualité inscrite en tout homme ("Notre libido à tous hésite normalement la vie durant entre l'objet masculin et l'objet féminin"⁶). On la retrouve fréquemment dans la littérature à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. L'autre position, plus explicitement homophobe, fait de l'"homosexuel" l'"autre", celui qui n'est que cela, et qui n'est pas comme

5. Freud, "Les transformations de la puberté", in Trois essais sur la théorie de la sexualité, Paris : Gallimard, 1985.

6. Freud, "Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine", in Névrose, psychose et perversion, Paris : P.U.F., 1973.

"nous". Or ces deux positions sont contradictoires et la volonté politique de les concilier entraîne tout un ensemble de règles répressives sur le bon comportement, la bonne et la mauvaise homosexualité⁷. L'exemple le plus connu de ce complexe paradigmatique est certes la Recherche du temps perdu où l'homosexualité est à la fois le propre de certains personnages, dont le Baron de Charlus, et un désir qui traverse tout le texte, surtout ses figures principales (Odette, Albertine, Saint-Loup, etc.), et, bien entendu, la voix et le désir du narrateur lui-même. Outre la déconstruction de l'"homosexuel" et ce qui en a légitimé la construction, l'"épistémologie du secret" ("the epistemology of the closet") ouvre la voie à une politisation de la médiation. Car, l'homosocialité apparaît comme un ensemble de médiations qui définissent le mode autorisé d'actualisation des désirs homosexuels, et déconstruire l'homosocialité remet en cause la détermination même de ces médiations, en repositionnant notamment le rapport sexuel dans son pouvoir de médiation.

Trouver sa voie

Or, les médiations ne sont autres que les modalités de l'actualisation du désir au sein de la relation sexualisée à l'autre. La relation homosexuelle se définit dans l'entre-deux entre le désir homosexuel et le désir du passage à l'acte. Elle ne se définit pas dans l'ordre de l'acte même, — je tiens à le préciser —, mais dans ce qu'elle permet, ou limite, comme désir face à l'acte⁸. La relation sexuelle est

7. Robert Schwartzwald donne un très bon exemple de cette politique dans le contexte québécois, "'Symbolic Homosexuality', 'False Femininity', and the Problematics of Identity in Québec", in Fear of a Queer Planet, Michael Warner éd., Minneapolis : University of Minnesota Press, 1993.

8. On sort du même coup la question de la relation sexuelle des limites de ce que la psychanalyse appelle le "choix d'objet" ou "la relation d'objet", se garantissant ainsi contre toute réduction de l'homosexualité à une simple substitution d'un "objet" de désir à un autre. Le concept de choix d'objet que Freud utilise pour faire la "genèse" ("Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité", in Névrose, psychose et perversion,

la voie d'accès à la jouissance de l'autre. Or il s'avère que cette voie se détermine par ses médiations, des médiations qui le plus souvent contrôlent, ou même paradoxalement, bloquent le passage. L'analyse de l'homophobie a montré que la voie d'accès peut parfois être tout bonnement fermée, obligeant le désir à trouver des médiations qui, tout en construisant les conditions d'un rapport sexualisé à l'autre, maintiennent et renforcent la fermeture. De même, les notions d'homosexualité et d'homosexualité oedipienne de Freud montrent comment le passage de la jouissance peut être réglé selon des médiations qui dénie le caractère homosexuel de la relation, en imposant des médiations "légitimement" hétérosexuelles. Ouvrir des voies à l'autre, quand bien même on n'est pas désireux de s'en servir, là est tout l'enjeu politique. Et, c'est précisément ce à quoi le "Coming out" vise.

Le corps filial est positionné sur une frontière, il appartient au corps familial et à toutes les relations d'amour qui s'y tissent, et il est tourné vers le dehors, là où il lui est donné de créer ses propres relations autour de son désir d'avoir ou de ne pas avoir de rapports sexuels. Cette position peut être caractérisée en termes spatiaux, à la frontière entre l'espace endogamique et celui des échanges exogamiques. Dans les familles nucléaires à l'occidentale, cette représentation n'est pas fautive en soi. Mais, elle passe à côté d'une dimension essentielle des institutions humaines : elles sont précisément "instituées" (l'anglais dirait ici "enforced"). Les structures ne sont jamais statiques. Pour en arriver à

p.279) de l'homosexualité est particulièrement malheureux, puisqu'il s'agit d'un concept pseudo-relationnel par lequel on tente de dériver une relation de l'identité d'un sujet. Par contre, il faut rendre justice à Freud dans son analyse des liens entre la paranoïa et l'homosexualité. Contrairement à l'idéologie homophobe, le désir homosexuel, selon Freud, ne conduit à la paranoïa que lorsque les autres "voies" au désir sont barrées (275). Alors, le désir prend la voie d'une identification limite à l'objet aimé qui se manifeste par la projection, généralement sur une tierce personne féminine, des sentiments que l'on a à son égard. Voir aussi "Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa : Dementia Paranoides. (Le Président Schreber)", in Cinq psychanalyses, Paris : P.U.F., 1966.

une séparation claire entre l'endogamie et l'exogamie, il a fallu "faire" la loi, en instituant tout un ensemble de médiations qui actualise la structure visée (autorité légitime, paroles performatives, sanctions, etc). Remettre en question les structures mêmes risque d'être une démarche aporétique. Les structures sont arbitraires, – elles pourraient être autres dans les mondes possibles –, mais les dénoncer comme tel suppose un sujet, – le plus caricatural étant le patriarcat –, qui les aurait "voulues" en vertu d'une fin. Les études féministes, notamment Judith Butler dans Gender Trouble, ont cherché à remettre en question les systèmes de parenté et d'échange que l'anthropologie de Lévi-Strauss donnait pour universels⁹. L'idée d'un échange des femmes semblait tout particulièrement contestable, de même que l'idée que l'homosexualité serait indéfiniment endogamie, inapte à créer des relations vers le dehors, et par conséquent source de folie. Mais faire plier une structure exige que l'on sache où elle peut céder, autrement dit, où elle manifeste sa contingence. Où? Sur le corps jouissant et désirant que l'on encadre et régule, et qui peut résister, faire échouer la mise en place des relations symboliques, trouver même d'autres voies.

Le corps filial est ainsi le foyer d'un ensemble de relations dont aucune en soi n'est répressive, mais dont l'ensemble peut générer d'insoutenables contradictions. Ainsi, il ne faut pas s'attacher à ce que l'interdit d'inceste interdit, car ce supposé interdit construit en fait les relations qui se tissent à l'intérieur de la famille. Mais, comme c'est un même corps qui est l'objet de relations tout autres, créées celles-là sur le fond d'échanges sociaux, les premières relations peuvent agir sur les secondes, en limitant les possibilités du corps. C'est donc dans l'agir même, dans la création de relations qu'il faut mesurer l'efficace du Symbolique et des lois qui le structurent. Dans une conception purement relationnelle, on ne passe donc pas par l'identité pour définir les possibilités d'action du corps. C'est

9. Voir aussi Kaja Silverman qui tente de concilier le concept freudien et lacanien de Loi avec l'approche idéologique du Symbolique que proposent Mouffe et Laclau dans l'héritage d'Althusser. Male Subjectivity at the Margins, New York & London : Routledge, 1992.

à l'intérieur de chaque relation, chaque mouvement du corps vers le dehors que l'on mesure la force politique du Symbolique. Ainsi, la topographie endogamie-\exogamie est contingente, donc politique, parce que la frontière est en fait instituée, sans que l'on puisse savoir à l'avance où et quand elle passe. Cette frontière n'est pas la loi, elle n'en est que l'effet. En effet, elle n'a pas lieu d'être dans les relations à la mère ou au père. Là, la relation même définit les limites du permis et de l'interdit, du possible et de l'impossible, du symbolisable et du non-symbolisable. Par contre, là où les relations symboliques peuvent être créées à partir de rapports axés sur le passage de la jouissance, la frontière se trace, mais elle n'advient alors qu'après coup comme effet au sein de ces relations.

Le caractère politique de la topographie endo-\exogamie peut être illustré par le flottement qui frappe l'inceste frère\soeur. En termes relationnels, cet inceste est second. Il n'est possible que parce que les deux partenaires ont la même mère, – ou pourrait avoir la même mère, dans le cas où ils sont demi-frères par le père. Pour que l'interdit se montre, il faut donc que le corps de la mère soit révélé. Dans ce battement indéfini qui sépare la relation amoureuse du frère et de la soeur et la présence de la mère, il y a place pour des modes pluriels de passage de la jouissance dont le caractère incestueux ne peut être que difficilement sanctionné. A partir de quel moment, et en vertu de quoi, tel ou tel acte qui assure le passage d'un plaisir reconnu devient-il incestueux? Il faut se rappeler que l'interdit d'inceste n'interdit pas, il impose les modalités de la relation. Mais dans le cas des relations entre frères et soeurs, quelle est la règle? Je prends ici le rapport frère\soeur en exemple, non point par hasard, mais parce que la littérature et la pensée politique ont exploré les possibilités de ce flottement dans la relation symbolique. Dans les mouvements "Queer", les politiques afro-américaines, ou encore la politique québécoise (notamment dans le théâtre de Michel Tremblay), la relation frère-soeur sert de modèle pour redéfinir les liens latéraux d'appartenance, lorsque la référence à une origine devient impossible ou dangereuse.

Si le noyau familial peut ainsi contenir des zones troubles où le couple endo\exogamie ne coïncide plus avec l'interdit d'inceste, l'envers est tout aussi vrai. Des relations apparemment tournées vers l'extérieur peuvent être ramenées en dedans par un déplacement de la frontière à la suite d'une violence symbolique. Si l'interdit qui frappe la femme juive, ou noire, a la même force et le même caractère inconditionnel que celui qui identifie la sœur, comment peut-on différencier désormais les premières de la seconde? Le cas échéant, le rapport sexuel qui aura lieu confirmera, par son caractère incestueux, la réussite de la politique raciste, ou bien, en assurera la faillite, lorsqu'une relation tout à fait symbolisée sera créée. C'est très exactement de la même façon que fonctionne la politique homophobe. Pour que l'interdit de symbolisation qui frappe les relations homosexuelles soit maintenu efficacement, il faut instituer des frontières telles que tous rapports homosexuels deviennent endogamiques, et que tout "homosexuel" soit un sujet incestueux incapable de sortir du cercle de son endogamie. On reconnaît ce principe aisément dans bon nombre de discours homophobe, aussi bien dans l'opinion courante, que chez les "penseurs" "psy" et autres : l'image de l'homosexuel éternellement amoureux de sa mère, ou de sa sœur, le portrait d'une Sodome dont tous les membres baisent "entre eux", incapables de rencontrer une vraie altérité, etc. Mais la politique homophobe trahit son délire lorsque l'on prend le recul nécessaire pour se rendre compte que redéfinir l'endogamie pour y inclure les relations homosexuelles affecte l'ensemble des relations symboliques et brouille l'identification même de ce qui est incestueux. Si la relation réciproque et désirante entre deux hommes est endogamique, est-ce à dire que le rapport entre le frère et la sœur, la mère et le fils le sera "moins", parce que son hétérosexualité en sera manifeste? Question délirante, mais qui reflète le délire de la politique homophobe. C'est en tout cas celle qui est mise en scène par un extraordinaire film allemand de 1958 : Le troisième sexe de Frank Winterstein.

Comment tuer le désir homosexuel?

Ce film est extraordinaire parce qu'il s'agit là d'un pur film de propagande homophobe, au sens même où on peut parler d'une propagande fasciste, ou communiste¹⁰. Non seulement contient-il des idées homophobes, – assez peu originales d'ailleurs et qui ne cherchent absolument pas à l'être –, mais surtout il contient une politique homophobe qui vise à transformer la réalité pour véritablement régler le "problème" homosexuel. Le plus remarquable ici, et le plus pertinent pour notre propos, est que ce film est une production tout à fait commerciale, dans la mesure où il ne présente aucune volonté d'innover, que ce soit sur la forme ou le fond. Les valeurs véhiculées par les personnages et l'histoire sont absolument conservatrices. Et pourtant, ce "Thriller" psychologique ne respecte aucune règle du genre, à un point tel qu'il en est presque incohérent. Le scénario est simple, presque simpliste (voir, en clichés, les moments-clés du film, page 114, illustrations 1.1 à 1.6). Des parents découvrent l'homosexualité de leur fils adolescent à travers l'attraction qu'il ressent pour un camarade de classe. La mère consultera à ce sujet un ouvrage "savant" auquel nous aurons nous aussi accès. Les parents décident alors de remettre leur fils dans le droit chemin, la droite orientation. Le père échouera dans son autorité répressive (il enferme le fils qui s'échappe), mais la mère réussira en demandant à la jeune bonne qui habite sous leur toit de séduire son fils durant une absence savamment planifiée. Le dénouement est on ne peut plus surprenant. Pour la mère, le prix de la réussite sera élevé, la voilà accusée de proxénétisme à l'égard d'une jeune fille qui était sous sa protection, et – croyez le ou non –, condamnée à six mois ferme, une sentence indulgente (!), aux dires du juge qui tient compte des circonstances

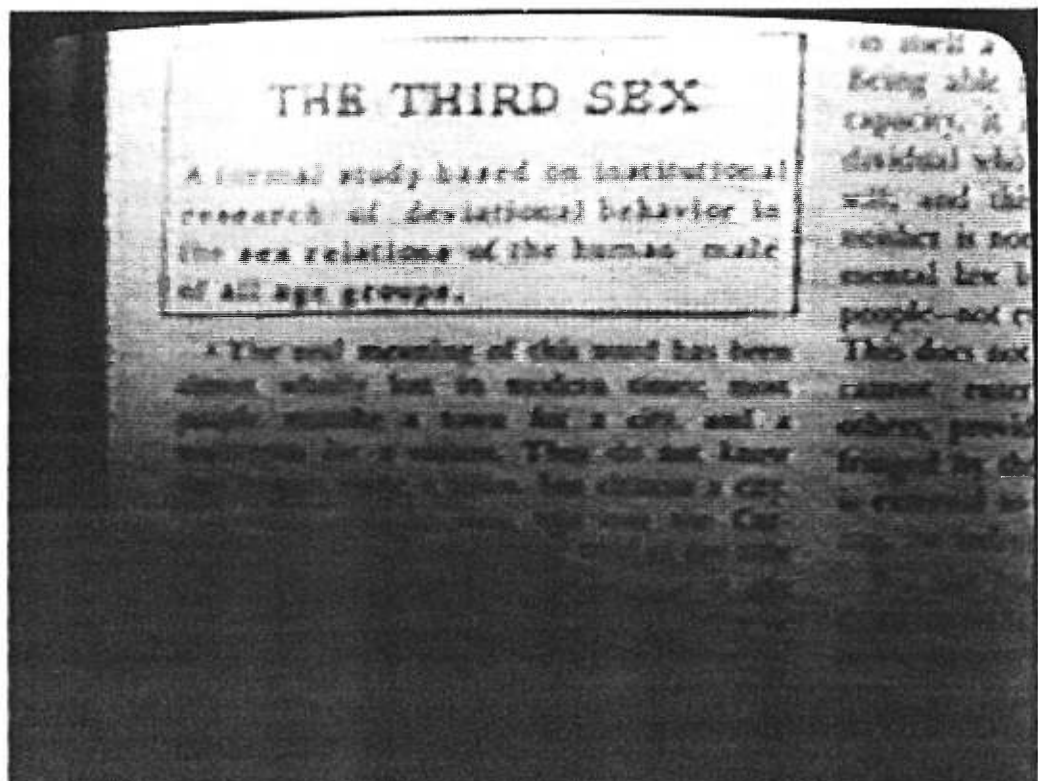
10. La dimension de propagande, dès l'ouverture du film, est présente à travers plusieurs détails significatifs : une indication qui signale au spectateur que le film repose sur un cas juridique véridique et célèbre, le titre de "Dr" qui précède le nom du scénariste, lui assurant une respectabilité, et le titre même du film Le troisième sexe qui renvoie à certaines théories médicales sur l'homosexualité assez en vogue à cette époque.

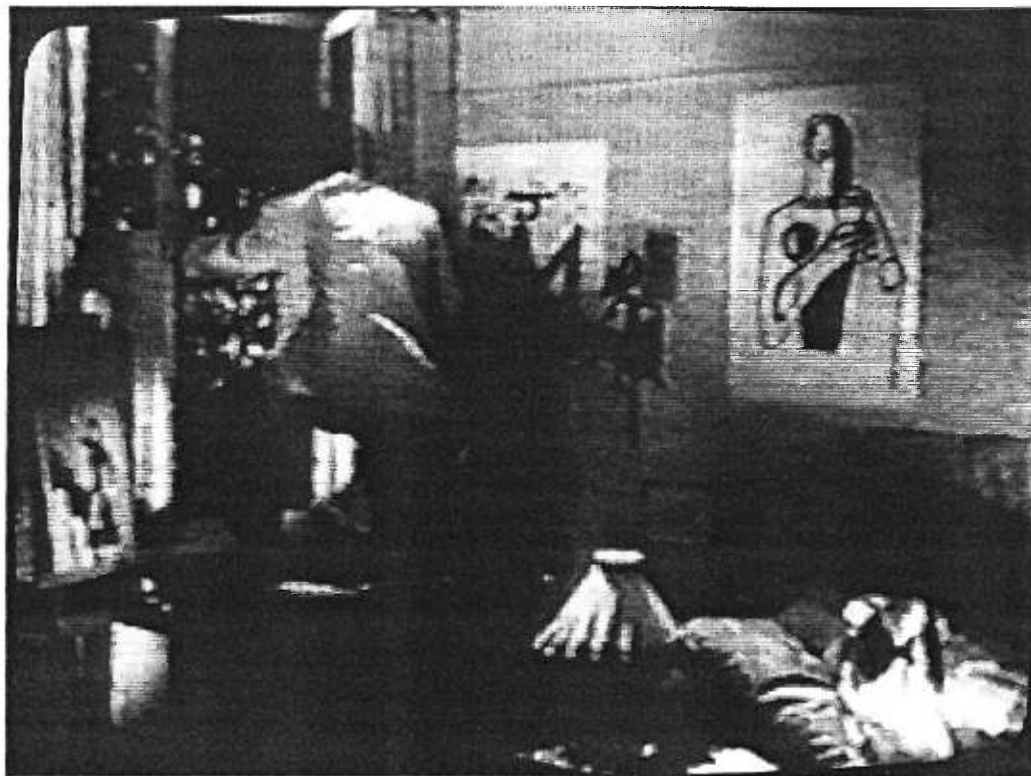
atténuantes liées à des motifs tout à fait légitimes, l'amour maternel. A ce scénario, il manque l'essentiel, à savoir une véritable intrigue. Car, rien n'y est jamais remis en question, ni l'"essence" homosexuelle du fils, ni la culpabilité de la mère face à la loi et à la justice, ni les fins légitimes de l'amour maternel. On cherche donc en vain le conflit dialectique entre l'individu et les normes qui fait tout bon drame bourgeois. Les paradoxes ne se résolvent pas, ils donnent lieu à un assujettissement de chacun à un ordre supérieur immuable. Il s'agit donc bien d'une authentique tragédie, au sens grecque du terme, mise en scène dans un univers bourgeois. Le sens de cette histoire absurde est à chercher précisément dans la structure immuable qu'elle prétend instituer.



1.1 : les amants, ou l'art des dégénérés.

1.2 : la volonté de savoir.





1.3 : l'échec du père.

1.4 : le sein offert... par la mère.





1.5 : l'amant "justement" délaissé.

1.6 : le couple mère-fils, ou la récompense.



Lorsque le film se clôt, il ne nous est absolument pas dit que le fils cesse d'être "un" homosexuel. Au contraire, plusieurs éléments du scénario manifestent une adhésion à la croyance que l'homosexualité est une "essence" dont on ne se défait pas. Par contre, il nous est très clairement montré que le fils est désormais engagé dans un rapport hétérosexuel "heureux" sous les yeux bienveillants de la mère et de la justice paternelle. Toute la politique du film, toute sa performativité, se joue ainsi dans l'écart entre identité et relation. Son absurdité s'efface, dès que l'on met au jour les relations instituées pour piéger le désir homosexuel. Ainsi, le rapport hétérosexuel qui est offert au fils comme "guérison" est en fait la claire reconnaissance de son identité homosexuelle désormais piégée par la mère. En effet, le seul objet de désir choisi par le fils reste son camarade Manfred dont la famille a cherché à le séparer. La bonne a été choisie par la mère, à l'intérieur de l'espace familial, et ses motivations encouragées par quelques "petits cadeaux". Ainsi, lorsqu'elle provoque le désir du fils – notamment en lui montrant l'ombre d'un sein qu'il est donné à nous aussi, en vertu d'un droit et d'un devoir, de convoiter –, elle ne fait que relayer le désir de la mère. Tout devient clair. Après l'échec du père à garder par la force le fils dans la maison familiale, la mère l'enferme dans les limites invisibles de la cellule familiale en le faisant copuler avec celle qui tient lieu clairement de fille de la maison. Et, la cour, en condamnant la mère, sanctionne le caractère incestueux de la relation fils-soeur, et protège la bonne contre l'inceste maternel, en restituant la loi du père impuissant. Dans la dernière image, lorsque le bon fils vient remercier la mère condamnée, les deux s'embrassent "presque" comme les deux amants complices qu'ils sont devenus. Seul, le regard et la présence de la cour les séparent. La prohibition de l'inceste est sauve, mais le fils est mort comme sujet désirant, son objet sexuel est sa soeur et son plaisir est celui de sa mère¹¹.

11. Il est à remarquer que ce "plan" ne fonctionne qu'au prix de l'occultation absolue de tout questionnement sur l'homosexualité de la mère qui ferait apparaître instantanément que la bonne est l'objet d'un désir possible de la part de la mère. On retrouve donc l'élément essentiel de la politique homophobe que

Le message alors du film est clair, et clairement terrifiant. Il encourage les mères à transgresser les limites de l'inceste pour sauver leur fils, en les rassurant que la frontière familiale ainsi déplacée sera restaurée par la justice même qui fera de la Nation une belle grande famille purement hétérosexuelle. L'endogamie devient la loi, l'exogamie homosexuelle, le danger. Cette inversion hausse l'effcience de la politique homophobe. Le scénario du Troisième sexe se déroule en effet sur fond d'une représentation, idéologiquement homophobe, et tout à fait "stéréotypée", de la "communauté" homosexuelle. Communauté refermée sur elle-même, articulée uniquement sur la sexualité, que ce soit sur des spectacles "pornographiques" de lutttes gréco-romaines, les échanges sexuels, la corruption des jeunes. Au dénouement, son représentant officiel sera poussé à quitter le pays, laissant le pauvre Manfred, seul et malheureux, exclu des échanges symboliques. Mais, cette représentation de l'homosexualité, comme d'un espace sans altérité, sans relation ouverte sur le dehors, apparaît en fait seconde par rapport à la véritable intention de la politique homophobe : se donner le droit de déplacer les frontières de l'exogamie, donc de créer des espaces sans altérité (la famille, la Nation, etc.), pour soutenir l'interdit de symbolisation qui frappe les relations homosexuelles. L'homophobie n'est alors ni tout à fait une idéologie, ni une structure, elle est une action qui vise à transformer le réel. Mais cette action peut échouer.

"Ex", comme dans exogamie et "Coming out"

Nous, spectateurs du Troisième sexe, nous sommes directement concernés par l'entreprise de propagande. Il nous est demandé de nous situer désormais dans la nouvelle topographie mise en place. Ce sein nu et froid, sans désir propre, de la jeune bonne qui est offert en tentation au fils remplit l'écran afin de nous engager nous aussi dans l'amour incestueux. Mais le spectateur peut se dérober

le chapitre précédent a mis en évidence.

à ce repositionnement. Le Troisième sexe de 1958 présente ainsi une portée remarquable, en ce qu'il donne la mesure des politiques de résistance à l'homophobie. Lorsque le film se clôt, on se rend compte que, désormais, seule une affirmation identitaire de la part du fils pourrait assurer sa survie comme sujet de désir, et que la politique identitaire du "Coming out" devient une des voies nécessaires de résistance à la violence délirante de l'homophobie. Le fils est homosexuel, et le reste jusqu'à la fin, aux yeux mêmes de ceux qui lui ont fourni les conditions de son rapport hétérosexuel. Une simple révélation de son désir homosexuel, – "je suis gai", "je suis homosexuel", "j'aime les hommes", etc. –, n'aurait donc aucune portée. On imagine la réponse de la mère : "Bien sûr, mon petit, nous le savons, c'est pour cela que j'ai dû te trouver une femme". Par contre, cette affirmation, considérée comme un acte de parole, aurait nécessairement un pouvoir de déplacement et de rupture de la nouvelle topographie. Il s'agit bien là d'un acte de parole, un performatif, qui pose l'énonciateur, à la frontière, désormais redéfinie, entre l'intérieur de l'espace familial et le dehors. En énonçant "Je suis gai", j'affirme bien plus que mon désir, j'affirme mon désir de définir par moi-même les relations à l'intérieur desquelles je choisirai de vivre mon désir homosexuel. J'inscris mon désir homosexuel dans le désir d'avoir des rapports homosexuels, tout en me laissant l'entière liberté de les réaliser ou non. Je ne révèle même rien sur la nature propre de mon désir, ce que je veux exactement des hommes, ou pourquoi je les aime, et je ne dis rien non plus sur la nature des rapports sexuels que je désire avoir, ou ne pas avoir. Le "Coming out", contrairement à ce que l'on pourrait penser est un acte tout à fait pudique. Il s'agit simplement de l'ouverture d'une voie, d'une voie de sortie, hors du cercle incestueux où le choix des rapports n'existe pas. Ce faisant, je redéfinit ce qui constitue mon altérité, mon dehors, déplaçant aussi la frontière de l'altérité pour les instances oedipiennes qui sont greffées sur mon corps. Imaginons un instant un fils, ouvertement gai, dans le Troisième sexe. Du coup, la mère maternante et la justice paternelle auraient un rival structurel, l'autre homme, et ne pourraient

plus prétendre contrôler la totalité du désir du fils, puisque ce désir se définirait face à ce qui échappe à tous, y compris à son sujet même : une altérité.

Pourtant, la force de l'affirmation identitaire a ses limites. L'effcience du film Le troisième sexe et la résistance qu'elle suscite les mettent en évidence. Le fils, lorsque débute le film, est à la recherche de sa jouissance dans sa relation désirante à son ami Manfred. Sa question est celle de son désir. Lorsque le film se clôt, elle devient celle de ses conditions de survie. Son "Coming out" devient une nécessité, presque une contrainte, imposée par la politique de l'homophobie. Entre ces deux moments quelque chose s'est perdu. Il ne peut désormais définir son désir que par opposition à cette femme qu'on lui a vendue. L'acte identitaire pose le sujet désirant face à une altérité toujours générique ("les" hommes, "les" relations homosexuelles). L'altérité qui en est pourtant l'horizon y est secondaire. Centrale par contre y est la reconnaissance d'une identité "différente". Si le "Coming out" est bien la création de voies nouvelles à sa jouissance, on peut tout à fait concevoir des ouvertures singulières, symboliquement déterminées, qui non seulement dérobent le désir à la contrainte du même, mais redéfinissent aussi l'altérité qui l'oriente. Se réapproprier son altérité devient alors la vraie question politique qu'occulte la nécessité du "Coming out". C'est bien là que la politique homophobe trouve sa force la plus pernicieuse, produisant des effets jusque dans les tentatives les plus authentiques de libération.

L'identité malheureuse, "Giovanni's Room" de James Baldwin

Giovanni's Room, publié en 1956, est un récit de "Coming out" à un double niveau. C'est le parcours d'un jeune américain à Paris qui en vient à reconnaître, puis à vivre son homosexualité. Mais, c'est aussi un "Coming out" au niveau de l'écriture, de l'acte d'écriture, qui manifeste un profond amour pour le désir et la jouissance homosexuels. Là s'inscrit le corps et le désir de l'auteur, James Baldwin, dont on retiendra deux éléments de sa biographie, son identité afro-américaine, et ses relations homosexuelles. De plus, les deux niveaux, celui

de l'histoire et celui de la narration ne coïncident pas. Dans ce récit écrit à la première personne, le narrateur, et personnage central, est homophobe. Non seulement il ne s'accepte pas, mais ne s'aime pas, et surtout n'aime pas sa propre sexualité. Mais sa voix est recouverte par une autre, ou plusieurs autres, portées soit par un narrateur extradiégétique invisible, ou par des personnages du récit, dont sa propre fiancée, et toutes ces voix tentent à condamner, parfois sévèrement, sa malhonnêteté, traduisant une profonde sympathie, et même amour, pour la figure centrale, Giovanni, l'amant sacrifié à la haine de soi. L'histoire a la logique implacable d'un sacrifice. David, le narrateur, expatrié à Paris, vit avec un italien, Giovanni, une intense histoire d'amour, sur fond de mensonge et de reniement, face à son père et à sa fiancée. Dégoûté par son propre désir, il abandonnera son amant qui se retrouvera meurtrier dans une situation où il sera pourtant la victime. La tête de Giovanni tombe, alors que David découvre ce qu'il en coûte d'être sexué.

Seule une lecture radicalement axée sur l'altérité peut rendre raison, sans complaisance aucune pour l'homophobie ambiante, des limitations qui emprisonnent le désir homosexuel au sein même de l'écriture. Comment ce texte amoureux est-il atteint? Par quelle altérité le désir est-il pris à se symboliser? On reconnaîtra alors aisément les limites ici d'une analyse strictement topographique. La critique américaine, par son expérience politique du "Closet", l'espace du secret homosexuel, n'a pas manqué d'analyser sur ce texte toutes les stratégies de résistance que Baldwin y oppose. Mais, passer une frontière, ou réussir à en dénoncer la violence et l'arbitraire, ce n'est pas encore suffisant. On ne met au jour une violence symbolique que si on met à jour la contingence de toute une topographie, en en déplaçant toutes les frontières, ce qui n'est possible que si l'on circule au-delà du possible. Que l'écriture de Giovanni's Room réussisse à sortir l'homosexualité de la logique répressive du secret, et à en énoncer les possibilités amoureuses ne signifie pas encore que l'écriture soit tout à fait libre. Il faut appliquer à ce texte et à la politique de l'homophobie ce que nous avons proposé au premier chapitre sur le classique de la littérature afro-américaine, Passing. Du

point de vue d'une anthropologie politique, la transgression des interdits et le passage des frontières ne sont significatifs qu'en tant qu'ils permettent d'explorer les limites du symbolisable et le prix que le corps paye d'avoir touché à ses limites. Giovanni's Room peut justement nous en dire long sur la politique du corps homosexuel masculin.

La thèse de Baldwin sur l'homophobie au masculin

Il faut signaler tout d'abord que le récit contient une thèse clairement énoncée sur l'homophobie, thèse traduite dans le langage narratif. Le personnage central est ce que l'on appelle un "Gay in the closet", dans la mesure où il renie publiquement, face à sa fiancée, la nature amoureuse de sa relation à Giovanni. Il s'inscrit donc dans la logique du secret homosexuel, à un point tel que, lorsqu'il abandonne son amant, c'est aussi sa relation à sa fiancée qui se défait. Ayant perdu l'espace de son désir, la relation hétérosexuelle lui devient du coup insupportable¹². C'est alors qu'il sort ("come out") de l'espace du secret. L'abandon et la mort de son amant sont donc clairement le prix de son affirmation identitaire. Cette thèse est si évidente pour Baldwin qu'elle clôt le livre. A l'heure où Giovanni est appelé à avoir la tête tranchée par la guillotine, le narrateur, de son côté, regarde son corps nu dans le miroir :

The body in the mirror forces me to turn and face it. And I look at my body, which is under sentence of death. It is lean, hard and cold, the incarnation of a mystery.

...

I long to crack that mirror and be free. I look at my sex, my troubling sex, and wonder how it can be redeemed, how I can save it from the knife. (223)

12. James Baldwin, Giovanni's Room, New York : Doubleday, 1956, p.209; La chambre de Giovanni, trad. É. Guinsbourg, Paris : Payot & Rovages, 1997, p.189 (traduction modifiée).

Le corps dans le miroir me force à me retourner et à lui faire face. Et je regarde mon corps, sous le coup d'un arrêt de mort. Il est mince, dur et froid, l'incarnation d'un mystère.

...

Je rêve de briser ce miroir et d'être libre. Je regarde mon sexe, ce sexe qui est mon tourment, et je me demande comment le racheter, comment le sauver du couperet. (200, 201)

On peut parler ici de castration à condition de l'entendre dans un sens rigoureusement psychanalytique. La castration, que l'on dit depuis Lacan symbolique, est ce moment où l'autorité du père est intériorisée, – le sujet surmonte son "angoisse de castration" (Freud) –, et assume sa finitude d'être sexué. Il reconnaît qu'il ne peut jouir que dans les limites de l'identité que lui impose la différence sexuelle. Quelque soit son sexe, il ne saurait les avoir tous, il ne saurait jouir de tout. Dans sa thèse sur l'homophobie et l'identité homosexuelle, Baldwin inscrit dans ce cadre deux rectifications essentielles. 1- l'affirmation de son identité homosexuelle est une seule et même chose que la reconnaissance de sa masculinité. Bref, là où elle est nécessaire, on ne saurait être un homme sans être en même temps un homme homosexuel. Le narrateur se découvre un sexe dans le miroir, au moment même où il voit le sexe d'un homme homosexuel. Cette thèse de Baldwin rejoint très exactement la définition proposée du "Coming out". Pour que je puisse me poser en sujet de désir, il me faut nécessairement reconnaître que je ne peux jouir qu'à travers l'autre et par l'autre. Tout rejet de mon homosexualité équivaut alors à un rejet de cette dépendance, donc de ma finitude d'être sexué, de ma "castration", selon le langage officiel de la psychanalyse. Mais que l'homme homosexuel ne puisse être homme sans être en même temps un homme homosexuel, voilà ce que la psychanalyse n'a jamais reconnu, elle qui définit l'identité de l'être sexué strictement par la différence des sexes. La rectification ici proposée est pourtant la seule option cohérente. Elle doit être prise avec prudence cependant, car elle ne prend sens que dans le contexte de l'homophobie.

Le deuxième versant de la thèse de Baldwin met en lumière cette nuance essentielle. Il y a un prix supplémentaire à payer pour être un homme, lorsqu'on est un homme homosexuel. Si la scène originaire citée plus haut a une valeur existentielle universelle, elle a aussi son aspect spécifique. Il faut que la tête de Giovanni tombe pour que le narrateur devienne un homme. Ici encore, Baldwin prend le relais des théories psychanalytiques. La castration symbolique est aussi la reconnaissance d'une dette symbolique, dette à l'égard de la loi dont le père n'est que l'incarnation autoritaire, et cette dette inscrit le fils, comme homme et comme fils, dans la lignée. Baldwin attribue le supplément de la dette homosexuelle à une donnée tout simple : le fils homosexuel doit ce supplément parce qu'il ne ramènera pas de femme au père et donc pas de fils (120, 164, trad. 112,150) non plus. Une partie de sa dette ne sera donc pas acquittée dans le passage des générations. Pourtant, l'essentiel n'est pas dans ce supplément, mais dans la tragédie à laquelle elle donne lieu. Le prix de l'homosexualité est ici la tête d'un autre. Et on ne saurait imaginer métaphore plus évidente de la castration symbolique que la lame de la justice. Il y a donc ici un transfert, non plus vertical de la dette, mais latéral. Cela suppose donc qu'il y a une telle chose qu'un corps homosexuel collectif dans lequel les corps individuels s'inscrivent les uns dans les autres. Or le joint entre le sexe du narrateur et la tête de son amant n'est autre que le rapport sexuel même. Et, constituer des joints, les déplacer, les remettre en question, relève de l'écriture même, dans son pouvoir face à l'homophobie. On passe désormais le seuil de la politique de la littérature.

Les trois mensonges

Il faut reconnaître d'emblée que, du point de vue du lecteur, le mensonge sur l'identité homosexuelle, n'existe pas dans le texte Giovanni's Room. Le texte est transparent, le lecteur n'est exclu d'aucun savoir, et par conséquent la frontière entre un espace homosexuel secret et un espace public de reconnaissance n'existe pas non plus. Ce n'est pas cette frontière que le texte passe. On le lit dès les

premières pages. Quand s'ouvre le texte, Giovanni attend son exécution, et le narrateur est appelé à mettre le lecteur au courant. Trois mensonges sont alors évoqués en quelques pages ("among the many lies I've told", "parmi tous les mensonges que j'ai dits" (10, trad.14)), mais aucun n'est celui d'un "Gay in the closet". Le premier mensonge porte sur sa virginité.

This is the lie which I told to Giovanni but never succeeded in making him believe, that I never slept with a boy before.

J'ai menti en affirmant à Giovanni, sans jamais réussir à lui faire croire, que je n'avais jamais couché auparavant avec un garçon.

Ce premier mensonge est en fait la reprise du second mentionné, un mensonge plus insignifiant encore, fait à son premier amant, et par lequel le narrateur s'est refait une virginité à la suite de sa première expérience homosexuelle d'adolescent:

When I finally did see him, I made up a long and totally untrue story about a girl I was going with... (16)

Lorsque je le vis enfin... je racontais une longue histoire inventée de toutes pièces au sujet d'une fille avec qui je sortais (trad.19)

Le narrateur transpose ainsi son initiation homosexuelle en une virginité hétérosexuelle. Le troisième mensonge est autrement plus troublant, parce que son motif réel concerne un rêve terrifiant sur le corps de sa mère qu'il n'ose pas relater à son père et à sa tante :

I did not dare describe this dream which seemed disloyal to my mother. I said that I had dreamed about a graveyard. (17)

Je n'osais pas leur raconter ce rêve ; cela me semblait déloyal envers ma mère. Je répondais simplement que j'avais rêvé d'un cimetière. (trad.20)

Il faut mentionner tout de suite que la performativité d'un mensonge n'est pas dans la vérité que l'on cache. Un mensonge même repéré par l'interlocuteur reste un mensonge. Il le reste parce que l'efficacité d'un mensonge est dans le traçage d'une frontière entre ce que l'on peut montrer et ce que l'on doit laisser caché,

ou ce qui ne peut se montrer que comme caché. Le mensonge est réussi si le tracé tient.

Le premier mensonge, que le narrateur regrette tout particulièrement ("I regret now... one particular lie...") est tout à fait gratuit ("I told to Giovanni but never succeeded in making him believe...". C'est en cela qu'il est symboliquement lourd. Il invalide le sens de la relation homosexuelle. Face à Giovanni, le narrateur ne peut perdre une virginité qu'il a déjà perdue, et n'a pas à se considérer sujet de relations homosexuelles. Il peut en effet soutenir le leurre d'une virginité première tout à fait équivoque qui recouvre aussi bien l'absence de rapports hétérosexuels que l'absence de tout rapport¹³. Le mensonge gratuit laisse alors indéterminé le statut symbolique du rapport amoureux qui aura lieu entre l'américain et Giovanni. Il restera toujours possible d'en renier le sens. Tel est l'enjeu véritable de la rupture entre les deux hommes. Lors de la scène qui finalise la rupture la question de l'événementialité de leur rapport est explicitement posée :

But I am a man', I cried, 'a man! What do you think can happen between us?' (189)

Mais je suis un homme! protestai-je. Un homme! Qu'est-ce que tu penses qu'il puisse se passer entre nous? (172)

Le rapport sexuel se métaphorise dans la "chambre" qui donne son nom au titre du livre. La chambre de Giovanni est son intériorité, l'intériorité de son corps désirant et jouissant, désiré et désirable. Là, les corps propres des deux amants mêlent leurs frontières. Entrer dans la chambre, rester dans la chambre, c'est pénétrer le corps de Giovanni. "He wanted me to stay in the room with him" (152). "Il voulait que je reste dans cette chambre avec lui" (140). Or cette

13. Giovanni lui dira : "You are just a little virgin... You will never give it to anybody, you will never let anybody touch it – man or woman" (187); "Tu es comme une jeune vierge... Tu ne te donneras jamais à personne, tu ne laissera jamais personne vraiment te touches – homme ou femme" (170). Il va sans dire que le texte anglais a un côté explicite presque vulgaire, difficilement traduisible. L'intouchable est bien le sexe ("it"), et la vierge est une "p'tite" vierge.

chambre devient odieuse au narrateur ("that hideous room" (155), "cette chambre hideuse" (143)), à tel point que sortir de la chambre et rejeter Giovanni deviennent une seule et même chose. Longuement décrite au chapitre deux de la deuxième partie du texte, la chambre est un lieu dont on peut dire qu'il n'est pas tout à fait symbolisé. C'est bien pour cela qu'il deviendra si rapidement "abject" au sens même que Kristeva donne à ce terme¹⁴. Lieu de désordre et de saleté, de mémoire en trop, perpétuellement promis à une métamorphose qui la rendrait habitable, la chambre incarne en fait le "dedans" en général ("every room",), ce qui devrait rester féminin ("But... man can never be housewife", Mais...les hommes ne peuvent pas être des femmes d'intérieur"), mais qui par défaut se retrouve sans genre propre ("...the yellow light which hung like a diseased and undefined sex in its center", "...la lumière jaune de la lampe qui pendait en son centre comme un sexe malade et indéfinissable"). Dans ce défaut du symbolique, la symbolisation de la relation homosexuelle peut se jouer, se rejouer. Autant dire que la chambre est l'Autre de la jouissance homosexuelle, l'altérité qui la travaille en dedans et qui menace de la retourner en abjection.

Mais les termes de la question sont piégés en partant. Car, la chambre, parce qu'elle est indéfinie symboliquement, devient en même temps le lieu où se joue l'altérité de multiples relations tout autres. Le narrateur qui ne cesse de dire son désir de "sortir de la chambre ("I feel nothing... I want to get out of this room. I want to get away from you..." (187, trad.171); "I have to get out of there" (179) "il faut que je sorte d'ici".) utilise les mêmes termes dans le cadre de ses relations hétérosexuelles à sa fiancée et même de sa relation à sa mère morte.

...I was fanstastically intimidated by her breasts, and when I entered her I began to feel that I would never get out alive. (209)

...sa poitrine m'intimidait horriblement et je me mis, lorsque je la pénétrais, à penser que je n'en sortirais pas vivant. (189)

14. Julia Kristeva, Pouvoirs de l'horreur, Paris : Seuil, 1980.

De même, dans un précédent rapport sexuel où, à nouveau la pénétration est explicitement mentionnée, c'est encore la chambre qui métaphorise l'intériorité du corps féminin ("The room was darkening" (163), "L'obscurité envahissait la chambre" (150)¹⁵. Or il se trouve que la métaphore embrasse aussi le corps de la mère morte.

...she figures in my nightmares, blind with worms, her hair as dry as metal and brittle as a twig, straining to press me against her body; that body so putrescent, so sickening soft, that it opened, as I clawed and cried, into a breach so enormous as to swallow me alive. (17)

... elle m'apparaissait dans mes cauchemars, les yeux aveugles grouillant de vers, les cheveux secs comme le métal et cassants comme des brindilles; elle s'efforçait de me serrer contre son corps, ce corps en état de putréfaction, d'une douceur si écoeurante qu'il s'ouvrait, tandis que je criais et me débattais, en une brèche énorme qui aurait pu m'engloutir tout entier. (20)

Littéralement incestueux, le rêve porte sur un rapport sexuel avec la mère. Que ce rapport sexuel soit horrifiant ne dit rien de plus que le sens même de l'inceste. La force de l'interdit est qu'un tel rapport sexuel n'est pas symbolisable. Il ne peut prendre que la forme insupportable de la mort du sujet oedipien. Les mots pour décrire cette mort sont pourtant les mêmes que ceux qui délimitent le rapport homosexuel, et ce, avant même que le fils homosexuel ne découvre la chambre de Giovanni, lors du tout premier rapport homosexuel.

That body suddenly seemed the black opening of a cavern in which I would be tortured till madness came, in which I would lose my manhood. (15)

15. Les mêmes métaphores apparaissent dans un autre rapport hétérosexuel: "I hated her and me, and then it was over, and the dark, tiny room rushed back. I wanted only to get out of there" (133-134). "Je la haïssais et me haïssais également, et puis ce fut fini, et la pièce obscure et minuscule reprit brusquement corps. Et je n'avais qu'une envie, c'était d'en sortir au plus vite" (123).

ce corps m'apparut soudain comme l'entrée béante d'une caverne à l'intérieur de laquelle je serais torturé jusqu'à la folie, dans laquelle je perdrais ma virilité. (18)

Rapport incestueux, rapports hétérosexuels et homosexuels, viennent se confondre dans la part non-symbolisable de la même altérité. Le corps de la mère, des femmes et de Giovanni sont séparés du sujet par la même frontière entre le désir et son Autre.

Le déplacement des frontières de l'interdit est sanctionné par les trois mensonges gratuits qui ouvrent le récit. La gratuité du mensonge sur la mère morte est particulièrement frappant. Le cauchemar de la mère qui serre son fils contre elle est certes incestueux, mais aucunement transgressif. L'horreur ressentie par la fils est le gardien de l'interdit. Mentir sur le rêve introduit alors un interdit supplémentaire, sur le dicible cette fois. Dire l'interdit d'inceste devient étrangement interdit, et le dicible trouve son signifiant dans le terme générique "cimetière" ("I said that I dreamed about a graveyard"). La gratuité du mensonge qui dissimule ce qui n'a pas besoin de l'être ne réduit pas son efficacité qui tient au tracé des limites du dicible et de l'indicible. Or, l'autre mensonge, tout aussi gratuit, institue les mêmes limites. Le mensonge sur la virginité à laquelle Giovanni n'a jamais cru renvoie dans l'indicible l'expérience homosexuelle. La jouissance de l'autre homme et la jouissance de la mère, deux rencontres pourtant si différentes de l'altérité, ont désormais trouvé une situation de parole où leur confusion et fusion deviennent possibles.

Le sexe de l'un et la tête de l'autre

La plus grande injustice que l'on pourrait faire à ce texte de James Baldwin consisterait à en faire une lecture dans l'ordre du discours. La confusion des corps n'a pas à être interprétée comme une "représentation" idéologiquement homophobe de l'homosexualité. Il s'agit de tout autre chose : de la construction même du corps homosexuel. Le corps homosexuel est construit par l'ensemble des

relations dont il est susceptible d'être le lieu. On ne peut pas dire — on n'en a pas le droit — que la relation homosexuelle est identifiable à une relation incestueuse, il faut dire plutôt qu'elle le devient. Elle le devient non seulement pour le narrateur-personnage, mais surtout du point de vue de l'instance productrice du texte qui, pour inscrire dans l'écriture la relation homosexuelle, doit travailler à contre-courant de cette force réductrice. Ce sont en effet les conditions qui permettent la relation à la jouissance de l'autre homme qui sont désormais délimitées par les frontières de l'inceste. C'est pourquoi le "Coming out" du personnage, son devenir-homme et son devenir-homosexuel sont un seul et même acte que la sortie "libératoire" de la chambre de Giovanni. Lorsqu'il devient enfin homosexuel sur la place publique, sous le regard d'Hella, des passants et des hommes qu'il rencontre dans les lieux d'échanges homosexuels, le texte sanctionne la résolution de ses contradictions en parlant à travers la voix de celle qui fut la fiancée choisie. Voici quelques mots de leur dialogue avant qu'ils ne se séparent :

'I only knew I had to get out of Giovanni's room'

'Well', she said, 'you're out. And now I'm coming out. It's only poor Giovanni who's — lost his head'. (217)

"Tout ce que je savais est qu'il fallait que je quitte la chambre de Giovanni.

— Eh bien, tu l'a quittée. Et, maintenant, c'est moi qui quitte cette maison. Il n'y a que le pauvre Giovanni qui en a perdu la tête." (196)

Il acquiert donc son identité au sacrifice de sa jouissance qui reste identifiée jusqu'à la fin à un lieu féminin inaccessible, à la jouissance de la mère comme femme. Sa relation amoureuse à Giovanni ne sera donc jamais symbolisée en tant que telle, en tant que relation homosexuelle. Quant à ses rapports sexuels, il le seront par la médiation de son identité, non pas en tant que relation, mais simplement parce que le sujet qui les pose est "officiellement" homosexuel.

La "tête perdue" de Giovanni prend désormais une toute nouvelle portée. Au niveau de l'histoire, elle est le prix de l'identité gaie. Selon les contraintes

imposées à la narration, elle est l'événement nécessaire pour que le rapport sexuel entre des amants soit reconnu. La guillotine répond à la question du narrateur – "que peut-il bien se passer entre nous?". Seulement cela! La lame de la justice qui inscrit rétrospectivement dans l'histoire la rencontre des amants dans la chambre. Elle révèle qu'ils n'étaient pas que "roommates" (173), "colocataires", selon le signifiant que le narrateur utilise pour mentir à sa fiancée. Les actes homosexuels posés ne deviennent ainsi de véritables rapports que par l'entremise de la sanction du père justicier. La jouissance homosexuelle passe sous la guillotine. L'histoire ne pouvait pas finir autrement. Le transfert du sexe de l'un à la tête de l'autre est alors le point d'émergence d'un passage corporel plus essentiel, mais enfoui, celui du rapport sexuel où les frontières des deux corps se sont confondues. C'est pourquoi l'identité sexuelle (la castration donc) du narrateur qui aurait pu se déterminer dans le rapport sexuel comme virginité perdue, n'eût-été la force de l'homophobie, advient sous la guillotine qui marque par la mort l'homosexualité du corps désiré.

Une déclaration d'amour à l'homosexualité

Les contraintes qui frappent l'histoire et imposent cette fin comme sacrifice à l'homophobie ne peuvent pourtant effacer la dimension amoureuse de la narration. Déclaration d'amour à l'homosexualité, Giovanni's room l'est dans la mesure où la question de la relation homosexuelle reste bel et bien posée, et ouverte. Écrite dans l'après-coup, la narration laisse place, dans cet écart temporel, à une autre voix qui indique ce qui aurait pu être ("One day I'll weep for this. One of these days I'll start to cry" (192), "je pleurerai un jour à cause de tout ça. Un de ces jours, je pleurerai" (175)), non seulement comme histoire, mais aussi comme écriture du rapport homosexuel. Un lecteur décentré ne manquera pas de se demander s'il ne serait pas possible de rendre habitable cette chambre qui est le lieu de la jouissance homosexuelle. La force de l'écriture de James Bladwin est de se réapproprier au sein même de la relation homosexuelle

la question de son altérité et de ses limites. Plus précisément, c'est la différence sexuelle même qu'il cherche à penser entre deux hommes. Or un rapport n'est symbolisable que s'il y a passage par une altérité, sans quoi il n'engendre pas de liens symboliques nouveaux, – il peut être pertinent de mentionner que la conception même de l'amour dans Giovanni's Room est la création de liens nouveaux. Toute la relation sexuelle est donc un passage à travers la différence sexuelle. On ne saurait donc sous-estimer le geste de Baldwin dans le contexte de l'homophobie qui interdit la symbolisation du rapport homosexuel. Ce n'est donc pas l'identification de la jouissance homosexuelle à la féminité qui fait problème ici, bien plutôt que ce féminin ne puisse pas être différencié de la féminité de la mère et que le désir homosexuel ne réussisse pas à redéfinir la différence sexuelle. Du coup, sa propre jouissance devient pour le corps homosexuel masculin une altérité en partie non-symbolisable, – comme la "caverne" qui s'ouvre chez le narrateur de Giovanni's Room lors de son premier rapport sexuel. Le tragique est que, dans cette part non-symbolisable du corps se situe l'ouverture qui lui permettrait de se joindre à l'autre homme. Alors, c'est en opposition à son propre corps que l'homme gai construit son identité "libératrice". L'échec alors du texte vient de ce que l'altérité sur laquelle toutes les relations se symbolisent est celle d'une topographie hétérosexuelle, et même plus précisément d'un oedipe hétérosexuel. Il faudrait en fait redéfinir toutes les relations pour que les relations homosexuelles soient symbolisables, que la voie d'accès à l'autre homme ne soit pas une fermeture à l'amour. Le texte Giovanni's Room faillit à cette tâche, mais nous en ouvre la voie¹⁶.

16. La déclaration d'amour (impossible) à l'homosexualité est aussi un désir de James Baldwin de trouver les mots pour s'aimer. Les critiques américaines et leurs approches identitaires n'ont pas manqué de montrer que Giovanni est décrit dans le roman selon des termes qui l'apparentent à un Noir. Le corps de Giovanni est aussi le corps noir de James Baldwin occulté par le narrateur à la voix blanche. H. Donald Mengay, "The Failed Copy : Giovanni's Room and the (Re)Contextualisation of Difference", Genders, Automne 1993, 17, 59-70; Robert Reid-Pharr, "Tearing the Goat's Flesh : Homosexuality, Abjection and the Production of Late-Twentieth-Century Black Masculinity", in Studies in the

"Maurice" de Forster, ou un "Coming out" utopique

Le "Coming out" comme ouverture à la jouissance de l'autre homme et redéfinition des frontières est aussi le moteur de la narration dans Maurice de E.M. Forster¹⁷. Si je mentionne ce texte dans le sillage de Giovanni's Room, c'est qu'il en confirme le sens en adoptant une voie pourtant tout autre. Le roman peut être dit utopique, non par l'imaginaire qu'il convoquerait, mais en ce qu'il définit le sens du présent, notamment du "Coming out" à partir d'un monde meilleur à venir. L'écriture en est tout à fait moderne. Le personnage est un anti-héros, homme moyen de la classe moyenne, tout juste assez riche pour ne pas être pauvre, tout juste assez beau, doué et cultivé pour ne pas se différencier par une médiocrité remarquable. Il n'a de singulier que son homosexualité qui fera de lui, au moment voulu, un homme exceptionnel¹⁸. Son "Coming out" final face à son ami et à sa société qu'il quitte pour se mettre en ménage avec son amant est annoncé par une scène extraordinaire qui en donne le sens. Pratiquement enfermé dans la demeure de son riche ami, avec qui il a connu un amour réciproque mais chaste, et qui est aujourd'hui marié, Maurice rêve de sa libération ("There was something better in life than this rubbish..." (167))¹⁹. Et, puis:

He really was asleep when he sprang up and flung wide the curtain with a cry 'Come!' The action awoke him; what had he done that for? A mist

Novel, Automne 1996, XXVIII : 25, (372-394).

17. Écrit en 1914, Maurice a connu une publication posthume en 1971 selon les volontés de l'auteur, essentiellement parce que la relation homosexuelle qui y figure a une fin heureuse ("happy end"). Lire là-dessus la note finale ("Terminal note") de 1960. E.M. Forster, Maurice, London : Penguin Books, 1972.

18. "By creating a hero who is completely unexceptional, Forster calls attention to the possibility that homosexuality may provide growth for even the most conventional". Robert K. Martin, "Edward Carpenter and the Double Structure of Maurice", in Literary Visions of Homosexuality, Journal of Homosexuality, New-York : The Haworth Press, Vol.8, no 3-4, 1983, p.42.

19. "Il y avait d'autres choses dans l'existence que ces balivernes", Maurice, trad. N. Shklar, Paris : Christian Bourgois, coll. 10/18, 1987, (216).

covered the grass of the park, and the tree trunks rose out of it like the channel marks in the estuary near his old private school. It was jolly cold". (167)²⁰

L'appel quasi-mystique s'adresse au dehors, vers la nature, Dieu, l'Autre, l'infini. Face à l'infini de l'espoir, le dedans est identifié désormais à toute la société bourgeoise, à ses hiérarchie et à ses conventions, à ses mensonges et à ses interdits. A cet appel, il y aura une réponse, Maurice sera "touché". Par quoi? La grâce, ou un homme? :

...someone he scarcely knew moved towards him and knelt beside him and whispered, 'Sir, was you calling out for me? ... Sir, I know', and touched him. (167)²¹

C'était le jeune serviteur de la maison que Maurice avait croisé peu de temps avant. L'ironie de la scène où l'appel à l'infini fait retour dans le plus charnel peut se lire selon un double renversement comme élévation d'une rencontre vers l'exception sublime. En effet, c'est bien ainsi que Maurice vivra cette rencontre.

'It's a chance in a thousand we've met, we'll never have the chance again...' (202)²²

Il en résultera l'impossible : deux hommes, un bourgeois et un ouvrier, décidant de vivre en conjoints. Le dénouement heureux implique alors le renversement de toutes les valeurs et conventions de la société anglaise. On retrouve ainsi le sens même du "Coming out" : le désir du dehors, et l'ouverture à l'Autre par laquelle

20. "Il dormait pour de bon lorsqu'il sauta de son lit et ouvrit tout grands les rideaux avec un cri : "Viens!" Son geste le réveilla. Qu'est-ce qu'il lui avait pris? Une brume flottait sur l'herbe du parc et les troncs des arbres en émergeaient comme les signaux de navigation dans l'estuaire près de sa vieille école. Il faisait bigrement froid" (216).

21. Voici la traduction approximative que l'on peut donner de ce texte : "... quelqu'un qu'il connaissait à peine s'approcha et s'agenouilla, et chuchota : "Monsieur, c'est vous qui m'avez appelé? Je sais, Monsieur... je sais... Et une main se posa sur la sienne" (217).

22. "Nous n'avions pas une chance sur mille de nous rencontrer. Elle ne se représentera plus, et vous le savez" (260).

on atteint l'autre homme. Le ton utopique du roman de Forster vient de ce que l'ouverture n'y est possible que comme transformation de toute la société²³. Il est alors admis à priori que cette transformation totale donnerait droit et place à la relation homosexuelle qu'il ne sera donc pas nécessairement de reconfigurer spécifiquement. L'ampleur de texte est alors aussi sa limite, son dénouement sublime – ou terre à terre? – laissant dans l'ombre la question de la symbolisation de la jouissance homosexuelle.

Conclusion

Le "Coming out" doit ainsi être pris à la lettre, comme ouverture vers le dehors, à ceci près que l'ouverture n'est possible que si toutes les frontières que l'on passe en "sortant" sont redéfinies. Il faut tout particulièrement que la topographie du dedans et du dehors s'inverse, que ce qui était considéré comme enfermement (l'homosexualité) soit redisposé en son lieu de vérité, au dehors, et que le privilège des médiations des relations hétérosexuelles soit relativisé. Le "Coming out" peut prendre alors des formes tout autres que la désignation "je suis gai", en s'appuyant sur des signifiants plus singuliers, des voies plus en plus spécifiques. Il donne à son tour accès à un questionnement réel sur la relation homosexuelle : par quelle altérité doit-on passer pour atteindre l'autre? Et par quelle médiation ce passage se fera? La simple affirmation identitaire n'affronte pas ces questions, mais en libère néanmoins la possibilité.

Or la logique immanente du mouvement "Queer" s'inscrit elle aussi dans la critique de l'identité. En évoquant un pluralisme identitaire, en contestant l'uniformité de la sexualité gaie, en imposant la coexistence et la coappartenance de formes multiples de sexualité, le mouvement impose à chacun de définir sa

23. Cette transformation a déjà commencé lorsqu'Alec, encore serviteur, refuse le pourboire de Maurice, perplexe, qui ne comprend pas que, dans cette rupture des règles d'échange, un supplément vient d'être ainsi introduit (chapitre 36).

singularité dans des relations qui le confrontent à des différences toujours nouvelles. Bref, il s'agit de se réappropriier son "dehors", de penser ses singularités non à partir de la reconnaissance du même, mais à partir de son Altérité.

Chapitre 5

Intermède méthodologique II. L'autre lecteur

Où il est montré que l'écriture ne peut pas tout

De fait, le lecteur exclu est toujours premier. C'est une autre façon de dire que la lecture est toujours une contingence. Le texte aurait pu ne pas me rejoindre, tomber entre d'autres mains, on même se perdre. Trouver un destinataire est toujours exceptionnel, même si cette rencontre est appelée à se reproduire. Pourtant, lorsqu'elle a lieu, elle révèle sa nécessité, car c'est bien cela qui était attendu, que quelqu'un d'extérieur, sortant de la "réalité", vienne prendre la place de l'autre inscrit dans le texte. Le lecteur exclu devient alors lecteur inclus, partenaire dans la relation que le texte détermine et que la lecture désormais actualise. Cette inclusion a beau être la règle du texte, elle n'en est pas moins l'exception dans l'infinité des possibles où circulent les textes. C'est pourquoi, il faut prendre conscience que l'écriture est toujours liée à des situations particulières qui limitent et délimitent son pouvoir. La situation désigne le lieu où s'actualise la relation, un lieu qui se définit aussi bien par les conditions de productions du texte que par les conditions de son passage. Il ne s'agit pas d'un contexte (social, politique...), car la situation n'est pas aux alentours du texte, elle n'existe que là où le texte passe, elle est ce qui affecte le texte au moment de son passage, rendant raison de la rencontre exceptionnelle de l'auteur, du texte et du lecteur. De cette situation, font partie l'auteur comme autorité, – le droit qu'il a de parler de ce dont il parle –, les frontières symboliques qui traversent l'écriture (voir Survivre au politique), le rapport à l'autre que le texte détermine, – ce qu'il appelle comme Autre –, et enfin, du côté du lecteur, l'expérience, la compétence, les croyances, et l'identité dont dépendront l'effet réel produit.

Si l'écriture est toujours liée à une situation, il faut alors s'avouer la décevante vérité : l'écriture ne peut pas tout. Son pouvoir est limité à la particularité d'une situation. L'histoire nous l'a déjà appris, écrire ne ressuscite pas les morts, ne renverse pas les pouvoirs, n'empêche pas les sidéens de mourir. Cela ne veut pas dire que l'écriture n'a pas de pouvoir. Si on la croyait sans pouvoir, si on pensait qu'écrire ne changeait rien à rien, on n'écrirait pas.

Renoncer à la croyance que l'écriture peut tout, autrement dit, que sa situation est illimitée, est la condition d'une juste compréhension de son efficience. Il y a pourtant une écriture qui s'est voulue illimitée, sans lieu défini, en situation d'ouverture totale. C'est l'écriture "moderne". La modernité contient le projet d'une abolition de la différence entre lecteur exclu et lecteur inclus, un projet qui a pris deux formes opposées. La première forme consiste à faire de tout lecteur un lecteur inclus, par la force s'il le faut (Sade), ou par la légitimité (consensus, communauté universelle), la seconde, à l'inverse, fait de tout lecteur un lecteur exclu, de la situation d'écriture une situation "neutre", "atopique". Certes, ces deux versions du projet moderne, ne reviennent pas au même, mais leur but est identique : "libérer" l'écriture de toute situation particulière. Que le projet moderne soit utopique, générateur de croyances, n'est pas ici l'essentiel – après tout, pourquoi pas? –, la gageure théorique est plutôt de se rendre à l'évidence : la situation moderne de l'écriture est elle-aussi, malgré et, même, selon des modalités de sa création, une situation particulière.

Consensus et violence

Je n'essayerai pas ici de déconstruire les projets de fondation d'un lectorat universel. Non pas que la tâche soit sans intérêt, mais parce que toutes les analyses de texte proposées révèlent la présence de clivage, de différences, définies, indéfinies, à la production des textes et à l'institution du lectorat. Il suffit donc de remarquer que tout espace universel de droit, – quelque soit la légitimité dont elle bénéficie –, est en fait institué, bref qu'il définit une politique par laquelle une ligne de démarcation est tracée et des conditions d'inclusion sont imposées. Que l'on songe simplement à l'espace public kantien, la communauté savante, qui exige que jamais les écrits ne soient utilisés dans un "usage privé", c'est-à-dire pour Kant, en vue de fins politiques particulières. Si on reconnaît alors la circulation des textes comme un fait, dans un sens tout à fait banal, – oui, il y a toujours un autre, ici et là entre des mains de qui le texte peut tomber –,

alors, il faut aussi reconnaître que l'institution de cette universalité suppose une extériorité. La réglementation de la frontière suppose une violence, que celle-ci soit étatique et autorisée (Kant), ou qu'elle ait la forme d'une soumission subjective aux conditions de l'appartenance.

L'exemple du "droit à la jouissance" du lecteur sadien en est un bon exemple. Le texte sadien s'écrit sur la différence entre victimes et libertins et pourtant ne peut pas être lu de la place de la victime. Cette impossibilité est clairement une violence, car elle sert à actualiser la contrainte de l'espace sadien. Il ne m'est pas laissé le choix de refuser d'être un libertin consentant, selon un paradoxe auquel le Siècle de Lumières nous a accoutumés, lui qui nous a donné un Rousseau qui déclarait qu'il fallait "forcer d'être libres" ceux qui refusaient de s'engager dans le contrat social¹. Refuser le rapport libertin, c'est être renvoyé dans le lieu impossible de la victime. L'espace sadien est donc bien politique, il détermine aussi bien une norme que les conditions de son institution. L'abolition de la différence entre le lecteur inclus et le lecteur exclu se fait en forçant tout lecteur à s'inclure. Elle est une action qui montre, une fois de plus, par la nécessité de sa force, que le lecteur exclu est toujours de fait premier. La stratégie sadienne, et du Siècle des Lumières, consiste simplement à effacer l'écart entre le corps du lecteur et ce que l'effet politique du texte doit faire de ce corps.

L'histoire de l'Europe donne de cette stratégie un exemple qui parle de soi-même. Il s'agit du rapport entre "race" et écriture². Lorsque l'Europe décide de hiérarchiser l'humanité entre ceux qui ont une civilisation (des arts et des lettres, en l'occurrence) et ceux qui n'en ont pas, la maîtrise de l'écriture devient le critère ultime, le signe visible de la raison. L'inaptitude à l'écriture sert à légitimer la différence raciale, les "esclaves", les "Nègres" sont bien des humains inférieurs, parce qu'ils sont inaptes à l'écriture. Inaptes non pas tant de fait que

1. Rousseau. Jean-Jacques, Le contrat social, 1, VII.

2. Henry Louis, Jr., Gates, "Writing, 'Race', and the Difference it makes", in Loose Canons, New York Oxford : Oxford University Press, 1992; (Critical Inquiry, 1985)

par essence. Comme le dit Hume, s'il leur arrivent d'écrire, ils ne font que mimer "comme un perroquet" ("like a parrot"³). Le critère de l'écriture pourtant n'en est pas seulement un de jugement, il définit aussi une politique. Au mieux, il désautorise une écriture non-blanche, comme dans la déclaration de Hume, au pire, il justifie une réglementation, celle de l'interdiction d'apprendre à lire aux esclaves noirs. L'espace de circulation des écrits a donc bien une frontière que l'on ne passe pas sans conséquence. Cette frontière est double, elle est factuelle, et se redouble dans l'usage d'une violence de droit qui vise à son effacement, – Que l'autre, l'exclu, soit un non-être! Dans un sens, vers le dehors, le passage marque la possibilité qu'a tout écrit d'aboutir sous les yeux de ceux qui ne savent pas lire. De cela, il faut rendre compte, en reconnaissant que tout livre est une chose, et que cette chose entre les mains d'un illettré produit aussi un effet, crée un certain rapport de corps à corps. Il faut alors un discours de légitimation, ou plutôt de délégitimation, pour invalider ce rapport qui a eu lieu, ce qui signifie que la création de l'espace universel de l'écriture repose sur un rapport à l'autre spécifique que l'écrit assure dans les limites de son pouvoir. Rien ne peut prévenir des questions qui surgissent de la rencontre de récepteurs qui ne savent pas lire. Dans l'autre sens, du dehors vers le dedans, la frontière blanche entre le civilisé et le non-civilisé, détermine des conditions particulières d'entrée en termes d'autorité. Gates relate ainsi le cas de Phillis Wheatley, poétesse africano-américaine, dont la publication des poèmes a dû être accompagnée d'une attestation blanche, signée par des Blancs, qui authentifiait la signature "noire". C'est donc dire qu'il y a une autorité blanche, même si être Blanc signifie le plus souvent le droit de faire l'économie de toute procédure. Bref, toute situation d'écriture, y compris celle que se veut universelle, est toujours spécifique. L'écrit peut toujours aller au-delà de sa destination attendue, là où sa légitimité et son efficacité ne sont plus garanties, et là où sa particularité se trahit. Ainsi, l'espace de l'écriture comme extériorisation de la raison a beau définir un rapport

3. Cité par Gates, *Ibid.*, p.60.

d'échange égalitaire entre des pôles (signataire et destinataire) universels, il ne s'actualise que dans des rapports déterminés et contingents à l'autre. L'autre lecteur est là pour l'attester.

Les passages du texte

L'abolition de la différence entre lecteur inclus et lecteur exclu peut donc se faire en délégitimant l'exclu et en instituant, par la force, un espace de lecture de droit universel. Mais, elle s'est accomplie aussi à l'inverse, en faisant de tout lecteur un lecteur exclu, "délocalisant" littéralement toute situation d'écriture. On songe ici à la notion de "texte" dont Barthes résume bien les caractéristiques : le texte est travail, ou production infinie, dépassement des genres, expérience de la limite, engendrement infini de signifiant, le texte est pluriel (dissémination, traversée), "structuré, mais décentré, sans clôture", il n'est que langage, intertextuel, il n'a plus besoin de père (d'Auteur comme origine), il est lié à la jouissance, au plaisir sans séparation, à l'utopie sociale⁴. De cette conception du texte, on trouve déjà une élaboration consistante dans les fragments de l'Athenaeum, puis dans la pensée et les récits de Maurice Blanchot. Il faut alors poser la question paradoxale de la situation d'écriture d'une écriture infinie. La question a une valeur historique, celle d'une compréhension du propre de la Modernité, mais aussi méthodologique, car la théorie politique de la littérature proposée ici à partir d'un triple décentrement, de l'auteur, du lecteur, et du texte, doit beaucoup à la conception moderne de l'écriture. En quoi le texte détermine-t-il les conditions et les limites de son passage? La question peut se préciser ainsi : quelle forme d'autorité la mort de l'auteur détermine-t-elle? Quelles conditions assigne au passage du texte l'infini de sa production? Et ces deux questions, à leur tour, peuvent se traduire ainsi. La première cherche à savoir qui est cet auteur qui pour

4. Roland Barthes, "De l'oeuvre au texte", in Le Bruissement de la langue. Essais critiques IV, Paris : Seuil, 1984.

moi, lecteur, s'autorise de son retrait? La seconde exige de savoir ce qu'il en est du redoublement du passage du texte, car la performativité de l'écriture se joue là, dans l'identité et la différence entre le premier passage, de l'auteur invisible au lecteur indéfini qui peut tout entendre, et le second passage qui va de ce lecteur idéal du texte moderne à l'autre lecteur, – quel qu'il soit.

Il s'agit donc de "mettre à plat" les conditions de production, ou d'engendrement, du texte, c'est-à-dire de repérer comment elles se projettent comme effets de passage dans la lecture. On suppose donc que la différence mise en œuvre à l'origine est ce qui se rejoue à la fin entre les lecteurs. Or, il s'avère, et non point par hasard, que la théorie du texte moderne contient, dès son élaboration dans la pensée des Romantiques allemands, une conscience claire que la genèse du texte et son déploiement sont dialectiquement une seule et même chose. Le concept de passage y est construit sous celui de traduction. A l'idée d'un texte pluriel, infini dans chacun de ses fragments, réflexif et "in progress" s'adjoint nécessairement l'idée d'une traductibilité universelle. Dans chaque texte, donc chaque fragment, s'écrit réflexivement l'infini, dans la mesure où, comme totalité, il détermine de lui-même sa propre limite. Il n'y a pas alors de limitation, toute limite est un moment spéculatif du processus de création. Tous les fragments partagent alors précisément ce qu'il ont en propre, cette différence d'avec l'infini qui constitue leur finitude, ils se contiennent ainsi les uns les autres. L'idée d'une traductibilité universelle va alors de soi. Si la littérature est sans limite, ou plus exactement si les limites forment son infinité, les différentes traductions ne sont plus que des versions d'un même texte en train de s'écrire. Bien plus, c'est la traduction qui, en libérant l'original de la langue maternelle, l'inscrit comme un moment de la littérature universelle⁵. Le concept de traduction est donc aussi spéculatif que celui de poésie universelle. Il est passage du même à l'autre, d'une langue à une autre, mais se révèle en même temps comme altérité à soi de toute langue, de tout original. Or, il y a là implicitement une théorie de la lecture, que

5. Antoine Berman, L'épreuve de l'étranger, Paris, Gallimard, 1984.

Walter Benjamin va formuler dans la reprise de l'héritage des Romantiques. En effet, un texte universellement traduisible est un texte qui peut passer toutes les frontières de langue. L'engendrement du texte contient en lui-même la possibilité de son passage à un lecteur, puis de ce lecteur à l'autre lecteur. Il n'y a pas alors de lecteur exclu, la frontière que le texte passe à son premier passage est la même qu'au second. La particularité des langues n'est plus l'obstacle à leur transmission, mais la condition de leur transmission. Mais cette exclusion du lecteur exclu se fait par un nécessaire renversement. La traduction d'un texte, en devenant le révélateur de l'essence du texte, pose le lecteur en étranger dans sa propre langue. Il faut en passer par l'étranger, pour que sa propre langue devienne spéculativement un moment du texte universel en procès. Bref, il n'y a que du lecteur exclu, c'est la condition même de la communauté des lecteurs. Ainsi, le lecteur-relais cède le pas au moment de vérité du passage, de la traduction. Pourtant, de la production du texte à sa transmission, quelque chose de plus apparaît qu'il revient à Walter Benjamin d'avoir relevé. En effet, dans le modèle spéculatif des Romantiques, la traduction est un moment spéculatif subordonné à la critique comme réflexivité⁶. C'est pourquoi les conditions d'engendrement sont identiques à celles de la transmission. Pourtant, pour comprendre le sens réel de la traduction comme passage du texte, comme action du texte, il faut questionner dans le moment même de la médiation ce qui s'y détermine comme destination. Et c'est alors la traduction qui devient révélatrice des conditions réelles d'engendrement du texte.

L'argument de Benjamin reprend la structure spéculative de la théorie romantique. Ce qui fait la particularité d'une langue, c'est son incomplétude, ce qui signifie que les langues dans leur complémentarité circonscrivent le "langage pur". Traduire est alors à la fois, et dans un même geste, révéler "ce qui rend les

6. "La critique est supérieure selon l'"Athenaeum" à la traduction", selon le commentaire de Berman dans L'épreuve de l'étranger, p.199.

langues étrangères l'une à l'autre"⁷, et ce qui en elle fait signe vers la réconciliation des langues. L'original et sa traduction y sont posés comme "fragments d'un langage plus grand" (272). Il en résulte alors que bien lire, c'est toujours lire d'un lieu d'exclusion. En effet, la traduction fait

résonner l'original, aux seuls endroits où, dans sa propre langue, elle peut faire entendre l'écho d'une oeuvre écrite dans une langue étrangère. (269)

Il n'y a que l'autre langue pour révéler ce qu'une langue a en propre, car ce qu'elle a de propre est son écart du langage pur. La tâche du traducteur se résume ainsi:

Racheter dans sa propre langue ce pur langage exilé dans la langue étrangère, libérer en le transposant ce pur langage captif dans l'oeuvre. (273)

Ainsi, le passage par la traduction, la traductibilité, inclut tout lecteur dans le champ du langage pur à l'avènement indéfiniment différé en faisant de lui un lecteur exclu de sa propre langue. Le texte passe alors également toutes les frontières de langue. Nous sommes tous des lecteurs exclus. Mais, nous ne le sommes qu'au prix de notre soumission à la tâche éthique de la traduction.

Pour Benjamin, comme pour les Romantiques, l'engendrement d'un texte, du langage pur à une langue incomplète, est identique, dans la différence qu'il met en jeu, aux conditions de passage du texte, d'une langue à une autre. Cependant, cette différence désormais peut se lire dans une équivoque constitutive. Qui est l'autre (lecteur) du lecteur inclus à titre d'exclu? Il est l'Autre, qui peut lire le langage pur inaccessible au lecteur fini, et l'autre lecteur de l'autre langue qui dans sa finitude et son exclusion est le même que le premier lecteur. Cet Autre est ce qu'appelle le texte lors de son passage, puisque le langage pur est la loi de la traduction comme passage. Quant à l'autre lecteur, celui de l'autre langue, il vient en son temps à la place de l'Autre, il répond à la loi. Il passe

7. Walter Benjamin, "La tâche du traducteur", trad. M. de Gandillac, Mythe et violence, Paris : Denoël, 1971, p.267.

alors par la différence, et de lecteur exclu, il devient lecteur inclus-exclu en se s'assujettissant à l'exigence de traductibilité. Il faut alors reconnaître avec Benjamin et contre lui qu'il y a une action du texte sur le lecteur. Aucun lecteur n'est d'emblée traducteur, il doit le devenir. Et l'écart entre ce qu'est le lecteur de fait et son devoir définit l'action du texte. Que cet écart soit dit éthique, comme lieu d'une tâche, nomme cette action, mais ne résout pas la question de son effet. Car, le lecteur premier, celui pour qui l'exclusion est factuelle, est un lecteur bien réel qui répondra à l'exigence éthique de traduction selon un mode qui lui est propre. L'éthique du traducteur est une contrainte spécifique qui détermine un rapport à l'autre dont on peut à un moment donné ou un autre être exclu. On en est même en un certain sens toujours exclu, puisque la tâche du traducteur en est une dont on ne peut jamais pleinement s'acquitter. Une théorie politique doit alors éviter de présupposer réalisé ce que le passage du texte a pour but d'accomplir, et donc de confondre les effets du passage actuel du texte avec les figures de passeur, telle celle du traducteur, qui régulent les passages. Le rapport de traductibilité suppose nécessairement de l'exclusion : ceux qui n'ont pas encore fait "l'épreuve de l'étranger" dans leur langue, ceux qui ne le feront jamais, ceux qui ne peuvent pas, ou ne veulent pas le faire (qui aiment leur naïveté), ceux pour qui le passage par la différence ne relève pas de la traduction. Ceci dit, l'incontournable acquis de la pensée de Benjamin est de poser que le sens d'un texte nous vient de son passage par la différence. Il faut simplement lui renvoyer l'argument.

De l'autorité d'un mort : l'Auteur

Cet argument peut alors s'appliquer de même sur la figure de l'auteur. L'auteur est bien une personne réelle, matériellement présente, mais l'écriture se serait pas l'écriture, si elle ne pouvait le changer. On aurait tort pourtant de postuler sa disparition miraculeuse, car il conserve au moins une fonction pour le

lecteur, celle de son autorité. Il faut redéfinir l'auteur à l'intérieur du rapport à l'autre que le texte pose de par son passage. Et dans la mesure où son autorité se définit par celle que le lecteur lui reconnaît, il reste toujours la possibilité d'un autre lecteur qui, lui, ne reconnaîtra pas cette autorité, ou ne sera tout simplement pas concerné par ce qu'elle implique comme demande. L'autorité et le passage de l'autorité sont une seule et même chose. L'autorité se perd, là où elle ne passe pas, et là où elle passe, elle marque sa limite.

L'autorité se définit donc par la différence qu'elle institue. Différence, tout d'abord, entre l'auteur réel et son autorité. C'est par cette différence que l'auteur se "matérialise" pour les lecteurs. Comment lui, un homme, peut-il s'autoriser d'une écriture féminine? Comment elle, une femme, peut-elle vouloir assumer une autorité patriarcale? Mais, cette différence est aussi porteuse d'une autre, celle qui délimite la spécificité de l'autorité. Elle est alors celle-là même qui se rejoue entre le lecteur et l'autre lecteur, et assigne à l'écriture des limites à son efficience. Si à l'auteur est reconnue une autorité homosexuelle, il y aura nécessairement de l'autre pour qui une telle spécificité n'est justement pas légitime. Mais, le texte passe d'un bord à l'autre, là est le propre de l'écriture, de n'être que passage. L'écriture passe toutes les frontières, elle est infinie, et va toujours au-delà de toute assignation. Elle est bien ce que Blanchot, Barthes et Derrida en ont dit. On s'aperçoit alors qu'il n'est aucunement nécessaire de retirer l'auteur pour s'assurer du sens de l'écriture. Bien au contraire, le retrait de l'auteur définit en fait une forme bien particulière d'autorité : l'éthique de l'invisibilité, ou, pour reprendre le terme cher à Blanchot, l'éthique de "l'anonymat".

C'est à Benjamin que je reviens encore une fois pour préciser le concept d'autorité. Dans un article, "Der Erzähler", (que l'on peut traduire par "Le narrateur" à condition d'y entendre littéralement celui qui raconte des histoires), Benjamin repère un moment historique, pour lui, essentiel, dans l'art de narrer⁸.

8. Walter Benjamin, "Le narrateur", in Écrits français, présentés par J-M. Monnayer, Paris : Gallimard, 1991.

Lorsque cet art est lié à une transmission orale, il fait toujours référence à une expérience vécue que le narrateur se charge de faire passer à son auditeur⁹. Réussir le passage de l'expérience suppose que la légitimité du narrateur soit reconnue. Le narrateur devra donc prouver soit que son expérience est bien la sienne, soit qu'il l'a reçue par des voies elles-mêmes légitimes. Or, selon Benjamin, cette conception de la narration disparaît avec "le développement du roman au début des Temps modernes" (209), disparition rendue possible par l'imprimerie. Alors, le livre circule, de façon autonome, indépendamment de la présence du narrateur. Pourtant, il faut dire ici contre Benjamin que la question de l'autorité ne s'efface aucunement avec l'avènement des Temps modernes, elle prend simplement une forme nouvelle. Pour s'en rendre compte, il faut préciser que dans l'acte de narrer, l'autorité n'est donnée au narrateur que dans l'écart entre sa présence corporelle et le droit qu'il détient. Une pure autorisation de soi-même est une impossibilité logique, on s'autorise toujours d'ailleurs, hors de soi. C'est pourquoi, fait partie de l'autorité la possibilité d'une imposture, ou inversement la possibilité d'une expérience vécue que l'on ne réussit pas à transmettre ou à rendre crédible. L'effacement du narrateur derrière l'objet-livre est alors une forme spécifique d'autorité où l'écart entre l'auteur et l'autorité du texte se détermine par le retrait des particularités du premier derrière l'autonomie du second.

Le retrait de l'auteur derrière son autorité peut prendre deux formes extrêmes : l'autorité universelle, ou l'autorité par anonymat. Dans le premier cas, le texte s'autorise d'une histoire universelle et d'une expérience universelle de l'humanité. Nous laissons à d'autres aussi bien le soin de nous convaincre qu'une telle chose est possible que celui de déconstruire de telle prétention, en montrant qu'elle est toujours hégémonique et particulière. Du point de vue strictement méthodologique

9. "L'expérience transmise oralement est la source où tous les narrateurs ont puisé" (206). "Ce que le narrateur raconte, il le tient de l'expérience, de la sienne propre ou d'une expérience communiquée. Et à son tour il en fait l'expérience de ceux qui écoutent son histoire" (208).

adopté ici, il suffit de dire qu'à tout ce qui se prétend histoire ou expérience universelle, il y a toujours un dehors, un lecteur qui ne s'y reconnaîtra pas, ou ne se sentira pas concerné. Et, nous demandons au lecteur de croire que l'échec d'une légitimité narrative universelle renforce celle de l'autorité par anonymat. C'est elle en effet qui n'a d'autre fondement que le retrait de l'auteur. C'est elle aussi que l'on retrouve avec Barthes, dans les concepts de "texte" et de "mort de l'Auteur", avec Blanchot et Derrida, dans celui d'"écriture". Il s'agit alors de montrer que cette forme d'autorité est tout aussi spécifique qu'une autre et qu'elle détermine donc de façon spécifique un rapport à l'autre et des modalités au passage du texte.

L'"appartenance au sans nom"

Dans la dernière page de "La mort de l'Auteur" Barthes situe dans le lecteur l'espace où le texte devient écriture, seul lieu où la multiplicité de l'écriture trouve sa destination. Lorsque Barthes conclut que "la naissance du lecteur doit se payer de la mort de l'Auteur", il faut alors identifier dans cette mort l'accès du lecteur à l'écriture. Par cette voie ainsi ouverte se transfère au lecteur l'autorité du mort. Le lecteur devient le double de cet absent, il est un homme sans histoire, sans biographie, sans psychologie; il est seulement ce quelqu'un qui tient rassemblées dans un même champ toutes les traces dont est constitué l'écrit.¹⁰

Maurice Blanchot ne dit pas autre chose.

Nous écrivons pour perdre notre nom, le voulant, ne le voulant pas, et certes nous savons qu'un autre nous est donné nécessairement en retour, mais quel est-il? Le signe collectif que nous adresse l'anonymat (puisque ce nouveau nom – le même – n'exprime rien que la lecture sans nom,

10. Roland Barthes, "La mort de l'Auteur", in Le bruissement de la langue. Essais critiques IV, p.69.

jamais centrée sur tel lecteur dénommé, ni même une possibilité unique de lire). Ainsi, ce nom dont nous sommes glorieux ou malheureux est-il alors la marque de notre appartenance au sans nom d'où rien n'émerge : le néant public – inscription qui s'efface sur un tombeau absent.¹¹

Il reste maintenant à questionner la médiation par l'anonymat, c'est-à-dire mettre à plat cette conception de l'écriture pour en mesurer l'efficacité. Car, il y est clairement présupposé une conception du passage, en ce que l'entrée de l'auteur dans l'anonymat est une seule et même chose que le transfert de cet anonymat au lecteur. Quoi de plus légitime donc que de mesurer les effets de ce transfert lors du passage du texte?

L'effacement du nom fait partie des conditions de production de l'écriture. Écrire, c'est faire l'épreuve d'une différence infinie, entre les déterminations particulières du nom propre et ce même nom comme néantisation de toutes ces déterminations. Or cette même différence se rejoue lorsque l'écriture produit sur le lecteur cette même néantisation. Le lecteur, ce quelqu'un, avec toutes ses propriétés, s'abolit, et c'est en tant qu'exclu de soi, de son lieu propre, qu'il entre dans l'espace de l'écriture. Il y est seul, car il n'y a pas de communauté de lecteur, l'anonymat ici ne se partage pas, il n'est que l'exclusion de soi et du soi¹². Pourtant, le lecteur, quel qu'il soit, se retrouve toujours à la destination de l'écriture. Où que le texte passe, il fait toujours communauté, ne serait-ce que négativement. Ou tout au moins, il semble. Y-a-t-il alors un autre, autre lecteur, à ce lecteur sans nom? Bien sûr, il y a celui qu'il a été, celui que l'autre est encore, cet autre qui n'est pas encore entré dans son propre néant. C'est encore l'action de l'écriture qui est en question, dans la différence entre le lecteur comme personne singulière et son devenir comme autorité anonyme.

11. Maurice Blanchot, *Le Pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p.53.

12. "D'où l'anonymat du livre qui ne s'adresse à personne et qui, par les rapports avec l'inconnu, instaure ce que Georges Bataille (au moins une fois) appellera "la communauté négative : la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté"." Blanchot, *La communauté inavouable*, Minit, 1983.

Cette différence, lorsque l'on la met à plat comme différence entre le lecteur neutralisé et l'autre lecteur, fait voir des spécificités non-dites. La neutralisation des déterminations particulières – on dirait aujourd'hui des identités – a beau donner lieu à de l'identique du point de vue de la loi de l'anonymat, du point de vue des singularités de chacun, elle demeure plurielle. Bref, être non-blanc, ou non-femme, ou non-noir, n'est pas la même chose. Le passage au sans nom n'a pas le même effet sur le corps. Ce que l'on laisse derrière ne constitue pas nécessairement la même perte, le même deuil. Pour qu'il n'y ait que du même, il faudrait supposer que les corps par où passer le texte sont déjà dans un rapport d'absolue substituabilité (que les différences identitaires, ou les clivages symboliques tels que définis dans la première partie de cette thèse ont déjà été effacés). Hypothèse problématique, car elle implique que l'action de l'écriture a déjà eu lieu avant même que le texte ne passe. Hypothèse utopique qui attribue a priori à l'écriture un pouvoir absolu. Si, au contraire, on exige de l'écriture qu'elle montre son pouvoir, alors apparaît au bord de la communauté de ceux qui n'ont pas de nom, des effets pluriels et inassimilables de corps. Ces effets sont invisibles à l'entrée de l'écriture, là où la loi de l'anonymat impose le retrait de l'auteur, mais ils apparaissent lorsque l'écriture par son passage a à ouvrir son champ. Qu'ils restent invisibles dans la pensée de Blanchot montre simplement que l'auteur y occupe encore une position centrale, malgré et en vertu de son retrait. La mise au jour de ces effets de différences trahit du même coup ce qu'il reste du corps effacé de l'auteur auquel le lecteur autre, exclu du rapport à l'autre de la communauté des sans nom, se trouve en droit de demander des comptes de son exclusion et de sa perte. Aussi est-ce à travers les limites du rapport à l'autre que le texte appelle qu'il est possible de repérer ce qui a eu lieu à l'entrée de l'écriture, la singularité de ce que l'auteur a perdu en gagnant son autorité de l'anonymat. Ce n'est pourtant pas la corporalité niée et révélée de l'auteur qui nous intéresse ici. Ce qui est proposé ici est bien une méthodologie de lecture axée sur les effets pluriels de corps. C'est au cas par cas, en soumettant

chaque texte à la nécessité de son passage que l'on réactivera les effets corporels qui ont lieu au bord de l'écriture, entre l'auteur, le lecteur et les autres.

L'écriture comme passage et itérabilité

Il reste cependant que la référence à Barthes et Blanchot est ici essentielle. Car, elle oblige à reconnaître qu'il n'y a d'identité que dans la possibilité de la perdre. Bref qu'il y a toujours de l'Autre. De même, il n'y a de performativité de l'écriture que là où l'effet peut être mis en arrêt. L'événementialité en question ici n'est pas celle du passage de l'écriture. Le passage de l'écriture est tout autant son entrée dans la présence que sa disparition. Le texte a toujours déjà passé, au moment même où je le saisis, il a déjà été et il est déjà entre d'autres mains. Ce qui a lieu à proprement parler, ne sont que les effets corporels de son passage : lier, délier, séparer. exclure, faire jouir, faire souffrir, aliéner, réparer, etc. C'est pourquoi, il faut joindre aux noms de Benjamin, Barthes et de Blanchot, celui de Derrida pour son concept d'itérabilité de l'écriture dans le texte de 1971 "Signature, événement, contexte"¹³. Répondant à Austin, Derrida remarque que la performativité d'un énoncé présuppose nécessairement son itérabilité. Si chaque énonciation était singularité pure, elle n'aurait pas la reconnaissance conventionnelle qu'exige la production d'un effet (388). Il suffit alors d'introduire le soupçon d'une itérabilité générale (387) pour se rendre compte que tout énoncé peut être reproduit dans une situation où, non seulement il connaît l'échec de sa performativité, mais où la question même de la réussite et de l'échec n'a plus de sens. La citation constitue une telle situation, et Austin l'exclut de sa théorie sans autre forme de procès. Pourtant, il faut reconnaître qu'une telle exclusion n'est pas légitime. Tout énoncé, de par son itérabilité, peut franchir la limite de sa

13. Jacques Derrida, "Signature, événement, contexte", in Marges. De la philosophie, Paris, Minuit, 1972.

performativité. Or l'itérabilité générale est ce que Derrida appelle l'écriture. Et c'est bien ce que l'on cherche à penser ici comme passage infini du texte.

Cependant, il faut renvoyer à Derrida la question même qu'il pose à Austin. Si la performativité d'un énoncé se mesure à la limite de son pouvoir, on peut se demander quelle est la performativité de l'écriture comme itérabilité générale? Y a-t-il une situation où la question perd son sens? Dans la mesure où tout énoncé peut être reproduit là où il perd la possibilité même de son effet, il a toujours aussi la possibilité d'être répété dans une situation où il a effectivement un effet. Soutenir alors que l'écriture, essentiellement, comme itérabilité ne peut rien, c'est en fait autant que de dire qu'elle peut tout. En effet, c'est refuser de lui reconnaître une limite, c'est présupposer que l'écriture ne rencontre jamais de l'hétérogène, qu'elle peut déterminer à priori, dans toutes situations de lecture, les effets qu'elle engendrera, en l'occurrence l'effet d'une absence d'effet. Autrement dit, on suppose que le passage d'un lecteur à l'autre a lieu dans le champ déjà actualisé de l'écriture où toutes les possibilités sont déjà épuisées. Il ne s'agit pas pourtant de dire si Derrida a tort ou raison, mais de reconnaître un changement dans les enjeux politiques de la littérature. Plutôt que de se demander si une lettre arrive toujours à destination, ou, si comme répond Derrida à Lacan, la possibilité de sa perte l'empêchera toujours d'y arriver, on cherchera à savoir ce qui résulte, comme bien ou comme tort, d'une lettre qui se perd, ou d'une lettre délivrée (il n'est pas sûr qu'une lettre en souffrance soit celle qui fasse nécessairement le plus souffrir). A l'option de la déconstruction, il faut opposer la mise au jour des effets du texte, effets politiques dans la mesure où il touche ce qui lie et délie, l'auteur, le lecteur et les autres lecteurs.

Conclusion

Si on admet que le texte est une "chose" dont l'autonomie consiste à pouvoir circuler indéfiniment, alors il faut reconnaître à l'écriture les caractéristiques suivantes : elle est passage indéfini des frontières (de langues, de genres,

d'identités, etc.), elle est itérable, et elle s'autorise de l'anonymat. Mais dans le mesure où la circulation du texte est aussi une réalité matérielle entre des pôles matériels, les corps, elle a beau être indéfinie, elle n'est pas pour autant neutre et homogène. Dès lors la violence qui assure les conditions de circulation du texte et qui reste occultée dans la production de cette "chose" revient à la surface, – surface des corps –, comme effets dans le champ de la lecture, effets de résistance au passage, variations de performativité et souffrances de ceux qui ne veulent pas laisser tomber la singularité de leur corps pour se faire les relais de la communauté des anonymes.

Deuxième partie.

Les voies de passage

Chapitre 6.

Politiques sadiennes. A quoi ouvre "le droit à la jouissance"?

Sade, Terence Sellers et Dominique Aury, auteur d'"Histoire d'O"

De la circulation

La question homosexuelle impose de reconnaître une spécificité à la relation sexuelle qui l'isole méthodologiquement à la fois de la dimension du désir et de celle de l'actualisation. Au niveau de la relation, on trouve le désir dans la quête de sa voie vers l'autre/Autre ainsi qu'en miroir, les conditions qui font d'un acte sexuel un passage du même à l'Autre. La relation sexuelle se définit dans cet entre-deux. Un certain nombre de concepts ont déjà été élaborés dans le but de penser cet entre-deux, notamment celui de l'accès, ou de la voie d'accès à la jouissance de l'autre. Ce concept ne prend sens que parce que la voie peut être fermée ou entravée, obligeant à des médiations malheureuses. Et cette fermeture peut avoir lieu, quand bien même le désir et l'acte sexuel seraient tout à fait présents. Dans cet entre-deux se situent les politiques du rapport sexuel. C'est pourquoi, parmi les concepts les plus courants pour penser le rapport sexuel, certains ont été laissés de côté et d'autres réorientés. On a laissé de côté, et on persistera à laisser de côté, tout ce qui concerne la filiation, l'inscription du rapport sexuel dans une histoire dont elle ne serait qu'un des moments entre deux termes extrêmes, l'origine et la fin, ou naissance. La théorie ici se veut résolument non-oedipienne. La contingence qu'il s'agit de penser dans la relation sexuelle ne sera pas celle d'une naissance comme révélation de l'événementialité du rapport sexuel. C'est plutôt la contingence dans la relation même, antérieurement à ses effets qu'il faut penser.

C'est pourquoi aussi d'autres concepts intervenant dans la perspective verticale sur la rapport sexuel seront repensés. Il en a déjà été ainsi de celui de négation qui, – il faut le reconnaître –, participe à des réflexions très fortes sur le rapport sexuel. Je songe notamment à Samuel Beckett, entre autres dans Fin de partie, pièce centrée, ou décentrée, sur le rapport sexuel impossible, et sur son fameux jeu de mots du "coït qui laisse coïte". La négation et sa modalité de l'impossible initient une réflexion sur la fin, la fin de la pensée de l'origine et de la fin, la fin de la pensée de l'Oedipe. La pensée de Beckett s'inscrit ainsi dans

la lignée qui de Hegel à Adorno, à Derrida, construit et déconstruit l'histoire. De même, le concept de virginité, si riche, et qui a été exploité dans les pensées de l'origine et de la fin acquiert une portée nouvelle dans une réflexion axée strictement sur la relation sexuelle. La virginité est un moment inassignable, un événement impossible dans une histoire. Son sens alors se détermine dans une différence, voire même une différance dans le temps. Mais la virginité, c'est aussi une possibilité pure, la négation d'une fermeture à l'autre, qui prend sens indépendamment de tout acte à venir, de toute histoire à venir, comme détermination dans le champ des possibles. On peut être vierge de ceci, mais aussi de cela. Il en déjà ainsi dans la réflexion de Balzac sur le rapport (homo)sexuel dans la Fille aux yeux d'or. L'efficience de la virginité ne doit plus être cherchée dans les suites et conséquences (mariage, initiation, enfantement, viol, etc.), mais dans le rapport à l'autre qu'elle symbolise ici et maintenant. A l'accessibilité, la négation et la virginité, on ajoutera encore un repositionnement du concept de viol. La politique homophobe ferme la voie d'accès à l'autre, le viol en fait tout autant. Une pensée politique du viol ne fait qu'une avec celle de la relation. Le viol n'est ni dans le désir, ni tout à fait seulement dans l'acte, il est dans la fermeture, dans la volonté de fermer l'accès de l'autre à sa propre jouissance en lui imposant une relation où sa jouissance est impossible. Le viol intervient alors aussi comme possibilité dans la relation sexuelle, et c'est à titre de possibilité (dans la peur, notamment) qu'il est susceptible de déterminer et de limiter les modalités de l'accès à l'autre.

La question de la relation sexuelle s'inscrit dans des conditions historiques de circulation des corps et des identités. En effet, si les liens symboliques n'avaient pas la possibilité d'être redéfinis par le rapport sexuel, si les relations ainsi constituées ne trouvaient pas leur détermination dans un champ de possibilités, une telle question n'aurait pas lieu d'être. Il y a circulation, lorsqu'il y a une dimension de contingence dans les rencontres qui permet le déplacement des médiations autour desquelles la relation se construit. L'homosexualité en est un bon exemple. Si la relation homosexuelle devient un enjeu politique tel qu'il

faut la réprimer, c'est bien qu'elle est devenue possible. Là où elle ne l'est pas, les actes homosexuels posés ne peuvent modifier les relations symboliques dans lesquelles les agents sont déjà pris. Le sodomite restera un boulanger, un mari, un père, un compagnon, etc. La politique homophobe dont le premier geste a été d'inventer l'"homosexuel" est piégée d'emblée par les conditions historiques de son émergence. Quelque part, des médiations ne sont plus tout à fait fixes, laissant émerger la possibilité d'une reconfiguration du Symbolique. Il n'y aurait pas beaucoup de sens cependant à en chercher le pourquoi dans une genèse quelconque de la question homosexuelle. Pour éviter d'imaginer au Symbolique une extériorité dans la "Nature" ou dans l'"Histoire", il convient d'opter plutôt pour une démarche discontinue, comme le propose Foucault dans les Mots et les choses, et de chercher en quoi les conditions de possibilité (ce que Foucault nomme, dans l'ordre du discours, les "épistémè") de toute symbolisation se sont déplacées, et du coup aussi les possibilités de médiations. Or la limite du symbolisable est ce que l'on a appelé l'altérité. Il faudrait donc faire ici une anthropologie politique axée sur l'altérité et inscrite dans les mouvements de l'histoire. En attendant la réalisation d'un tel projet, on ne peut qu'énoncer une hypothèse sur l'étonnante périodisation de la question homosexuelle. Elle n'apparaît en fait que là où la différence sexuelle n'est plus l'unique facteur déterminant de l'identité sexuelle et de la relation qui peuvent alors se voir imposer d'autres axes, notamment celui de l'homosexualité et de la normalité. Or la différence sexuelle cesse d'être un facteur totalement déterminant dans les relations, lorsqu'elle se voit sujette à une perpétuelle remise en question dans l'axe même des relations. L'individualisme moderne repose sur la circulation des corps dans un espace dit public, et la société bourgeoise qui se constitue à partir de ce principe n'a jamais réussi à prévenir les femmes de participer aux systèmes d'échange monétaire et symbolique. Les femmes sont filles, ou veuves, elles peuvent hériter, et se poser en sujet de parole. Du coup, c'est la différence dont elles sont le lieu qui se perd. La féminité comme altérité se délocalise, et devient un enjeu au sein même des relations. Balzac en est certainement le meilleur

témoin. Des récits de méprise, tels que Sarrasine, ou La fille aux yeux d'or montrent fort bien ce que produit une féminité à la référence perdue ou suspendue lorsqu'elle interfère dans des situations de libres rencontres où les identités ne peuvent être que préjugées. L'identité sexuelle et la différence sexuelle, au lieu d'être le résultat d'une position dans l'ordre de la filiation et de la transmission, se voient contestées et redéfinies dans l'axe de la circulation des corps et des relations qui en résultent. Alors, la relation homosexuelle devient un lieu possible de redéfinition de ses identités sexuelles, et la différence sexuelle ne peut échapper à une constante redéfinition. Il ne s'agit là que d'une hypothèse sur l'émergence de la question homosexuelle, une hypothèse tout à fait tautologique qui en relève simplement les conditions de possibilité, et non la genèse. Elle permet d'anticiper comment la question homosexuelle ne peut que changer de nature lorsque les conditions de circulation des corps subissent un changement, par exemple avec la remise en cause de la différence privé/public.

Laissant l'hypothèse à l'arrière plan, on s'attachera à une des conditions d'émergence la question homosexuelle : la circulation des corps, et la régulation de cette circulation. Il faut alors remonter à la "pensée politique" si déterminante historiquement du Marquis de Sade. Déterminante, elle l'est précisément parce que Sade inscrit la circulation de la jouissance dans l'espace public qui se met en place depuis la lente dissolution des modes incarnés de circulation des corps fondés par la monarchie de droit divin¹. Or, la circulation des corps permet aussi la mise en place de toutes sortes de modes d'échanges sexuels, pour ne pas dire carrément de "contrats" sexuels qui explorent les possibilités relationnelles de cet espace de circulation. On en analysera trois exemples : le contrat masochiste, le contrat pornographique et enfin le contrat sous-jacent aux formes collectives de

1. Louis Marin, Le portrait du roi, Paris : Minuit, 1981. Texte remarquable qui fort bien le mode d'incorporation étatique dont le roi, au corps à la fois privé et public, était le centre et le principe de circulation. Ce mode précède et prépare l'espace public des Lumières qui reprend le principe de la circulation comme incorporation, mais en faisant l'économie de la médiation par le corps du roi.

sexualité homosexuelle. Ces formes contractuelles de relations sexuelles seront à leur tour confrontées à un mode de passage de la jouissance, celui de Genet, qui remet en question les notions d'"espace" et de régulation de la circulation, tout en s'inscrivant dans l'articulation de la sexualité, de la loi et de la circulation.

Sade et le "droit à la jouissance".

Dans le Cinquième dialogue de la Philosophie dans le boudoir, au sous-titre désormais célèbre Français, encore un effort si vous voulez être républicains, Sade propose l'établissement d'un "droit à la jouissance"². Rédigé entre 1794 et 1795, l'insertion de ce texte dans le mouvement révolutionnaire est clair, il s'agit de contribuer à la rédaction de "ce nouveau Code que l'on nous prépare" (209). Pourtant, ce droit à la jouissance est, du point de vue légal, un paradoxe évident, trop évident, dans la mesure où sa cohérence ne survit pas à l'épreuve de sa réciprocité. Certes, reste l'option de lire ce droit dans son paradoxe même et d'élaborer une lecture qui placerait l'écriture sadienne sur le fil de ce paradoxe. Pourtant, c'est autre chose que je voudrais proposer ici, une spécificité politique que Sade introduirait avec son concept de droit à la jouissance. Il faut se demander à quoi ouvre ce droit à la jouissance, à quoi il donne accès et reconnaître donc que l'accès à la jouissance peut être pensée autrement qu'en termes de droit légaux. Cet "entre-deux" spécifiquement sadien, historiquement déterminé par référence aux droits de l'homme, peut être lu, dans le recul historique du travail psychanalytique sur les interdits qui structurent le désir, comme l'espace d'une politique de la sexualité qui reconnaît des limitations à la jouissance en marge de celles que génèrent l'interdit d'inceste. La politique sadienne est dans la configuration même de cet entre-deux.

2. Marquis de Sade, La philosophie dans le boudoir, Paris : Gallimard, coll. Folio, 1976, p.221, la note:

S'il faut un droit pour ouvrir à la jouissance, c'est qu'il y a des limitations qui en interdisent l'accès. Or, ces limitations n'affectent pas le désir. Il n'y a pas de théorie du désir chez Sade qui, en ce sens, n'appartient pas encore à l'univers bourgeois de l'individualité en conflit avec elle-même. Pourtant, l'enjeu de ce droit nouveau ne se réduit pas aux conditions sociales de l'obtention de la jouissance. Bref, il ne s'agit pas simplement de créer un espace sans convention aucune pour régler les échanges sexuels. Un note de Sade est à ce sujet absolument significative. Il y précise que le droit à la jouissance (qui comprend bien le droit de contraindre, donc de violer) n'est absolument pas un droit de "propriété" sur l'autre. Il s'agit donc strictement d'un droit d'accès à la jouissance qui laisse – idéalement – intacte l'autonomie juridique des sujets corporels. Ce droit ne donne donc droit à aucune possession, il ouvre simplement une voie d'accès et définit les conditions de passage de la jouissance³. En inscrivant le droit d'accès à la jouissance dans le Code républicain, Sade propose d'inclure les actes sexuels dans l'espace public que son siècle, celui du "progrès des lumières" (187), est en train de créer. La Déclaration des droit de l'homme qui, par des normes métalégales, assigne des droits à chacun n'est en effet qu'un moment dans la constitution de l'espace public, celui qui soumet cet espace à la régulation par la loi juridico-civile, étatique. Mais, il faut dire qu'elle n'est possible que parce que la délimitation de ce qui est public a été accomplie bien avant que l'écriture d'un Code civil ne vienne régler les échanges sociaux. Deux facteurs, essentiellement, ont joué, le passage de la liberté de penser à la revendication du droit de

3. Je conserverai tout au long de mon texte l'expression "droit à la jouissance", d'une part par fidélité au texte sadien, où le mot jouissance a comme sens premier de "jouir de...", d'autre part, parce que c'est bien à la jouissance que ce droit ouvre même s'il n'en résultera que du plaisir, selon la distinction développée par Lacan (*Séminaire XX. Encore*) et Barthes (*Le plaisir du texte*, Paris : Seuil, 1973). Je prendrai comme hypothèse que le plaisir est ce qui a lieu dans les limites du droit (par exemple, les échanges sexuels entre libertins), et la jouissance ce qui résulte de la Loi même qui donne accès à ... (dans le cas de Sade, l'écriture est le lieu de la jouissance). Roland, Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*. Paris : Seuil, 1971.

publicité, et le développement du mode capitaliste d'échange économique. L'espace public sadien de libre circulation du désir est un espace d'avant la loi de l'État, une loi dont la haine qu'il lui porte motive en partie son refus si étonnant pour l'époque de la peine de mort. Il s'inscrit donc dans un entre-deux dont le Cinquième dialogue nous donne un tableau fascinant.

De ce tableau, on retiendra tout d'abord la longue discussion sur l'inceste. Le droit aux rapports incestueux, maintes fois revendiqué, se justifie en référence aux "premières institutions" (230), et au-delà, sur la nature elle-même qui ne saurait justifier pareil "préjugé". Mais derrière cet argument, il y a le projet même de la communauté sadienne articulée sur l'abolition de toute limitation aux actes sexuels. C'est ce que confirment les nombreuses combinaisons qui traversent le texte sadien et qui sont réglées par la volonté de créer le maximum de liens incestueux possibles. On en trouve une décrite dans la Philosophie dans le boudoir : un homme vit avec la fille de sa propre mère, dépucelle le garçon qu'il a eu de ce commerce, garçon qui, lui-même, est destiné à épouser sa mère (106). De même, la création de l'espace libertin dans les 120 journées de Sodome débute par de telles combinaisons incestueuses qui sont là pour s'assurer qu'aucune possibilité de rapports sexuels ne reste inactualisée. L'argument sur l'inceste n'a donc rien de propre, il révèle simplement la Loi sadienne qui prescrit que TOUT est possible et que TOUT doit être fait. Cette Loi se fonde sur la nature elle-même dont la valeur normative est de tout autoriser, sauf les interdits. Du coup, la valorisation du lien incestueux n'est absolument pas motivée par la transgression d'un interdit, mais par l'abolition même de toute frontière dans les liens sexuels. La Loi sadienne est celle du maximum d'échanges, du maximum de circulation de la jouissance⁴. Cette loi-là se traduit directement dans les "tableaux" (140), ce que Barthes appelle aussi des "scènes", dans lesquelles doit entrer le plus de vits possibles, le plus d'actes sexuels possibles simultanément. Le dépucelage devient

4. Lire "Le protocole de l'orgie" dans le livre de Lucienne Frappier-Mazur, Sade et l'écriture de l'orgie. Paris : Nathan, 1991.

alors un acte politique obligé, la fermeture d'un orifice est en soi un scandale face à la Loi de l'échange⁵.

L'espace sadien ne contient certes aucune loi, mais il est déterminé et réglé par la Loi. Ici, il n'est point besoin de reprendre l'argument de Lacan dans son Kant avec Sade, la Loi sadienne est bien de structure morale, au sens où la division du sujet prend la forme d'un assujettissement à une prescription totalitaire qui ne peut recevoir de réponse qu'asymptotique. Il faut simplement relever l'effcience politique de cette Loi morale dans la constitution d'un espace public de jouissance et inscrire ainsi l'écriture sadienne dans le projet de son siècle, le Siècle des Lumières. Jouons à nouveau le Kant avec Sade, mais cette fois-ci sur l'Aufklaerung, à partir de ce petit pamphlet de 1784, Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières?. Là, Kant construit l'espace public sur la libre circulation des écrits, à partir d'une conception de l'autorité toujours déjà symétrique, et d'écrits dont l'autonomie au niveau des échanges est possible de ce qu'ils ne contiennent rien de propre à leur contexte d'énonciation. Bref, c'est la nature même des écrits et leurs conditions de transmissibilité qui font de la communauté savante un espace universel, égalitaire et libre. De la même façon, le droit à la jouissance tel que Sade le propose, aussi bien dans ses revendications théoriques, que, surtout, dans ses mises en scène n'est pas seulement ce qui règle l'espace public des libertins, mais ce qui résulte de la constitution de cet espace par la Loi prescrivant le passage sans limitation de la jouissance. En comprenant le droit à la jouissance, directement comme expression de la Loi, Lacan ne se donne pas les moyens de délimiter cet entre-deux politique dans lequel se situe le droit à la jouissance, là où l'espace libertin est, non pas donné, mais créé. En effet, rien n'est moins évident que la réduction de la politique sadienne au tracé d'un lieu, si ce n'est la même réduction dans la politique kantienne. Il faut

5. Il faut préciser que l'échange sexuel ne renvoie pas nécessairement à une réciprocité immédiate, mais à un rapport sur fond d'une réciprocité toujours possible, et souvent accomplie ultérieurement lorsque les libertins intervertissent leurs positions respectives.

d'abord et avant tout comprendre le sens du droit à la jouissance à l'intérieur du lieu libertin –à quoi ouvre-t-il? –, parallèlement à la privation de ce droit à l'extérieur de ce lieu. Pourquoi une Loi prescriptive dont l'horizon est utopique donne-t-elle lieu à un espace aux frontières aussi absolues? La question vaut aussi pour Kant, on a là le paradoxe du projet des Lumières. Pourquoi et comment, une Loi réglant le passage des écrits se retrouve-t-elle à délimiter un intérieur et un extérieur à un espace de circulation universelle?

On sait que l'utopie libertine dont parle la Philosophie dans le boudoir trouve son actualisation dans le lieu sadien par excellence, le château de Silling dans les 120 Journées de Sodome. Là, la ségrégation est absolue entre les libertins et leurs victimes, l'impossibilité du passage d'une catégorie à l'autre apparaît comme la configuration sadienne même. Ceux, donc, à qui le droit à la jouissance est nié ne l'obtiendront jamais. La victime sera toujours victime. Ainsi, des deux sœurs, Juliette et Justine, la seconde sera toujours la vertueuse victime. Et lorsque, dans le dernier Dialogue de la philosophie dans le boudoir, arrive la mère, objet de toutes les haines pour Sade, aucune tentative de l'initier au libertinage ne sera tentée. Au contraire, une fois violée, elle sera cousue "avec soin". Sa fille Eugénie lui coudra "le con" pour qu'elle ne lui donne plus "ni frères ni sœurs", et aussi, étonnamment "le cul" (283). Bref, la mère est retirée de l'espace des échanges sexuels, elle est littéralement fermée à tout commerce. Sa fille, au contraire, profite de la présence de sa mère pour multiplier les modes de liens sexuels, selon la règle de l'espace libertin.

Me voilà donc à la fois incestueuse, adultère, sodomite, et tout cela pour une fille qui n'est dépucelée que d'aujourd'hui!... Que de progrès, mes amis!... (278)

La règle politique est donc claire : celle dont l'inclusion dans l'espace exige qu'elle soit violée ne pourra jamais faire partie du libre échange. Et en retour, seule peut en faire partie celle qui peut être éduquée, dont l'initiation sexuelle présuppose déjà l'ouverture possible. Dès lors, même si le droit à la jouissance est bien "le droit de contraindre à cette jouissance" la femme qui "la refuse par

quelque motif que ce puisse être", il n'a pas la même incidence sur une femme de l'une ou l'autre catégorie. Pour l'Eugénie de la Philosophie, piégée et donc contrainte, le droit que les libertins ont sur elle s'abolit aussitôt qu'elle consent, aussitôt qu'elle se pose comme une future libertine détenant elle-aussi le droit à la jouissance. Du coup, son droit à la jouissance comme ouverture à l'échange sexuel, comme droit d'accès qu'elle donne sur elle-même et qu'elle obtient sur les autres, abolit la possibilité et la nécessité même du viol. Là, où, à l'inverse, c'est le viol qui doit assurer l'ouverture, il n'y aura jamais de droit acquis. C'est pourquoi le droit à la jouissance n'est pas un droit de propriété, car ce que je ne peux obtenir par le premier ne saurait m'être donné par le second (la participation des victimes aux "tableaux" est toujours temporaire, elles sont destinées à être finalement exclues, voire tuées), et là où le premier me donne ce que je vise, il n'est plus besoin du second. Il est inutile aux libertins de posséder Eugénie, puisqu'elle leur est totalement accessible. Il y a donc chez Sade une différence entre la jouissance obtenue de l'acte et le droit à la jouissance comme accès à la jouissance. La jouissance est ce qui s'échange dans l'espace sadien, le droit d'accès à la jouissance est ce qui est créé avec l'espace même. C'est pourquoi, le droit à la jouissance comme accès à l'autre appartient bien à un entre-deux politique. C'est dans cet entre-deux que se situe l'écriture sadienne dont on a dit très justement (notamment Barthes) qu'elle était le lieu même de la jouissance. Elle l'est en effet, puisque c'est elle qui ouvre les voies d'accès à la jouissance, en liant le maximum de corps possibles, en fonction du plus grand nombre d'ouvertures possibles, dans les rapports sexuels les plus nombreux possibles. Comme le texte savant dans le projet kantien, l'écriture sadienne étend l'espace public de l'échange sexuel du seul fait de son passage.

Monnayer le droit à la jouissance. "The Correct Sadist. A Novel". de Terence Sellers.

He may open his mouth only to answer direct questions, fetch, or receive dispensations. If he absolutely will irritate the Superior's ears he must ask permission to speak, which is in itself an act of disobedience.⁶

Voilà la troisième règle de base de l'étiquette de l'Esclave, telle qu'énoncée par Terence Sellers, Sadist de profession, dans ce livre au statut étrange, mi-fiction, mi-théorie, sur sa pratique. Elle se traduit comme suit :

Il ne doit ouvrir la bouche que pour répondre aux questions qui lui sont adressées, pour accomplir ["fetch" : jeu de mot intraduisible qui associe l'obéissance au comportement du chien à l'égard du maître], ou recevoir des ordonnances. S'il veut absolument irriter les oreilles du Supérieur, il devra demander la permission de parler, ce qui constituera en soi un acte de désobéissance.⁷

Toutes les règles de cette étiquette semblent converger vers la négation radicale de tout droit à la jouissance. L'esclave est celui qui est toujours en dette et dont la jouissance est toujours illicite et punissable. Il est présumé inapte à connaître ses propres désirs dont la détermination dépend du Supérieur. Il lui est demandé d'anticiper les désirs de l'Autorité et se trouve toujours dans son tort de mal les deviner. Pourtant, cette situation structurée par l'abolition du droit à la jouissance est une mise en scène par l'Esclave lui-même à travers un contrat. La situation dont parle Terence Sellers est celle d'un masochiste qui paye une Sadist de profession pour s'assurer du respect de ses règles. Du coup, ce qui apparaît comme un refus du droit de jouissance est en fait l'institution de ce droit. La présence de l'argent dans l'échange est là pour exclure de la scène tout rapport de domination qui ne serait pas l'actualisation directe des désirs du client masochiste.

6. Terence, Sellers, The Correct Sadist. A Novel. New York : Grove Press Inc. 1983, p.25.

7. Toutes les traductions du Correct Sadist sont de l'auteur.

La mise en scène de ce droit qui s'abolit présuppose un lieu égalitaire, ouvert à toute possibilité, sans limitation, et le contrat marque la clôture de ce lieu. La scène S & M implique donc que son extériorité, la "vraie vie", comporte nécessairement des limitations au droit à la jouissance, c'est-à-dire des formes de domination qui ne sont pas strictement construites sur des pulsions libidinales assumées.

La scène entre le masochiste et la Sadist se comprend donc ainsi dans l'entre-deux politique tel qu'identifié par Sade. Ce ne pas sur la nature du masochisme et de la Loi sadienne que porte le rapprochement, mais sur la structure du lieu que les deux scènes présupposent. Dans un cas, ce lieu est un espace public de la sexualité, dans l'autre une voie à l'Autre par laquelle le masochiste se donne une accessibilité totale à sa propre jouissance, à l'encontre des limitation qu'il subit comme sujet face aux autres⁸. C'est aussi au niveau des lieux que les deux scènes peuvent être différenciées. En effet, la scène masochiste s'articule sur une donnée contingente, l'argent ou le contrat, qui la délimite. Cette contingence peut être aussi, dans d'autres scènes S & M, notamment la scène gaie, marquée par une simple délimitation géographique, l'entrée dans un espace, celui d'une maison ou d'un bar⁹. Il s'agit toujours de signifier absolument qu'ici, il y a un droit de jouissance limité, et là, dans la scène désirée, un droit de jouissance illimité qui assure l'impossibilité de tout abus et les conditions de possibilité d'une jouissance théoriquement illimitée. Dans la scène sadienne qui est celle de son écriture, cette médiation spécifique fait défaut, et c'est en cela que Sade est bien un penseur des Lumières. Le projet politique des Lumières en est un d'auto-fondation qui veut faire l'économie de l'Autorité contingente, en déterminant directement, à partir d'une Loi inconditionnelle, l'espace politique.

8. C'est à la condition de mettre en place une telle situation que le masochiste réussit ce tour de force de rendre son surmoi inopérant (voir là-dessus, Gilles Deleuze, "Surmoi sadique et moi masochiste", in Présentation de Sacher-Masoch, avec le texte intégral de la Vénus à la fourrure, trad. par A. Willm. Paris : Minuit, 1967, p.105.

9. Voir le chapitre suivant, Topographies gaies...

Il en résulte que le lieu sadien n'a pas à proprement parler d'extériorité, son dehors, là où sont les victimes, n'est que son envers. Ici, un droit de jouissance illimité, là, la fermeture à toute jouissance.

Si The Correct Sadist, malgré la crédibilité qu'il faut lui reconnaître en raison de sa signataire, une des Sadist vedette de la scène new-yorkaise dont la richesse est là comme garant de son professionnalisme, est qualifié de roman, c'est qu'il contient un projet d'écriture qui le valide. Outre l'intérêt anecdotique et aussi autobiographique, il y aurait peu de sens à s'initier par des règles écrites à une profession qui, comme celle de psychanalyste, relève d'une gestion du transfert que seule la pratique peut apporter. Ce qui frappe, c'est tout ce qui de la scène relève de la narrativité : les cérémonies préparatoires et les scénarios masochistes. Nous sommes, comme avec Sade, sur le terrain de l'écriture. Et cette écriture peut être questionnée dans l'espace politique sadien, celui de l'entre-deux du droit à la jouissance. En effet, les scénarios ne garantissent pas la jouissance – ils peuvent échouer –, mais ils donnent accès à la jouissance. La question de l'écriture, la question de ce que peut l'écriture, est alors celle-ci : à quoi ouvre l'écriture de l'écrit ?

Les scénarios masochistes que réécrit Terence Sellers sont joués par la Sadist dans l'effacement de l'auteur qui fait retour dans le désir de celui pour qui le scénario a été écrit. Que le masochiste soit le véritable auteur de son scénario – il l'a en tout cas payé – n'est déterminant que parce qu'il s'efface dans la réalisation. Et cet effacement est le signe d'autre chose, celui du retournement dialectique de l'interdiction de jouir en droit à la jouissance. Car les scénarios masochistes sont immanquablement composés d'un crescendo d'humiliations, de punition, de castrations, lié à la privation du droit de jouir¹⁰. Il est toujours déjà

10. Voici un exemple de scénario (101) : "Tranvestite as Masochist : Dialogue between a Mother and her Daughter". Le masochiste travesti en fille plutôt sale et dévergondée est surprise par sa mère en pleine activité masturbatoire. Il en résulte une série de punitions et d'injures. La mère dit à sa fille qu'elle est sale et grosse, et qu'aucun homme ne voudra d'elle. Et lorsque la fille réplique qu'elle a déjà un amant, la mère la menace de l'humilier devant lui, et de la

coupable, toujours endetté, pour la simple raison qu'il a un corps. Dans une hilarante ironie, Terence Sellers parle du masochisme du Supérieur.

The masochism of the Superior is evident : if they were not masochistic, would they submit to the fawning of a slave? Would they suffer his whining? Would they permit such imperfection to violate their environs?
(119)

Le masochisme du Supérieur est évident : s'ils ne l'étaient pas, se soumettraient-ils à la servile adoration de l'esclave? Souffraient-ils leurs plaintes? Autoriseraient-ils qu'une telle imperfection viole leurs environnements?

Terence Sellers se fait ici la voix du masochiste lui-même, en énonçant ce qu'il veut que l'on pense de lui. Mais en même temps, elle révèle sa propre position en sa vérité, dans l'inévitable retournement¹¹. En effet, de toutes les privations qu'il subit, le masochiste est l'instrument, et aucune ne peut venir à bout de son désir de les vouloir. Elles sont toutes la marque de sa maîtrise, et plus elles sont violentes et abusives, plus sa maîtrise est grande. Maîtrise, non pas sur sa jouissance, mais justement sur son droit à jouir. Deleuze le laisse entendre rapidement "la punition vient...ouvrir la possibilité d'un plaisir sexuel" (91). La situation masochiste vise à produire un droit illimité à la jouissance, grâce à une ouverture totale à l'Autre dont la Sadist n'est que l'acteur. Le droit est illimité, car le masochiste mise tout, jusqu'à son propre corps, mettant en scène une dette sur son être pour en retirer un droit sur son existence. On rejoint ici ce que Freud disait du masochiste érogène (celui qui est ici en question), qu'il était un

marier de force à "un vieux riche" ("a rich old man"). Toute résistance de la part de la fille est bien entendu suivie de châtiments toujours croissants en violence.

11. En effet, dans la situation contractuelle, c'est la Sadist qui est en fait privé du droit de parole, la privation que subit le masochiste n'étant qu'une mise en scène. Lorsqu'elle écrit son roman, Terence Sellers se réapproprie son droit de parole, à l'extérieur de son espace professionnel, et révèle ainsi les conditions qui régissent l'intérieur de cet espace. Ainsi, lorsqu'elle transcrit les scénarios masochistes, elle est déjà dans la position du lecteur qui se demande ce qu'on veut de lui dans ces scènes qui ne le concernent pas.

retournement de la pulsion de mort en composante libidinale, une sorte d'alliance entre Éros et Thanatos(292). La destruction du corps masochiste est l'horizon de cette logique perverse du droit à la jouissance où plus il perd plus il reçoit, l'extrême de la destruction étant l'extrême de l'ouverture. Bien entendu, le masochiste n'a pas besoin d'en arriver là, car son droit se marque à chaque privation. Et, que le plaisir obtenu puisse parfois être décevant est à mettre au compte de la différence entre l'accès à la jouissance et la jouissance même.

Le situation masochiste, comme la scène sadienne, vise le même but : l'ouverture à une jouissance illimitée. Cependant, les modes d'accès sont radicalement différents. Dans le premier cas, l'ouverture est ouverture illimitée à l'Autre dans une situation contractuelle, dans la politique sadienne, elle se fait par création d'un lieu institutionnel de passages sans limitation de la jouissance¹². Le parallèle révèle la spécificité politique du concept de "droit à la jouissance" à partir duquel il est possible de produire une théorie de la performativité de l'écriture. Dans une telle théorie, la question n'est pas ce que l'écriture produit comme effet, mais ce qu'elle peut produire comme effet, et ce qu'elle inscrit en terme de limite. Libre alors à chacun de penser cette limite, dans le cadre de la psychanalyse, comme rapport symbolique à la loi et à la castration.

L'écriture perverse de la victime. Retour sur "Histoire d'O" avec Dominique Aury.

La victime est condamnée au silence. Lorsqu'elle parle, sa parole n'est pas la sienne. Elle est en fait exclue du droit de parole et de jouissance. L'accès lui est coupé, et c'est pourquoi le viol est l'horizon de sa sexualité. Le viol n'est pas

12. Cette situation contractuelle explique que le contrat S & M est possible. En effet, autant Deleuze a raison de relever que le masochiste ne désire pas que l'on ait pour lui un désir sadique, et que le sadique ne désire pas le désir du masochiste, autant il méconnaît la spécificité de la relation sexuelle face au désir. Une relation sexuelle contractuelle est possible, même là où les désirs ne s'orientent pas vers leur réciprocité.

privation de plaisir, ni pure douleur, il se reconnaît en ceci que le droit de jouissance est barré, délibérément barré, et ce, avant même que la question du plaisir ne puisse se poser. En ce sens, les positions symboliques du libertin sadien et du masochiste contiennent immédiatement comme effet d'exclure la possibilité même d'être violé.

Ces énoncés, je les pose en simples hypothèses à partir de la politique sadienne du droit à la jouissance. C'est en vertu d'elles que je propose un retour sur le texte dit "érotique" probablement le plus lu de la littérature française, si ce n'est mondiale, sans pour autant contester aucunement l'évidence maintes fois redite de son absence de rapport et au masochisme érogène et à l'écriture sadienne. O ne mérite pas plus d'être posée en masochiste que ses bourreaux en libertins sadiens. Elle n'a aucune maîtrise sur le désir des autres, et eux sont totalement dépendants d'elle pour la transmission de leurs plaisirs. Mais la question est ailleurs. Pourquoi Histoire d'O a-t-il été écrit? On sait depuis peu que l'on doit le texte à Dominique Aury, maîtresse d'un Jean Paulhan marié (et bien marié), et que, lorsqu'il écrit dans son introduction au texte que "sans doute l'Histoire d'O est-elle la plus farouche lettre d'amour qu'un homme ait jamais reçue"¹³ (XIII), il faut désormais y lire un énoncé autobiographique –énoncé vrai ou faux, il importe peu. Pourtant la question reste entière, d'autant plus que la dissimulation de Dominique Aury derrière Jean Paulhan qui a longtemps été soupçonné d'être l'auteur du texte (rumeur qu'ils ont bien due prévoir) rend encore plus pertinente la question de son désir. Pour éviter tout psychologisme gratuit, il faut en faire une question d'écriture. Que veut ce texte? L'Histoire d'O est l'histoire d'une femme qui n'a d'autre désir que de satisfaire tous ceux que les hommes ont pour elle ("je serai ce que vous voudrez que je sois", 104). Cette histoire détermine en même temps ses propres conditions de lecture. L'écriture est en effet ici infinie, tout lecteur a la possibilité et même le droit de poursuivre le

13. Pauline Réage, Histoire d'O, précédé de Le bonheur dans l'esclavage par Jean Paulhan. Paris : Jean-Jacques Pauvert, 1954-1972, p.XIII.

texte en faisant subir au corps d'O ce qu'il aimerait à son tour lui faire subir. C'est probablement là le succès du livre, rien, dans la narration, ne vient limiter le droit du lecteur de se faire membre de la société secrète de Roissy¹⁴. La disponibilité totale d'O ne relève pas seulement de l'histoire d'O, mais de l'écriture même d'Histoire d'O. Le texte peut alors aussi être lu du point de vue d'O, avec la même infinie liberté de projeter sur le corps tout ce que fantasmatiquement le lecteur aimerait subir comme désir des autres. Le plaisir de la lecture appartient à la masturbation de chacun, mais l'accès à la jouissance que le texte ouvre par son écriture tient du politique.

Du côté masculin (ouvert à tous), le texte d'Histoire d'O ne donne accès à rien de plus que le plaisir du névrosé d'éprouver dans l'infini de sa production fantasmatique l'impossibilité d'effacer l'écart entre le désir et la loi. Un droit qui situe le plaisir entre le fantasme d'une castration indéfiniment différée, et l'arrêt que le principe de réalité impose. Du côté féminin, du côté de la victime, la réponse, de façon nécessaire, se dérobe. Qu'il y ait un plaisir ponctuel à se laisser faire sous le désir d'autrui me semble une évidence. Mais à quel désir répond-on lorsque l'on élabore le scénario de sa jouissance sur une position symbolique définie par l'assujettissement de son désir? Alors, on ne se contente plus de se donner sans restriction, on fait de se donner même la manifestation de son désir, de sa demande. Il ne s'agit plus alors de savoir ce qu'on en retire ponctuellement, mais ce que l'on espère en retirer, autrement dit, ce à quoi on se donne droit. On l'aura compris, l'Histoire d'O n'est pas considéré ici comme description d'une scène pseudo-masochiste, mais comme mise en scène de soi dans un rapport à l'autre. On fait alors de l'auteur l'instance initiatrice et productrice ("the performer") d'une mise en scène dont l'autre fait nécessairement partie à titre de destinataire-partenaire possible. Devient du coup non pertinente toute référence

14. Sir Stephen dit à O : "La bague que vous portez me donne le droit de disposer de vous, comme elle le donne à tous ceux qui en connaissent le sens" (101). Nous, lecteurs, nous sommes de ceux-là.

idéologique à un masochisme "naturel de la femme" qui ne ferait que cautionner l'occultation du désir dont on cherche à rendre raison.

Histoire d'O met en scène une femme forcée de se soumettre aux exigences des hommes à qui elle est offerte, après un consentement tout à fait marital donné à son amant. Chaque scène réitère la disponibilité à l'autre¹⁵. La disponibilité n'est pas seulement la posture imposée au personnage d'O, elle est aussi le dispositif de répétition infinie qui fait marcher le texte. Quoi que l'on veuille d'O, il faut imaginer qu'elle y sera ouverte. De force, mais aussi de gré, puisqu'elle y a consenti à l'avance. Histoire d'O est certes l'histoire d'une femme offerte à tous, mais surtout l'écriture progressive et infinie d'une totale disponibilité. L'accès est donné à l'autre, aux hommes de Roissy, et aux lecteurs, et ce, avant même de savoir ce qu'il sera demandé ("dire oui d'avance à tout..." (107)). L'enjeu de ce scénario est alors la question du viol. O ne sera jamais violée, car elle est toujours déjà ouverte à tout et à tous. Le scénario O est la mise en scène d'une telle ouverture. Mais de quelle ouverture s'agit-il ici? A quelle répétition infinie a-t-on affaire?

Le parallèle entre le scénario masochiste et le scénario d'O donne ici la clé. L'ouverture infinie à l'Autre se fait dans la premier cas par le renforcement de l'Autorité. Plus l'Autorité est puissante, plus le masochiste gagne en droit de jouir. Au contraire, les hommes d'O incarnent une autorité dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle est plutôt molle. C'est par sa propre soumission qu'O s'ouvre à eux. Sa disponibilité est la réponse anticipée à l'altérité. Le rapport à la menace de viol est alors inversé. L'écriture initie une fonction "O" de celle qui

15. Toutes les règles, et poses, imposées à O vont dans ce sens, l'obligation de garder toujours les lèvres partiellement ouvertes, ne jamais fermer ou croiser les jambes (82), de ne pas porter de culotte, les "costumes" portés au chateau de Roissy (jupes fendues jusqu'en haut, corsets...), l'importance du signifiant "ouvre", associé bien sûr à la lettre "O"... Il est à noter que ces rites ont un caractère primaire, presque déssexualisé, en ce qu'ils symbolisent "à peine" l'intérieur du corps de la femme. L'ouverture d'O est donc plus de l'ordre de la disponibilité, que du passage (de la pénétration) de l'extérieur à l'intérieur du corps.

ne sera jamais, et ne pourra jamais être violée, non pas parce que sa position l'interdit, mais parce que, comme Schéhérazade, elle aura toujours un coup d'avance, une histoire en réserve. Elle n'accorde donc pas un droit de jouissance, au contraire, son horizon est la menace permanente du viol à laquelle on n'échappe que ponctuellement, à chaque fois, à l'infini. Le scénario d'O a une victime comme initiatrice féminine, une victime néanmoins perverse qui a développé une stratégie pour se mettre à l'abri de la menace¹⁶. Je me donne pour que jamais je ne sois prise. Ainsi, l'instance masculine de lecture est piégée par l'illusion de répondre à un désir de soumission à son désir, alors qu'il n'a comme altérité qu'une voix invisible qui se dissimule derrière la figure d'O. Du point de vue de l'instance féminine, le texte n'ouvre qu'à ce plaisir de savoir sa jouissance protégée. Il n'en reste pas moins que c'est une instance perverse, puisqu'elle reste celle d'une victime – l'horizon de la sexualité reste la possibilité du viol – et que, sans rien changer, elle mise sur l'aveuglement de l'autre. L'initiatrice de ce scénario est une victime absolument silencieuse dont l'écriture est un écran. Son illusion et sa perversion est de se croire invincible, imprenable, alors qu'elle n'est tout simplement jamais prise. Alors, faut-il attribuer à Dominique Aury, auteur d'Histoire d'O, la voix masculine, de la maîtrise névrotique et illusoire, ou celle de la victime perverse? Il est impossible de le dire¹⁷. Néanmoins, que la seconde

16. Si je persiste à qualifier de féminine la position de la victime, c'est qu'elle reste féminine même si un homme s'y place. Il en est ainsi si un homme se définit dans son rapport à l'Autorité (par exemple, paternelle), non seulement par la crainte de la castration, mais par la terreur du viol. Il est à noter – mais c'est un autre débat – que la perversion de cette position a comme conséquence d'occulter la symbolisation de la castration, la protection contre la menace de viol créant un écran illusoire à la castration. On sait O symboliquement castrée, mais on ne sait où cette castration se marque. Le masochiste, au contraire, rencontre sa castration dans les limites de son contrat.

17. Il faut différencier avec soin l'auteur comme sujet psychologique et social de l'instance productrice qui définit son rapport à l'autre par la mise en circulation du texte. Ainsi la mise en place de la fonction "O" appartient à l'instance productrice, alors que le choix des actes et de leur hiérarchie (Pourquoi la masturbation serait-elle plus humiliante que la fellation, ou la sodomie? (119))

voix soit présente laisse supposer que la position de la victime fait bien partie de l'écriture du texte et, donc, de sa performativité politique.

Politiques sadiennes : à quelle fins?

L'entre-deux politique où se situe le droit à la jouissance de Sade permet de penser une théorie politique du texte. Le droit à la jouissance détermine les voies de passage de la jouissance et du plaisir, et ces voies peuvent être suivies dans les deux sens, dans l'accès à la jouissance de l'Autre/autre, et comme ouverture à l'Autre/autre. Les deux sens se ramènent au même, à l'accès de soi à sa propre jouissance. Or, ces voies sont très exactement celles que prennent le texte lorsqu'il passe de mains en mains, de l'auteur comme initiateur d'un scénario de jouissance au lecteur comme celui qui cherche à avoir accès à cette jouissance. On a donc ici trois exemples de voies où se balisent différemment le passage de la jouissance.

S. Sous la voie signalée par la lettre S, nous trouvons un droit de jouissance illimitée, mais qui n'est efficace que dans un lieu institué et public de libre circulation de la jouissance. L'accès à la jouissance s'inscrit dans un rapport d'échange à l'autre. Et c'est ainsi qu'il nous est demandé de lire le texte. Les textes de Sade ne peuvent pas se lire du point de vue de la victime, pour la simple raison que la victime n'a droit ni à la parole, ni à la jouissance. Les souffrances de la victime ne se partagent pas. Si j'aime à me faire fouetter, il y aura déjà de quoi me satisfaire dans l'espace libertin. Que la victime soit l'envers du sadique ne pourra jamais s'énoncer, car elle est exclue des conditions de transmission de la souffrance et de la jouissance. Son corps n'est que la matrice où s'inscrit l'écriture sadienne (il faut lire l'extraordinaire transcription des supplices à la toute fin des Cent vingt journées de Sodome, Trentième journée, quatrième partie)¹⁸.

sont à mettre au compte de l'idéologie, ou la subjectivité de l'auteur.

18. Marquis de Sade, Les cents vingt journées de Sodome, in Oeuvres complètes I. Paris : Pauvert, 1986.

C'est en cela que l'oeuvre de Sade est "éclairée", elle force le lecteur à être un libertin, assumé, ou à éduquer. Là est aussi sa limite, car son horizon est la solitude des libertins, la perte de l'altérité, ou la mort des victimes. La Loi sadienne n'a d'Autre que l'extériorité impossible où se tient la victime. On se rend compte alors que l'effacement des frontières dans l'espace libertin suppose en fait le déplacement des frontières vers cet extérieur irréprésentable, dont l'acte de lecture marque néanmoins la présence en repoussant le lecteur constamment hors de ce lieu vide par où le texte "pourrait" passer.

On entre dans la voie M par un contrat avec l'autre d'où résulte, par renversement, une ouverture illimitée à l'Autre, un droit d'accès total à sa propre jouissance. Point n'est besoin ici d'un lieu institué. Et la lecture du scénario masochiste suit tout simplement les termes du contrat, avec tous ses retournements. Il y a un contrat de lecture dont l'une des positions est assez peu enviable en termes de jouissance, et c'est celle de la Femme au service de l'autre. Et comme le dit ironiquement Terence Sellers, il faut être bien masochiste pour supporter d'être à une telle place. L'autre position de lecture est celle du masochiste qui jouit de faire taire l'autre, en jouant le rôle de celui qui n'a droit à rien. Le passage du scénario masochiste suppose l'oscillation répétée entre les deux positions de lecture, révélant tour à tour, de chacune, la double face, interne et externe à la situation masochiste¹⁹.

Sous O, on trouve cette fois un droit de jouissance tout à fait limité, en fonction de deux modalités opposées et complémentaires. La première voie est celle de la castration selon la temporalité névrosée du "il faudra bien s'arrêter de fantasmer à un moment", un moment où on se rendra compte qu'on a été trompé. On croyait tout avoir et on a eu bien peu. La deuxième voie est celle de la victime perverse, elle est aussi celle d'un droit de jouissance limité, mais cette fois entre deux balises, le viol, toujours repoussé, mais toujours présent, et la maîtrise,

19. Il serait certes intéressant de se demander s'il existe une littérature "masochiste", c'est-à-dire qui partage avec le scénario masochiste une même configuration de lecture.

partiellement illusoire de la castration de l'autre. C'est entre ces deux balises qu'est possible le plaisir immédiatement lié au fantasmes d'abandon de soi (dont je ne nie pas, bien entendu, l'efficacité). Le rapport à l'autre est alors un non-rapport, mais dans des sens différents selon le sens suivi. Dans une direction, le rapport est névrosé, et il y a un aveuglement complaisant au désir de l'autre, dans la direction inverse, le rapport est pervers, et l'autre est nié dans la manipulation qu'on prétend en faire. Dans aucun des cas, la négation de l'autre n'est totale. Dans le premier cas, le névrosé masculin peut se douter qu'on veut le piéger, mais choisir d'y trouver son compte. Dans le second, la victime perverse peut fort bien soupçonner qu'elle reste encore et toujours la victime, mais juger que ça pourrait être pire. Bref, chacun se contente de qu'il a, parce, comme on dit, "c'est au moins ça". Et bien sûr, les deux n'existent qu'en vis-à-vis, car le texte n'a de sens qu'en tant qu'ils se le passent.

Le concept politique du droit à la jouissance peut alors être généralisé. Comme on l'avait remarqué à propos du masochiste, s'il faut à ce dernier un contrat pour se constituer un lieu interactif de droit illimité, c'est parce que dans la "vraie vie" le droit est toujours limité. Il devient possible de faire le projet d'une analyse de l'espace social en termes d'organisation politique de la jouissance, ici ça passe, là non, ici il y a risque de viol, violence, là non, ici il y a un prix, là non, etc²⁰.

20. Un tel projet peut aller jusqu'à poser la question interdite de la pratique analytique qui a elle-aussi sa dimension contractuelle. A quoi se donne-t-on droit en terme de jouissance dans l'espace de l'analyse? Certes, l'analysant paye essentiellement pour que son analyste allait jouir ailleurs, mais, il ne faut pas en conclure qu'il ne s'octroie pas en secret certains plaisirs sur le corps analytique, qu'il ne s'ouvre pas des voies d'accès à la jouissance de l'autre, son analyste. Il y a là un bénéfice secondaire et illicite. Le psychanalyse peut aussi se laisser tenter, on touche alors à la question de l'inceste. Mais, on n'a aucune raison de présupposer parfaite la situation analytique, et les impuretés ne doivent pas simplement être repérées comme des manquements à l'éthique — qui, du côté de l'analysant mérite une castration infligée avec rigueur —, mais aussi dans la spécificité politique qu'elles mettent en jeu. Elles peuvent en effet être révélatrices de limitations interdites, importées de l'extérieur dans l'espace de l'analyse.

Chapitre 7

Topographies gaies.

**A propos des corps enfilés d'Attila Richard Lukacs,
d'une descente de police, d'une école militaire, de bars,
et de quelques autres lieux spécifiques.**

Les "études culturelles"

La méthodologie littéraire développée ici, non seulement inscrit d'emblée la littérature dans le champ des "Cultural Studies", mais en retour enrichit cette discipline d'une sensibilité à la différence qui est une des richesses de la littérature. Imposer au texte de circuler dans un espace indéfini qui l'amène nécessairement à passer au-delà des limites de sa performativité, et même parfois de sa lisibilité, c'est le ramener véritable à une "chose" et lui reconnaître une dimension matérielle. Du coup, la chose-texte s'inclut dans tous les autres objets culturels, que ce soit un film, un vêtement, une fête, ou une oeuvre d'art. Tous ces objets circulent et créent des liens symboliques de par leurs passages. Ainsi, un public n'existe pas. Il n'est que l'ensemble des récepteurs qui se trouvent liés par le passage de l'objet culturel. Cet ensemble est donc toujours ouvert, puisqu'un autre récepteur est nécessairement appelé à un moment donné à en faire partie. Mais, il peut nécessairement en être exclu, parce qu'il ne veut pas, ou ne peut s'inclure. Un public n'existe donc que dans l'après-coup où se déploie les pouvoirs de l'objet culturel, et ce pouvoir d'expansion est intrinsèquement dépendant de la rencontre possible de sa limite.

La force des études culturelles est d'avoir posé le politique comme condition de toute compréhension de la réception. Un même objet culturel aura un sens et une portée tout à fait divergents ici ou là. Le champ de la réception est politiquement balisé et configuré par des différences pré-existantes. Mais ces différences sont contingentes, ce qui revient à dire "culturelles", et elles n'ont d'autre nécessité que les formes de socialité dans laquelle elles s'inscrivent. Elles ne sont donc pas immuables. Et, il faut supposer des formes de résistance, subversion et transformation qui s'actualiseront soit dans la réception, soit dans

l'objet culturel lorsqu'il redéfinit son contexte. Que reste-t-il alors comme référence au concept de "culture" des études culturelles?

Une anthropologie politique contourne le problème, en faisant du passage de l'objet culturel, le lieu et le moment où les conditions de production du texte se retournent en conditions de réception. Les différences culturelles ne sont déterminantes que dans la production du texte. Là s'exprime leur nécessité contraignante. Certes, ces différences vont se rejouer dans le champ de la réception, mais là elles révéleront leur contingence dans la mesure où l'objet-texte saura passer outre les limites d'efficacité de ses conditions de production. Médiation centrale dans le retournement des conditions de production en conditions de réception, l'objet-texte est à son tour décentré par l'indéfini de sa propre circulation. L'anthropologie politique de la littérature s'étend à tout objet culturel. Certes, la littérature a une dimension réflexive que l'on ne retrouve pas nécessairement dans tout objet culturel. Mis à part dans la littérature de genres (policier, romans "Harlequin", par exemple), la littérature doit redéfinir la situation dans laquelle elle est lisible, dans la mesure où l'écriture délocalise le texte des situations habituelles et réglées de parole. Qu'à cela ne tienne, la circulation de l'objet culturel révèle nécessairement une dimension réflexive autrement invisible. Elle engendre en effet de la différence, de la légitimité, de l'exclusion, de la limite. Il y a toujours un autre récepteur pour mettre au jour par sa présence les conditions qui assurent à l'objet culturel sa force et sa faiblesse à

1. Bill Readings dans son ouvrage University in Ruins met en évidence le paradoxe du concept de culture des "Cultural Studies". En réduisant la culture à un contenu intervenant dans les liens d'appartenance et d'exclusion, les études culturelles rompent avec ce qui donnait sens au concept de culture, notamment dans la pensée allemande, où la culture était vue comme la constitution de la subjectivité même et médiatisante du singulier et du collectif. Bill Readings, The University in Ruins, Cambridge & London : Harvard University Press, 1996.

médiatiser l'ensemble "culturel" et social, local et temporaire, que constitue le public². Il n'y a jamais d'immédiateté dans l'ordre de la circulation³.

Du bon usage des concepts topographiques

L'usage du paradigme spatial dans les études culturelles est tentant et aisé. Et pourquoi pas? Son efficacité est immédiate. Le social s'organise en effet spatialement, en lieu\non-lieu, circulation, frontières\passage, etc., de telle sorte que le repérage des régulations sociales et de leurs enjeux politiques est quasi-immédiat. La description des espaces met en évidence d'emblée les différences "culturelles" qui s'y jouent. Le paradigme spatial a même été récemment élevé au statut de concept méthodologique fondateur de la discipline. Elspeth Probyn propose de ramener tout le social à une "surface", et les liens sociaux à des rapports d'appartenance ("Belonging") tout de surface⁴. Les identités et les différences apparaissent alors locales et temporaires, et les appartenances fluides et ouvertes. La contingence de toute organisation sociale est alors incontournable et accessible au questionnement politique. On peut même définir des lieux sans

2. Les études gaies et lesbiennes américaines se plaisent ainsi depuis une décennie à faire la théorie des stratégies de résistance du public face au cinéma Hollywoodien. Ce cinéma, concerné depuis presque ses débuts par l'homosexualité et la morale des identités, a déployé une constante énergie pour mettre en place une politique homophobe de la représentation. Pourtant, ce cinéma a été lu en même temps à rebours par un public qui y a cherché au contraire les traces de visibilité de sa propre sexualité homosexuelle, et qui s'est construit une culture gaie par le récupération. Les images ainsi les plus hétérosexuelles deviennent les plus homosexuelles, et les contenus les plus homophobes prennent une valeur érotique homosexuelle.

3. Problématiser les médiations est le geste fort de Walter Benjamin, notamment dans son texte sur "L'oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique", texte "critique", au sens kantien, en ce qu'il questionne les conditions de possibilités de l'objet d'art considéré dans sa matérialité, du point de vue de "l'autorité de la chose" (trad. M. de Gandillac, Essais II, Paris : Denoël/Gonthier, 1971-1983, p.92)

4. Elspeth Probyn, Outside Belonging, "On the Surface".

lieux, atopiques, ou penser des hétérotopies, des localisations paradoxales que l'on ne peut configurer, délimiter, parce qu'elles contredisent tous les ensemble dans lesquelles on les situe. Mais le paradigme spatial trouve sa limite méthodologique dans ses propres buts. Car, même s'il sert à révéler la contingence de ce que l'on a appelé les relations symboliques, on ne peut en conclure d'emblée qu'il permet de définir ces relations et les enjeux politiques qui y convergent. L'essentiel des relations ne peut être pensé en termes spatiaux. Il touche aux limites de la symbolisation, aux possibilités de liens symboliques qui sont laissées au corps dans ses rapports aux autres. Le paradigme spatial n'est que le révélateur de la contingence de ce qui est. Reste la question de ce qui peut être. Il y a cependant un bon usage à faire de tout le langage spatial. Pour donner de l'épaisseur, et même de la réflexivité, à l'espace, il suffit d'introduire le tiers comme point de rencontre de rapports problématiques. Le tiers est l'autre, le passant, au statut problématique. Est-il dedans, est-il dehors, est-il un imposteur, dedans à titre d'exclu, est-il au contraire plus authentique que moi, nous? Dans le rapport ternaire s'incarne véritablement tout espace avec ses bords toujours ouverts, et son altérité toujours équivoque, à la fois au dehors, de l'autre côté de la frontière, et au-dedans dans la différence qui le travaille. Le tiers réintroduit le corps dans les politiques qui se jouent au niveau de la "surface".

Pour ne prendre qu'un exemple, mettons-nous dans une salle de cinéma devant un film pornographique. Là, l'appareil critique des études culturelles s'applique parfaitement. L'analyse du film ne peut se limiter à son contenu, il faut nécessairement tenir compte des différences identitaires et culturelles qui prédéterminent le public et les traduire en attentes, références communes, désirs et pratiques sexuelles. Ceci dit le tiers vient "déranger" la scène. Dans la réception, ne s'y joue pas seulement l'interaction entre le spectateur et le film, mais encore entre le spectateur en question et les autres spectateurs, ou même entre lui et ceux qui ne sont pas dans la salle. Ainsi, l'homosexualité d'un spectateur peut tout à fait trouver à se satisfaire dans le visionnement d'un film pornographique hétérosexuel. Cependant, elle lui assignera une position spécifique

au sein des spectateurs, au sens où le partage de sa jouissance ne sera pas soumis aux mêmes conditions que s'il s'agissait d'un spectateur hétérosexuel. Le tiers, en tant qu'autre, introduit donc à la fois la différence et la possibilité de constituer un public commun.

Il devient alors possible de repérer des modes de passage et des formes de collectivité comparables dans des espaces qui apparemment n'ont aucun rapport : salle de spectacle, musée, bar, club, un corps d'armée, des toilettes publiques, etc. C'est en effet à chaque fois une dynamique commune qui va se jouer sur des médiations, certes très diverses, mais dont l'efficiace est tout à fait comparables. Une toile dans un musée est le médiateur dans la constitution du public, de la même façon que les règles d'entrée et l'organisation spatiale le sont dans un bar. S'il apparaît que la toile actualise dans l'espace muséologique une forme de socialité pré-existante, elle peut alors parfaitement servir à en analyser les règles autrement invisibles. Et c'est ainsi que l'on tentera de comprendre une forme particulière de la sexualité gaie qui s'inscrit comme mode d'échanges au sein d'un corps collectif localisé. Cette forme, à laquelle on ne saurait bien entendu identifier la sexualité gaie, donne un exemple frappant de la façon dont la jouissance peut suivre les voies contractuelles que permettent l'espace public et la régulation de la circulation.

La sexualité gaie entre le privé et le public

La longue histoire des conflits entre la police et la socialité gaie est tout à fait symptomatique de l'incohérence de la distinction entre l'espace public et l'espace privé au sein de l'État moderne. La sexualité a beau être renvoyée dans l'espace privé, l'espace public n'en reste pas moins un lieu de rencontre, et d'échanges sexuels. Et, la police, qui a pour tâche de protéger l'espace public, doit décider à quel moment la rencontre devient un rapport. Il faut lui reconnaître sa grande lucidité "épistémologique", elle n'a jamais eu la naïveté de croire qu'un rapport commence avec un "acte". Un regard, un mouvement du corps suffit à

marquer que le passage de la jouissance a eu lieu, et donc qu'il y a eu rapport. Si la sexualité est interdite dans l'espace public, alors la drague doit l'être aussi. Que reste-t-il alors de la distinction privé/public? Dans les époques et les pays où la sexualité homosexuelle était illégale, ou punissable d'ostracisme et de congédiement, la distinction entre les deux espaces disparaissait totalement. Mais, là encore, il faut reconnaître que cette disparition est plus cohérente "épistémologiquement" que la distinction elle-même. Un espace public n'est rien d'autre qu'un système de circulation régi par des règles précises et indépendantes des participants. Il n'existe donc que là où ces règles sont appliquées et applicables. Il en est ainsi historiquement depuis leur mise en place par la société et l'État bourgeois. Or la sexualité, depuis toujours, met en échec la fondation de l'espace public. C'est pourquoi la politique de Sade est absolument cohérente dans le cadre du siècle des Lumières et absolument subversive. Un rapport sexuel n'est jamais privé, il constitue une relation, et à ce titre tombe dans le champ d'application des règles de l'espace public. Il n'y a alors de privé que là où la circulation est barrée, là où l'espace est soustrait aux règles de l'espace public. C'est pourquoi le privé n'est jamais donné, il doit toujours être défendu. Et il l'est par l'exclusion du tiers, le "n'importe qui", le passant, celui à qui il est donné le droit de circuler. Un rapport sexuel est privé, lorsque la place du tiers est définie comme lieu d'exclusion. La distinction entre le privé et le public est donc contingente et simplement locale. Du coup, la police à qui il est donné pour tâche de la défendre, se verra prise dans une position nécessairement perverse. Un policier qui pénètre dans un salon où quelques hommes participent à des échanges sexuels, aura le droit d'intervenir s'il décrète cet espace comme public. Un salon peut-il être un espace public? Bien sûr, la preuve en est que le policier a pu y entrer, quand bien même il l'aurait fait par la force ou par la tromperie, en se faisant passer pour un autre. La politique de l'autorité policière dépend donc de sa position dans la structure ternaire du rapport à l'autre. Et elle ne fait qu'actualiser toute la politique sous-jacente à la constitution de l'espace public. Elle identifie

donc aussi le lieu d'efficience de la légitimité étatique, là où celle-ci s'institue dans le réel, ou y faillit⁵.

Homme, femme, ou autre?

La vérité de la police est dans la contingence du symbolique. Si la violence policière est souvent perverse, et en marges des lois, c'est qu'il lui incombe la responsabilité d'effacer la contingence des structures qui la légitiment, donc l'écart entre le symbolique et de l'institutionnel. En ce sens, la police n'est certes pas la seule à occuper une telle position médiatrice, même si elle a officiellement le monopole de la violence légitime. Toute autorité qui met en place une organisation institutionnelle quelle qu'elle soit, est prise à assumer dans son corps, et ses jugements, l'écart entre ses fins et ses moyens. L'autorité médiatrice permet alors de repérer les politiques du corps mises en scène dans les topographies.

La topographie séparant les toilettes des hommes et des femmes en fournit un bon exemple. Cette topographie relève à la fois du symbolique et de l'institutionnel. Elle est au premier abord de l'ordre du langage⁶. Elle marque l'assujettissement de chacun au signifiant. Il faut choisir, et choisir, c'est nécessairement choisir en même temps une exclusion. On ne saurait être aux deux endroits à la fois. La forme que prendra cette limitation dépend de la force de la loi symbolique sur chacun. Celui qui entre dans la toilette des femmes sera soit : une femme, soit un homme qui désire ou aime être une femme, soit un voyeur (ou un violeur), ou encore autre chose. Dans tous les cas, le signifiant détermine ce qu'il est comme sujet de désir, ne lui laissant plus le choix de décider par lui-

5. Nul ne l'a mieux compris que Walter Benjamin qui pose la force policière comme médiation, dans ce texte "Critique de la violence" qui a le mérite de différencier clairement les enjeux politiques liés aux "moyens" de la traditionnelle question des "fins" du politique (trad. Maurice de Gandillac, in Mythe et violence, Paris : Denoël, 1971).

6. Jacques Lacan, Écrits, "L'instance de la lettre dans l'inconscient", Paris, Seuil, 1966, p. 256 (cité des Écrits II, collection "Points").

même de la nature de sa relation à l'objet de désir. Pourtant, on s'aperçoit rapidement que la topographie est aussi institutionnelle. Elle a été instituée (on peut parfaitement concevoir une société où elle n'existe pas), en ce sens, son existence même est arbitraire. Pourtant, cela ne signifie pas que la loi symbolique ne puisse pas la justifier, pas plus que cela ne signifie que sa légitimation symbolique abolisse l'écart entre l'institutionnel et le symbolique. Là se joue l'ambiguïté de l'autorité. Un homme dans une toilette publique destinée aux femmes pourra se faire arrêter. La loi sociale vient protéger l'ordre symbolique et en tire sa légitimité. Après tout, l'intrus peut être un voyeur ou un violeur. Mais faut-il arrêter les hommes qui dans les bars gais vont dans les espaces destinés aux femmes? La question est loin d'être innocente, car même dans un bar gai, la distinction symbolique continue de jouer. Ce ne sont pas tous les hommes qui vont chez les femmes, l'acte reste un choix associé souvent à un plaisir (on peut remarquer d'ailleurs que généralement les femmes, toujours dans les bars gais, ne vont à peu près jamais dans les toilettes pour hommes) et peut faire apparaître des conflits territoriaux entre hommes et femmes.

L'autorité qui trouve sa légitimité dans l'écart entre le symbolique et l'institutionnel qu'elle est chargée d'abolir rencontre là aussi sa possible remise en cause. Il est en effet toujours possible de révéler son inutilité, en produisant d'autres médiations aux relations symboliques. Ce faisant, sa violence peut devenir gratuite, parce que la source de sa légitimité perd sa nécessité. Le simple déplacement des médiations fait surgir un "différend" (Lyotard) entre l'ordre actuellement légitime et un autre désormais possible. Il n'est donc pas nécessaire d'inventer de nouveaux langages et des mondes possibles. Une politique des espaces travaille à même les médiations, et laisse le symbolique suivre son cours. Elle peut alors prendre appui sur la matérialité de l'espace. Il n'y a de médiation qu'incarnée dans le corps. Et l'espace, au sens strictement géographique, est le révélateur de cette vérité. Ainsi, quelque soit le sens que l'on donne aux topographies des genres sexuels, il reste qu'on ne peut être à deux endroits à la fois, côté-homme, côté-femme, à moins d'abolir tout à fait la frontière. L'espace

géographique a une force de résistance et même de contrainte qui rappelle la nécessité du processus de symbolisation et les limites du symbolisable. C'est ainsi que la sexualité gaie a mis en place des formes de relations sexuelles qui se médiatisent et s'incarnent à la rencontre du corps et de l'espace dans l'économie d'une médiation autoritaire et contraignante qui du coup trahit sa position perverse.

Le tiers, au-dedans, et\ou au-dehors?

Il faut lire ici le texte de Lee Edelman analysant ce qui serait un fait divers, s'il pouvait y avoir quoi que ce soit d'anecdotique en matière de relation entre la société et les gais: l'arrestation de deux hommes, l'un étant une figure politique, dans un "restroom" du Y.M.C.A. pour "indecent gestures" à deux pas du "White House"⁷. Ce qui nous intéresse ici, c'est la position de la police, le tiers spectateur. Il n'est pas là en effet pour utiliser les toilettes, mais bien pour sanctionner et interdire. Le problème est qu'il ne peut le faire qu'en cachant sa véritable identité et en se constituant en sujet de savoir qui doit pouvoir reconnaître de quoi est faite une relation et même une jouissance homosexuelle. Il cherche à différencier la relation normale entre deux hommes dans un tel espace et celle qui est à proscrire. Et cette "volonté de savoir" se répercute dans la réception du grand public face à la cause. Le propos de Edelman est de montrer alors que cette "volonté de savoir" n'est pas ici une médiation à l'exercice de l'autorité, mais bien la fin. Le problème de la police n'est pas en effet de sanctionner un crime commis, mais d'identifier un désir dont l'invisibilité renforcerait le caractère condamnable. Du coup, il apparaît nécessaire de s'interroger sur le désir sous-jacent à la volonté de savoir dans la mesure où le policier, comme sujet savant, est dans une position contradictoire, n'ayant pu

7. Lee Edelman, "Tearoom and Sympathy; or, The Epistemology of the Water Closet", in Homographesis. Essays in Gay Literary and Cultural Theory, New York and London, Routledge, 1994.

entrer dans l'espace masculin des toilettes que parce qu'il est homme. Sa neutralité de sujet de savoir qui le légitime vacille et il se retrouve impliqué comme sujet désirant et sexué face aux hommes qu'il espionne. Le désir sexué de l'autorité policière révèle alors son objet : l'identité sexuelle. Pour Lee Edelman, l'enjeu est clair, il s'agit de savoir ce qui échappe aux institutions dans la topographie ségrégative des toilettes, c'est-à-dire l'impensé de la sexualité hétérosexuelle⁸. Le lieu "public", le "Restroom" où sont surpris les deux hommes est donc aussi ce qui piège le corps policier en révélant son désir et sa sexualité.

L'exemple choisi par Edelman s'inscrit dans l'histoire de la sexualité gaie. A l'époque de la répression systématique de l'homosexualité, les toilettes publiques étaient devenues l'un des lieux d'échanges sexuels (voir là-dessus la littérature de témoignage d'Edmund White, *The Beautiful Room is Empty*). La socialité gaie récupérait et détournait ainsi la topographie des genres, transformant un endroit exclusivement masculin, en un lieu de relations homosexuelles. Le lien entre sexualité et espace se retrouve aussi très fréquemment dans la création de lieux spécifiques, délimités par des règles d'exclusion très précises. Il en est ainsi des bars strictement réservés, et qui parfois renforcent leurs frontières, en imposant à l'entrée des règles d'appartenance (cuirs, nudité partielle, etc.). Ces espaces sont donc des lieux de circulation paradoxaux, car ils reposent sur la possibilité de la circulation, — il faut que tous ceux qui le désirent y aient accès —, et en même temps visent à réguler et limiter cette circulation. Réussissent-ils alors à produire une sexualité spécifique aux conditions qu'ils mettent aux passages de la jouissance? Là, est la question essentielle.

8. La stratégie de Lee Edelman est alors celle de la déconstruction explicitement empruntée à Derrida. Elle vise à reconnaître l'usage que le discours hétérosexuel, et plus largement phallogentrique, fait de la sexualité gaie pour la détermination de sa propre spécificité, ainsi que le rôle que jouent les institutions dans la légitimation de ce discours. La déconstruction "lit" l'écriture de l'homosexualité pour faire ressortir l'échec d'un tel discours et du même coup l'illégitimité des institutions. "In this sense gay male sexuality will be seen to occupy a position much like that of "writing" in the Western philosophical tradition...", *Homographesis*, p. XV.

Le public exclu de ces lieux semble bien penser que oui. La dernière descente en date dans un lieu exclusif d'échanges gais (le 17 février 1994 au bar Katakombes à Montréal, où 165 hommes ont été arrêtés) a donné lieu à tout un délire fantasmatique. Ainsi, il suffit que l'autorité se manifeste pour qu'à la faveur de la rumeur les uns et les autres s'imaginent y reconnaître la loi qui, en imposant à tous une juste castration, rend plus supportable la sienne propre. On veut savoir ce qui se passait "réellement" aux Katakombes, pour juger dit-on de la validité de l'intervention policière. Mais, il y a rien à voir, rien à savoir, le spectacle est déjà dans le public dans la machine fantasmatique exploratrice de toutes les possibilités, mise en action par le fantasme initial que là, dans le bar gai "Tout est possible". Et par conséquent, tout a été déjà pré-jugé. Pourquoi faudrait-il que nous, castrés par la loi, acceptions que "eux" puissent se permettre TOUT? Transfert de la haine de l'autorité vers la haine de l'autre. Le double rapport de chacun à la castration -désir pour l'autorité qui l'assure et désir de la permissivité illimitée- se retrouve dans la fascination et l'intolérance (y compris chez des gais qui se sont demandé si la clientèle des Katakombes n'allait pas "trop loin") pour ceux qui, croit-on, sont au-delà de la castration. Il y a là, dans le regard sur la socialité gaie, le fantasme d'une sexualité qui ne devrait rien aux lois qui délimitent l'espace public, où se revivraient sur le mode communautaire les joies illimitées et masturbatoires de la phase phallique que l'autorité parentale est venue briser⁹. La police tient ici le rôle des parents, elle se légitime de ce que tout ne saurait être permis, de ce que le désir ne peut exister sans castration.

Mais tout cela n'est que fantasme, motivé par la difficulté d'accès à la réalité de ces espaces sexuels. Le tiers ne peut jamais être neutre. Ce qui s'applique au corps policier et au public vaut aussi pour l'anthropologue du quotidien qui cherche à comprendre ce qui se passe véritablement dans ces lieux réservés. Il a lui aussi un corps et un désir dont la théorie sera le reflet. A

9. Voir de Freud les textes sur La vie sexuelle, notamment "Sur la sexualité féminine (1931)", Paris, P.U.F., 1969.

l'époque de la descente de police, il fallait pour entrer aux Katakombes, non seulement être un homme, mais manifester par une nudité partielle son intention de participer aux échanges sexuels auquel le lieu était voué. Comment être à la fois au-dedans et au-dehors, sujet désirant et sujet théorique? Les anthropologues sur le terrain ne sont bien sûr pas étrangers à ce dilemme. Il peut cependant se résoudre partiellement, si l'on politise à priori l'anthropologie dans sa méthode et ses buts. En effet, le tiers n'est pas une position créée par l'intrus (l'anthropologue, le policier, le public, etc.), mais déterminée par les formes mêmes de socialité dont elle est la frontière externe. Il y a une position qui n'est ni tout à fait interne, ni tout à fait externe. Ainsi, les Katakombes ont une porte d'entrée, un point où il faut choisir entre se soumettre aux conditions d'entrée, ou rester au-dehors. A ce point, la contingence du choix n'est que la manifestation de la contingence de tout le corps collectif, local et temporaire, qui se crée grâce à un ensemble de ces choix. S'il y a une perversion de la part du tiers, répressif et/ou théorique, policier et/ou savant, elle tient au déni de son appartenance toujours-déjà déterminée par la structure étudiée, et/ou espionnée. La position du tiers qui se croit intrus est en fait celle de l'autre lecteur, de l'autre récepteur. Et c'est pourquoi on se permettra ici un détour apparemment surprenant, mais méthodologiquement riche, en abordant l'analyse des échanges homosexuels à travers l'analyse performative d'oeuvres d'art. La position du tiers inclus/exclu se retrouve en effet dans la réception d'une oeuvre à même l'espace muséologique. Si une oeuvre vise à reproduire face à son spectateur la relation homosexuelle qui a initié sa production, elle imposera nécessairement du même coup le type de choix constitutif des modes d'échanges sexuels. Le spectateur au musée devra choisir entre la position du partenaire dans la relation, ou la position du tiers, spectateur de la relation éventuelle qui se met en place devant lui entre l'oeuvre et l'autre spectateur. Dans le champ de la réception se réactualisent les conditions de productions, et si ces conditions de production sont celles d'une sexualité gaie collective, alors la circulation de l'oeuvre recréera les liens d'inclusion et d'exclusion qui assurent l'existence et les limites du corps gai collectif. Deux

toiles de Attila Richard Lukacs serviront ici d'entrée en matière. La première In my father's House peut servir d'autant plus aisément de paradigme à ce type d'analyse que son sujet est précisément un regroupement d'hommes qui fait face à un spectateur positionné par l'espace muséologie dans une structure qui le confronte aux autres spectateurs. La seconde Licky est tout particulièrement belle dans la construction qu'elle réalise d'un corps masculin commun.

"In my Father's House"

Il y a donc un lieu, lieu identifié comme la maison du père (illustration 2, page 192). Des hommes sont ainsi rassemblés sous une autorité paternelle, ils sont là, semble-t-il, pour travailler avec leur corps, et donc pour satisfaire les désirs du père. Le travail est en effet en tout point une soumission du corps à la loi paternelle, par le droit qu'il donne sur le corps de chacun. Au moment où on les voit, ces hommes se reposent, les uns regardent, d'autres se lavent, mais tous sont offerts au plaisir de celui qui regarde. Leurs corps sont en effet érotisés, manifestant une surdétermination de signes de leur sexualité. Ces signes, muscles, crânes rasés, peaux, fesses nues, bouches, tatouages, ont ceci de frappant qu'ils sont tous substituables d'un corps à l'autre, constituant un agencement qui unifie tous les corps singuliers entre eux. Ce corps partagé ne présente aucune frontière interne, il n'y a pas de loi, pas de prohibition qui interdirait, ou même simplement empêcherait un homme de baiser avec un autre, il n'y a ni père, ni fils, ni mère, ni sœur à l'intérieur de l'espace. La seule marque de loi est extérieure, elle est dans le nom du père qui circonscrit l'espace de la toile. Cette absolue substituabilité est mise en évidence par la diversité des âges, visible aux traits du visage. La libre circulation du désir et l'accessibilité de tous à la jouissance brisent les barrières et les prohibitions entre les générations. Se trouve ainsi subverti le principe même de l'autorité paternelle dont le pouvoir repose sur l'égalité

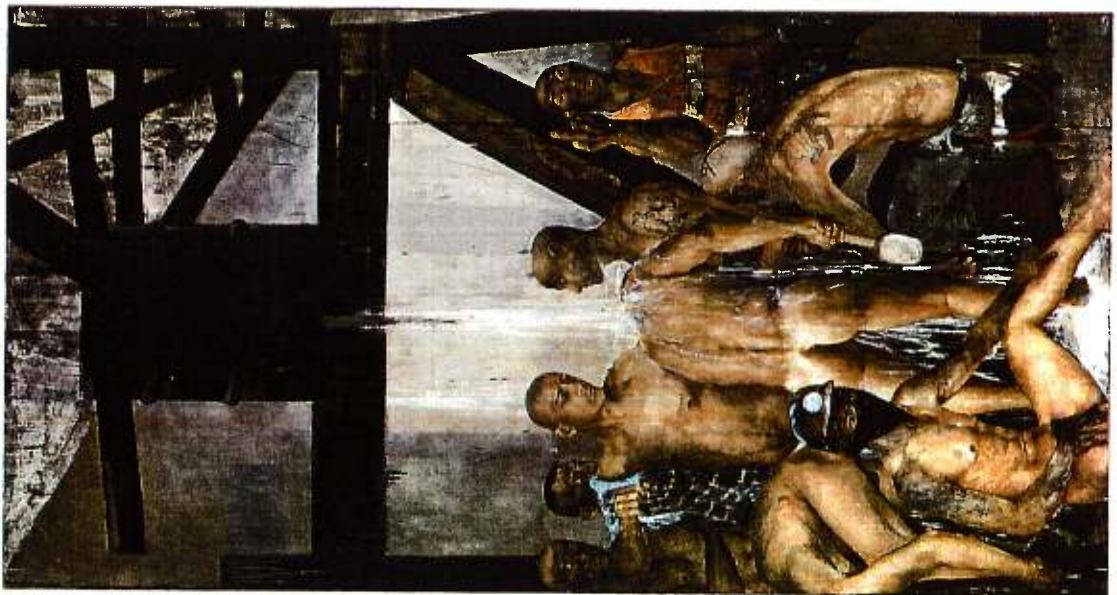


Illustration 2 : Attila Richard Lukacs, In my Father's House.

soumission des fils réels ou symboliques à la loi¹⁰. Ce que l'on voit ici c'est une égalité dans l'accès à la jouissance, une égalité non-médiatisée par le Tiers autoritaire, source de prohibition. On assiste donc à une réappropriation de l'espace du travail comme espace de jouissance. C'est à cette même subversion politique que j'attribuerais l'usage que Lukacs fait des références aux Skin Heads. Les Skin Heads qu'ils soient d'extrême-gauche ou d'extrême-droite (et il semblerait bien que Lukacs joue, avec une certaine ironie, sur des références aux deux extrêmes, notamment par les tatouages dont les hommes sont marqués) ont ceci de caractéristiques qu'ils prônent une violence exercée collectivement par un groupe qui assure sa cohésion par l'abolition des marques d'individualité et par une allégeance politique commune. Érotiser alors les membres de tels groupes politiques, c'est renvoyer vers le rapport sexuel une libido politiquement détournée. Le désir dont les Skin Heads font l'objet n'est plus un désir lié à la fascination du pouvoir, mais un désir de consommation, les marques sur leurs corps ne sont plus des marques d'allégeance politique, mais deviennent des artifices érotiques, des marques de sexualité. C'est donc dire qu'elles restent des signes de la castration puisqu'elles définissent le rapport à la loi de chacun des hommes, mais ce rapport au lieu de s'exprimer à travers le politique s'énonce directement dans la masculinité comme preuve symbolique du caractère sexué du corps. A nouveau, il y a donc retour au sexuel de la libido politiquement

10. On songe ici bien entendu aux analyses politiques de Freud sur l'origine de la prohibition de l'inceste et du pouvoir politique de Totem et Tabou à Moïse et le monothéisme.

détournée et constitution d'un espace de libre circulation du désir¹¹, à partir de la dissolution d'une organisation politique.

11. C'est encore le fonctionnement de l'armée, privilégié aussi par Freud dans son études sur les masses, qui peut permettre de mieux comprendre ce qui est en jeu ici. On peut proposer un exemple d'autant plus pertinent qu'il s'agit d'une forme de vie militaire qui tend à disparaître avec la mixité imposée par l'État aux corps d'armée. Les mœurs du Citadel (U.S.A.) ont fait l'actualité parce qu'elles sont menacées par la revendication d'une femme d'y rentrer, revendication dans laquelle il faut voir tout simplement l'insertion de ce corps dans l'État de droit. Dans la topographie militaire, il n'y a ni serrures, ni cloisons dans les douches et les toilettes, ni rideaux. Cette absence de frontières privées est renforcée par le droit d'accès (et donc de harcèlement) qu'ont les aînés sur les cadets. Mais en même temps, la présence d'une prohibition symbolique excessivement forte énoncée dans une misogynie et une homophobie terrorisantes rend impossible l'usage de ce droit autrement que par des actes de violence où ni le désir ni la jouissance ne peuvent être reconnus et partagés. Le droit d'accès au corps de l'autre renforce l'interdiction, et de la tension entre les deux résulte le détournement de la libido vers l'ordre militaire, l'amour de la hiérarchie devenant le seul objet de désir et de jouissance possible. C'est ainsi donc que s'incarne le phallus militaire, dans une Autorité présente dans chaque membre du corps d'armée. La présence d'une femme ne peut que modifier la topographie, exigeant des serrures, des cloisons, des rideaux, et des règlements sur le harcèlement sexuel. Et de fait, très peu de temps après l'entrée des femmes, des plaintes ont été déposées. il ne faut pas en conclure cependant que le harcèlement sexuel n'existe pas entre hommes. Au contraire, il est omniprésent au Citadel, mais il est toléré parce qu'il sert à l'amour de la loi militaire, bourreau et victime étant conduits à croire que celle-ci est la seule limite qui empêche l'un d'être tué, l'autre de devenir un meurtrier; la loi militaire mise ainsi sur une dialectique qui transformerait le rapport de domination en un lien fraternel dont elle serait l'axe égalitaire. Et que le Citadel soit une institution militaire dépassée et inefficace n'invalide pas sa valeur paradigmatique, mais montre que le projet d'un "corps" d'armée, en marge de la société civile est en soi voué à la violence interne et destructrice. Voir le dossier "The Naked Citadel", de Susan Faludi, dans The New Yorker, septembre 5, 1994.

L'anus solaire qui nous regarde

Or cet espace sexuel s'institue dans un lien très spécifique au spectateur. Celui-ci est en effet interpellé par une chaîne métonymique qui, nouant les hommes entre eux, l'inclut du même geste dans la communauté des corps. Il s'agit de l'association regard-soleil-anus. Le spectateur est en effet confronté à un regard qui le fixe, un regard qu'il ne peut éviter et qui le prévient d'être le voyeur regardant sans être vu. Il est donc explicitement menacé dans sa position œdipienne de voyeur, il ne peut être le voyeur exclu qui, tirant plaisir de son exclusion, ferait surgir la loi entre lui et les corps masculins. Les corps érotisés et les spectateurs sont en position symétrique, ils sont tous sujet et objet de désir à la fois. Or à ces yeux qui nous fixent correspondent le cercle lumineux des lampes que portent les hommes et qui sont aussi orientées vers les yeux du spectateur. Ces lampes sont comme un troisième œil, représentées qu'elles sont distinctement par le même halo blanc qui entoure les yeux. Il est à peine utile de préciser que cette lumière éclaire le spectateur, l'objet vu et regardé de la toile. Et, en tant que condition de possibilité du regard, elle est le soleil. Le troisième élément de la chaîne, le plus remarquable (et remarqué, je pense) est l'anus qui véritablement fixe le spectateur, il se présente sur deux hommes penchés dont on ne voit que les fesses qui, elles, sont peintes lisses et sphériques comme le sont les têtes. L'anus est comme un œil unique dans un visage sans autre trait. Il est l'expression claire d'une demande adressée au spectateur¹². Mais en même temps, par son association au regard et au soleil (qui, d'un point de vue iconographique, est tout à fait claire), il a valeur de phallus, il articule et médiatise le désir et la loi en créant le lien d'appartenance à la communauté des corps, le spectateur jouant en effet le rôle du nouveau venu. Il est phallus puisqu'il est le signifiant

12. Je dois à une femme, Jennifer Allen, d'avoir vu, dans le regard de l'anus solaire, la présence de cette demande (qu'elle formule ainsi : "Fuck me", "baise moi"), là où j'avais choisi de ne pas voir.

du désir de tous et définit l'accès à la jouissance de tous, y compris du spectateur¹³. L'"anus solaire" est donc à la fois la marque de la castration comme manque et désir, et le phallus qui assure ce marquage comme inscription de la loi. La référence à L'anús solaire de Bataille est d'autant moins gratuite qu'il s'agit bien chez Lukacs de subvertir l'ordre hiérarchique du sujet, entre la tête et le cul, le visage et les fesses, le regard et l'anús¹⁴. Il y a donc un décentrement du corps et un renversement de la métonymie qui fait de la tête incarnation du tout. Ce décentrement n'est pas un recentrement, car l'anús reste bien substituable à son tour à l'œil. La subversion de l'ordre du sujet désirant sert de principe à la collectivisation du corps, puisque le fait d'être sujet et objet en même temps, d'avoir une présence du regard interchangeable avec le trou de l'anús permet aux corps désirants de se fondre les uns dans les autres incarnant ainsi dans un corps commun la libre circulation du désir qui fait la loi du groupe.

Le décentrement du corps masculin apparaît clairement dans bon nombre de toiles d'Attila Richard Lukacs, dont une, Licky, moins didactique que In my Father's House, mais plus riche dans le travail sur l'emboîtement des corps (voir illustration 3, page 198). Au centre de la toile, il y a le sexe d'un homme. Ce sexe qui nous fait face ne peut pourtant être vu directement, car le regard du spectateur en est détourné par les yeux sur la toile qui le fixent. Symétriques par rapport à ce sexe, il y a, en haut, les yeux de l'homme nu orientés directement sur le spectateur, et puis en bas, l'anús d'un homme penché. Les yeux du visage et l'œil unique de l'anús nous rappellent que nous sommes à la fois vu et voyeur. Le circuit du désir et de la jouissance en périphérie du sexe, va de l'anús à l'œil en passant par le regard du spectateur. Et les deux corps masculins de la toile, l'un de face, l'autre de dos, composent les deux parties d'un même corps

13. Si on reprend ici des éléments de la théorie lacanienne du phallus, c'est bien sûr pour analyser ultérieurement les déplacements que Lukacs apporte à la "Signification du phallus", in Écrits, Paris: Seuil, 1966. Voir aussi le chapitre 8.

14. Bataille, Georges, "L'anús solaire", Oeuvres Complètes I. Paris: Gallimard, 1970.

commun. Le décentrement du corps masculin est alors ce qui libère le phallus de sa primauté génitale, et le met en circulation comme monnaie d'échange sexuel et comme joint au sein du corps collectif. Du coup, le sexe de l'homme, la "chose même" dans sa corporalité, apparaît comme une zone d'extrême vulnérabilité entre les jambes ouvertes¹⁵. Il contraste étonnamment avec l'anūs comme lieu de force et de rigidité.

Et c'est là qu'il faut poser la question politique. Car, c'est précisément cette appropriation du phallus par le groupe homosexuel qui motive le mythe homophobe selon lequel les gais ne doivent rien à la loi, et qu'il revivraient donc sur un mode communautaire les joies masturbatoires illimitées de la phase phallique de l'enfance sexuelle. Bref, en se passant le phallus, ils se donneraient le droit sacrilège de le posséder. Mythe renforcé par la croyance que les gais échappent à toute dette symbolique envers le Père et ne dépendraient pas pour la constitution de leur identité d'un lien au féminin (et donc échapperaient de ce côté-là aussi à toute menace de castration). Bref, ils ne subiraient aucune limitation de part de l'Autre. Déconstruire ce mythe est politiquement essentiel; doublement, d'abord pour contrer l'homophobie et la répression institutionnelle qui l'accompagne, et d'autre part pour comprendre la spécificité que peut recevoir topographiquement la sexualité gaie. Pour ce faire, il faut poser la question essentielle de l'inscription sociale de la castration gaie. Et l'analyse topographique présente précisément l'avantage de lier ensemble la dimension individuelle des limites de l'identité sexuelle et celle sociale des échanges sexuels auxquels le désir donne lieu.

15. Ce même geste de décentrement du génital et libération du phallus se retrouve aussi chez d'autres artistes qui travaillent sur le corps gai masculin, notamment le photographe américain, Robert Mapplethorpe. La photographie reproduite en annexe montre bien le décentrement du sexe que produit la multiplication des membres. De plus, le "cube" fait du corps tout entier un des éléments d'une construction collective indéfinie. Voir illustration 4 à la page 199.



Illustration 3 : Attila Richard Lukacs, Licky.

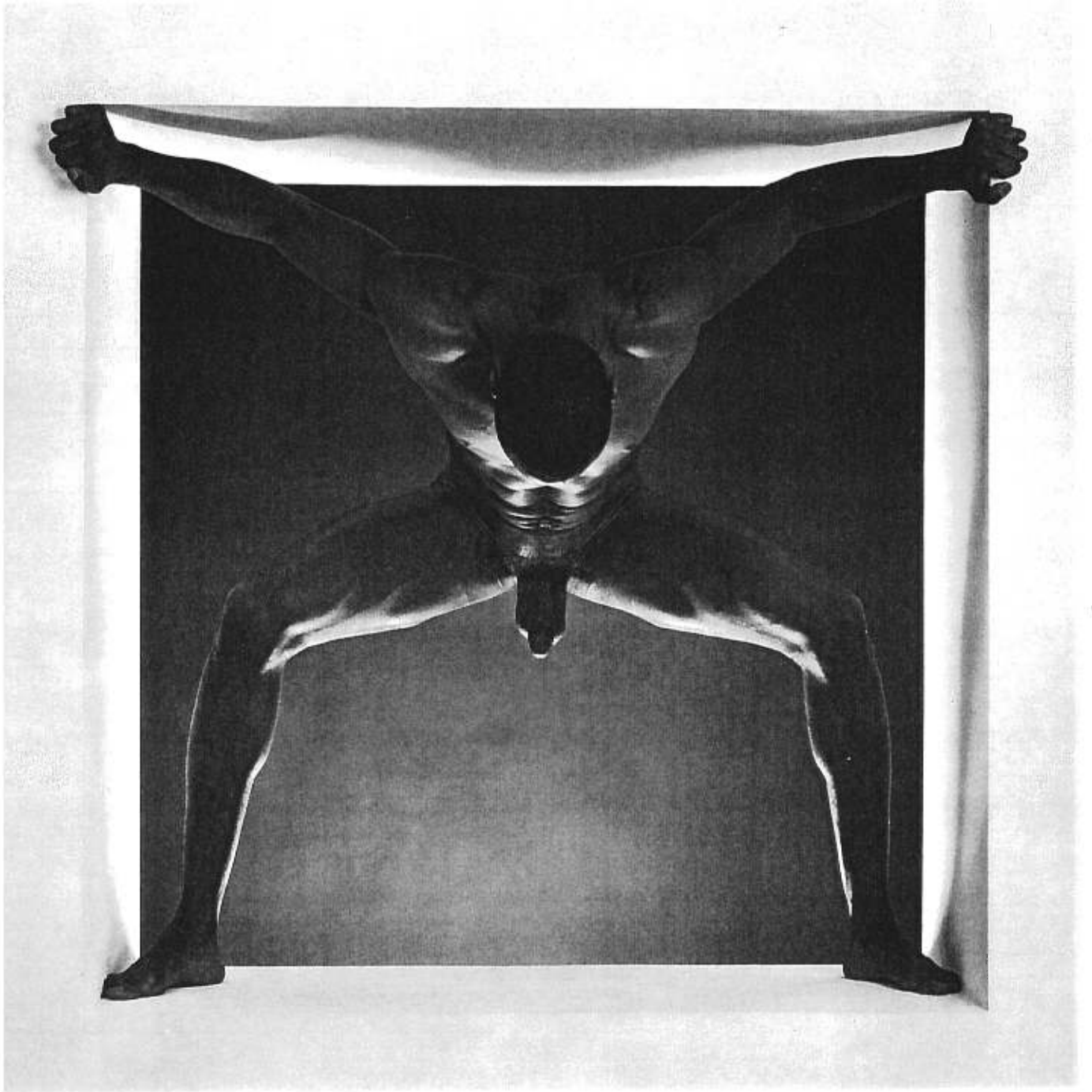


Illustration 4 : Robert Mapplethorpe, Thomas 1886.

To be or not to be Gay

Il s'avère à l'analyse de l'espace gai mise en scène par Lukacs que la castration s'exprime dans la principe même de substituabilité qui constitue la loi régissant la libre circulation du désir. Le dispositif visuel de la toile le révèle clairement. Il suffit pour cela de lier la chaîne métonymique regard-soleil-anus à la position du spectateur. Celui-ci devant la toile est soumis à une injonction à laquelle il ne peut répondre que de deux façons: ou il se reconnaît dans la demande que lui adresse l'anus qui le regarde, et alors il se fait membre du corps commun; ou, il rejette la demande, et alors les regards qui le fixent l'excluent: "que faites-vous là à me regarder? Allez vous-en!". Il ne peut donc choisir d'être présent à titre d'exclu, il est donc exclu aussi bien à titre de sujet de savoir que de sujet œdipien. La castration se marque précisément dans les limites de ce choix. De plus, l'injonction s'adresse à tous, que l'on soit gai, hétérosexuel, homme ou femme, car elle signifie entre autres qu'il ne suffit pas d'avoir un pénis ou une identité gaie pour faire partie de la "ronde", il faut encore savoir perdre l'un et l'autre¹⁶. La liberté se limite au choix, une fois le choix fait, la loi symbolique prend le relais et impose sa loi au désir. On a donc ici une claire articulation de la loi institutionnelle et de la loi symbolique, d'autant plus intéressante qu'elle déplace la topographie muséologique. En effet, l'espace du musée en est un de liberté, de libre circulation et de voyeurisme, tous ont le droit de voir et il ne leur est rien demandé en retour. Au contraire, la toile de Lukacs transforme cet espace et en fait un espace politique. Le choix qu'elle nous impose est en effet du même

16. François Péraldi, analysant les règles d'entrée au défunt bar new-yorkais, le Mineshaft (un bar gay et S&M) conclut de même que ces règles sont des règles d'exclusion (certains vêtements sont formellement interdits) obligeant le sujet à redoubler son désir par un choix de soumission à la loi qui assure la ségrégation de l'intérieur et de l'extérieur. De cette façon, l'intérieur est assuré d'être un espace de désobjectivation, l'identité de chacun ne se définissant pas dans le rapport à l'autre à l'intérieur, mais dans le rapport commun à ce qui est exclu, et à ceux qui sont exclus.

ordre que celui que l'on fait lorsque l'on entre dans les toilettes des hommes ou des femmes, ou dans n'importe quel espace institutionnel, notamment celui d'un bar. Et comme dans tous ces cas, la liberté s'arrête avec le choix. Par le choix institutionnel on s'ouvre un accès à un ordre symbolique où la liberté n'a plus de sens.

Passage du phallus

Qu'implique donc ici le choix face à la toile de Lukacs de répondre oui à la demande homosexuelle? Choisir d'entrer dans la ronde des hommes, c'est accepter de devenir objet d'une totale accessibilité, bref renoncer à s'appartenir. Cela ne signifie pas se soumettre à autrui, mais ne s'imposer d'autres barrières (notamment celles de son identité personnelle) que celles de son plaisir. Est éliminée alors l'idée même d'un droit d'accès à la jouissance. D'une part, il n'y a plus de sens à revendiquer un droit sur autrui puisqu'autrui est tout à fait accessible, son refus éventuel ne pouvant être interprété comme une frontière symbolique. D'autre part, il n'est plus possible non plus de revendiquer son propre refus comme un droit de choisir son objet de désir, ce refus ne peut avoir qu'une valeur factuelle puisqu'on a choisi en entrant dans cet espace d'être un objet accessible du désir de tous. Cette perte du droit à sa jouissance ne doit pas être sous-estimé, il s'agit bien d'une marque de castration, puisqu'elle rend impossible et l'appropriation de sa jouissance comme sienne et la possession d'autrui. On ne peut plus ni rien gagner, ni rien perdre. La libre circulation du désir contient par elle-même la loi, et le désir rencontre sa limite dans sa désappropriation. Il y a là quelque chose de très subversif, non seulement face à une homophobie qui interdit la relation homosexuelle, mais aussi face à toute une logique hétérosexuelle où le droit d'accès définit généralement le rapport du désir à la loi, où une porte ouverte ou fermée marque la castration. La première manifestation de cette logique du désir est bien sûr l'Oedipe où l'inaccessibilité de droit de la figure oedipienne structure notre désir. Et elle se reproduit dans les

rappports hommes-femmes, se manifestant clairement dans toute la juridiction des sexes qui y puisse sa structure et sa légitimité (le langage juridique régleme la sexualité en termes de droit d'accès au corps de l'autre (la femme, le plus souvent), de droit à la jouissance (le mariage) et présuppose que le désir vient avec l'interdit qui en retour peut être exercé légitimement sur ce qu'il rend possible). Au contraire, dans la logique homosexuelle, le phallus n'apparaît plus du côté de l'Autorité qui institue le droit ou l'interdit d'accès. Dans la topographie homosexuelle, le phallus est dissocié de l'Autorité. Il y a une Autorité résiduelle, incarnée par exemple par le portier dans un bar, ou une boîte (la fonction du portier est de veiller à ce que l'entrée dans le lieu ne soit pas le fait du hasard, mais résulte d'un choix manifesté généralement par quelques signes corporels ou vestimentaires visibles). Le phallus, quant à lui, est le lien qui lie les hommes entre eux, il n'appartient à personne, il circule avec la circulation du désir et des échanges sexuels. Il est le principe même des échanges, mais échappe à tous, car il ne donne accès à la jouissance qu'en retirant le droit à la jouissance. On doit à Lukacs d'en avoir fait une représentation claire dans l'association "anus-regard-soleil". Le phallus passe d'un corps à l'autre, il marque chacun d'une demande et du même geste lui ouvre l'accès au corps des autres, il rompt les hiérarchies et brise les identités singulières. Il n'est plus localisable, il circule à travers les corps, y compris à travers celui du spectateur s'il le veut bien¹⁷.

Art et politique

On comprend alors pourquoi une telle topographie du désir menace les institutions et le pouvoir en général. Car il rend l'autorité institutionnelle inutile

17. Ce qui est dit ici de la jouissance homosexuelle ne s'applique qu'à la topographie à laquelle Lukacs renvoie (et qui est plus généralement celle des espaces gays S&M). On n'aurait pas la naïveté de croire que le désir homosexuel échappe globalement à la logique hétérosexuelle du droit et du pouvoir, le viol et les contrats notamment, existant aussi dans les relations homosexuelles.

et illégitime par là-même. Elle ne peut plus en effet se légitimer par référence à une loi symbolique dont elle serait le bras¹⁸. Et il est significatif que le travail de la police face à la sexualité gaie (comme le montre Edelman) revêt une valeur explicitement perverse, puisque c'est elle qui se retrouve à être voyeuse, à occuper la position du tiers exclu, celui qui veut tout, qui veut y être sans accepter d'en payer le prix. Il en est ainsi lorsque la police prend des photos aux infra-rouges dans les Katakombes dans un lieu où le voyeurisme est la seule chose interdite (institutionnellement interdite et symboliquement impossible autrement que comme perversion du rapport à la loi). Le corps policier se retire alors du mouvement des échanges sexuels, médiatisant son rapport aux autres par des clichés non remis en circulation dans le groupe. La politique des relations se joue donc bien au niveau des médiations, que cette médiation soit la police, l'État, l'art, le spectateur, ou le tiers à venir.

Le phallus invisible

Il existe donc une sexualité gaie collective. Elle est collective, au sens précis où le désir et la relation se constituent sur un principe de substituabilité. Le corps de l'autre homme est désirable dans sa substituabilité même, et le rapport sexuel met le sujet désirant en relation avec tous les hommes, par l'entremise de celui-là, ou ceux-là avec qui il y a interaction. La jouissance de l'autre homme est alors la jouissance de l'Autre, jouissance sans sujet, ouverture sur l'infini. Ce qui apparaît comme "purement" sexuel est en fait perçu immédiatement comme amour. Car, ce qui fait retour de l'autre homme, ce n'est pas la sanction d'un

18. Le mythe de la plainte déposée contre les Katakombes est une bonne manifestation de la perte de légitimité de l'Autorité policière, aucune plainte n'étant possible ici venant de l'intérieur. Tous ceux qui pénétraient en ce lieu le faisaient en connaissance de cause (le règlement du portier imposant une part de nudité comme condition d'accès étant là comme signe de consentement). L'existence de la plainte n'a été inventée par la police que dans une tentative de retrouver une légitimité perdue.

"objet" obtenu, c'est la reconnaissance qu'une demande d'amour a été entendue par l'Autre. L'Autre homme nous a entendu.

La sexualité gaie collective ouvre à une compréhension nouvelle de la relation sexuelle. Elle est contractuelle dans sa mise en place et s'élabore à même les systèmes d'échange et de circulation qui gouvernent les espaces publics et les institutions, mais elle les détourne, en faisant du tiers régulateur un simple lieu de passage, une porte d'entrée et de sortie. Elle introduit ainsi le principe d'un phallus-relais, détaché de toute autorité légitime : un phallus invisible. Il n'en reste pas moins que ce phallus invisible par lequel passent les rapports sexuels, qui décentre les corps pour les joindre les uns aux autres, conserve une position centrale. Ce phallus est le point d'unité universel de tous les hommes. La sexualité gaie collective est donc tout à fait phallogcentrique. Son repérage oblige du coup à redéfinir ce terme en fonction des conditions de passage de la jouissance. Autant redire ce que l'on n'a cessé de soutenir, qu'il faut repenser le phallus sur le mode relationnel (voir là-dessus le chapitre 9).

Sur ce point, les toiles d'Attila Richard Lukacs ont peu à nous apprendre puisque c'est de ce phallogcentrisme qu'elles tirent précisément leur force. Par contre, elles présentent une réflexion essentielle sur la dimension incontournable de toute la sexualité : l'altérité. Que le passage du phallus ouvre la voie vers l'Autre homme, tous les hommes, ne fait que déplacer la question même de l'Autre. Car, qu'est-ce que tous les hommes? Qu'est-ce qui délimite cet Autre, cette Autre jouissance? Dans les deux toiles mentionnées de Lukacs, il y a une présence de l'altérité. Dans, In my Father's House, il s'agit du corps blanc fantomatique, au devant de la toile, et dans Licky, les deux singes, l'un vivant et tenu en laisse, l'autre dessiné en silhouette sur le mur. Ces deux présences identifient tout d'abord l'extérieur du corps commun. Elles pourraient en faire partie si le phallus passait à travers eux. Je songe notamment aux singes. Il n'y

a pas de raison que le corps commun ne s'étende pas à eux aussi¹⁹. Il ne faudrait pas en conclure que Lukacs rejette le propre de l'humain, mais que la jouissance de l'homme n'est plus une propriété de l'homme, qu'elle passe simplement à travers lui. Le singe et le fantôme marquent donc la frontière entre le dedans et le dehors. Mais, dans la mesure où ils peuvent introduire en dedans l'hétérogène, la mort et le vivant non-humain, ils marquent aussi l'altérité qui ne peut être rejetée au dehors. Le corps commun masculin a une contingence que même le phallus ne peut pleinement effacer. Le corps blanc fantomatique inscrit cette contingence dans la matérialité du corps sexué et dans la mortalité qui en résulte. Le singe, par contre, l'inscrit dans la dépendance de l'homme au vivant. L'altérité du corps érogène est son animalité.

Il peut être tentant alors de reconnaître dans la matérialité du corps et son être-vivant la manifestation de la différence sexuelle, d'autant plus que ces espaces d'échanges collectifs fonctionnent par une double exclusion du féminin, "réelle" et symbolique. L'altérité qui fonde ces espaces serait-elle le féminin? Les espaces seraient-ils eux-mêmes féminins, démarqués par une différence sexuelle dont le corps collectif serait le terme masculin? La question a peu de sens, dans la mesure où elle est tautologique. On ne sait justement pas ce qu'est le féminin. La différence sexuelle impose la finitude. Il y a toujours de l'Autre à l'identité. Mais de quelle altérité l'Autre est-il fait? Là est la question. Et à nommer cet Autre le féminin n'est pas en soi une réponse, mais la même question. Il reste que dans une sexualité aussi phallogénique, il n'est pas étonnant que l'altérité reste fondationnelle, – la mort, le vivant –, pour ne pas dire matricielle, et que les limites du symbolisable se trouvent projetées à l'extérieur de ces corps masculins tout à fait symbolisés, presque trop symbolisés dans leur sentiment commun de toute puissance. On ne peut qu'opposer à cette sexualité le corps homosexuel de

19. On peut supposer que le bandeau sur la bouche du singe dessiné se réfère à la violence occulte et occultée qui préside à la genèse du corps commun. Une violence certes détournée de tout objectif de pouvoir et de force, et qui n'existe plus que sous la forme de la dépossession de soi.

Jean Genet qui, lui, ne jouit que de pouvoir être altéré. C'est dans ces différences que se jouent les politiques du rapport sexuel.

Chapitre 8

Intermède psychanalytique.

Ça passe, ou ne passe pas, ou le phallus hypothétique

**On trouvera à la fin de ce chapitre une bibliographie restreinte des textes cités.*

Il n'y a que dans les histoires que l'on ne baise qu'une fois avec toutes les conséquences heureuses ou malheureuses qui s'en suivent. En vérité, que ce soit dans la vie, ou l'écriture, quand on a aimé, on recommence, et de préférence de façon identique, à la recherche du même plaisir. Isolé de tous les récits oedipiens qui en font le moment tournant entre une origine et une fin – ma petite personne –, le rapport sexuel se ramène à de la répétition pure, à de "la pulsion de mort". Mais, pour être en mesure de faire face à une vérité aussi évidente, il faut une intransigeante méthodologique qui isole le rapport sexuel comme relation de tout ce qui en est la mise en scène. Le rapport sexuel est l'acte de mettre en relation et n'a lieu comme événement que dans l'entre-deux de la répétition.

Les pulsions de mort : "faire passer la vie perpétuellement changeante à la stabilité de l'état inorganique" ("Le problème économique du masochisme", 1924). Elles s'actualisent, entre autres, dans la "tendance de répétition" par laquelle la différence entre la vie et la mort s'abolit. Or de texte en texte, Freud se rend compte qu'il faut renoncer à isoler totalement le principe de plaisir de la pulsion de mort. 1914 : il isole la libido du moi (pulsions du moi, narcissisme) de la libido d'objet. La seconde tournée vers le dehors se voit freinée par la première. 1920 : Au-delà du principe de plaisir. Freud, dans le cadre de son élaboration de la "tendance à la répétition", tente et échoue à associer la pulsion de mort aux pulsions du moi, et le principe de plaisir aux pulsions sexuelles. Un principe de plaisir au service des instincts de mort? 1924 : Freud ne s'interroge plus. Le principe de plaisir "gardien de la vie", et les pulsions de mort n'existent jamais à l'"état pur".

Si le rapport sexuel quelqu'il soit tend par sa répétition vers la négation de la vie, quelle est donc la part qu'y joue "le gardien de la vie"? Car, c'est bien en cherchant son plaisir, et parce que l'on le veut, qu'on est ainsi contraint à se reprendre infiniment. La vie, elle est tout simplement dans ce qui, au sein même du rapport sexuel, ne se réduit pas au même : la jouissance de l'Autre. Le rapport sexuel engage irréversiblement dans la rencontre de la jouissance de l'Autre. L'autre, auquel je m'ouvre, est un autre corps, une autre vie, et sa jouissance est toujours porteuse d'une différence que je ne pourrais jamais réduire au même. Il y a toujours de l'Autre dans la relation sexuelle. Le dire n'est en rien subversif, à moins que l'on ne soutienne radicalement et énergiquement que l'ouverture à l'Autre est la seule et unique marque de vie dans le rapport sexuel. Là et là seulement, le rapport sexuel échappe à l'emprise de la pulsion de mort. L'ouverture à l'Autre, quelle que soit l'ouverture, et quel que soit l'Autre. Mais, pour qu'il y ait ouverture, il faut qu'il y ait des relations possibles. Là où il y a de l'altérité non-symbolisable au sein du rapport, – quelles que soient les modalités de cette négation –, le principe de plaisir est détourné de sa tâche de gardien de la vie.

Le sida est relation et c'est pourquoi il est politique. En lui, la relation ne meurt jamais. Il faut écouter là-dessus les déclarations d'amour de nos écrivains : "J'aime mon sida" (Pascal de Duve, Cargo Vie, 65). Loin de prôner un renfermement solipsiste, elles sont des actes qui font revivre dans le langage la relation que le sida toujours déjà porte. Il n'y aurait pas de sida, s'il n'y avait pas de l'Autre, si tout désir n'était pas ouverture vers l'Autre. Le sida est relation et maladie. Comme maladie, il enferme le corps en lui-même, le rend solitaire, ferme ses ouvertures et brise les rapports. Et plus la maladie évolue, plus l'altérité se retourne en dedans, dans ce combat du corps avec lui-même, dans cette guerre virale. La déclaration d'amour au sida – authentique performatif – produit un sujet en relation symbolique à sa propre maladie, elle institue de la différence

(je/moi), et dans cette différence toute la vie, toute l'ouverture aux autres trouve un moment d'existence, à l'abri de la maladie, dans la jouissance du langage.

Il y a de l'Autre. Voilà la seule vérité universelle de la sexualité. Quelque soit le genre, le sexe, la sexualité que l'on se donne, que l'on se crée (Butler, Gender Trouble), il y a toujours au moins un autre genre, un autre sexe, une identité possible. La psychanalyse a eu le mérite d'introduire avec le concept de différence sexuelle la finitude du corps sexué. Rendons la finitude, et la psychanalyse, indépassables. Il n'y a pas alors de raison de ne pas introduire l'idée de sexualités plurielles et d'y resituer tous les concepts identitaires que la psychanalyse attribue à un "sujet". On appelle castration l'inscription sur le désir et la jouissance des limites propres à un être fini. Mais on ne saurait parler de castration et de tous les concepts qui s'en suivent, tels que la perversion comme déni de sa castration, la psychose comme rejet de sa castration, sans se situer dans les limites d'une sexualité singulière. Ainsi, il n'y a pas de sens à parler d'un déni de sa castration, si on ne sait pas dans quelle sexualité singulière le sujet définit sa différence sexuelle, sa finitude. Tant que l'"homosexuel" reconnaît que sa jouissance dépend de l'Autre, il ne saurait être pervers. La perversion de l'homosexualité n'apparaît qu'avec la politique homophobe, lorsque celle-ci interdit la symbolisation du rapport homosexuel, et prive le sujet de la relation à l'intérieur de laquelle sa sexualité reçoit sa reconnaissance de l'autre/Autre. Le masochiste érogène est un exemple particulièrement didactique de la nécessité de situer le concept de perversion. Le masochiste est pervers dans son désir. Il l'est par définition, car son désir ne veut pas la réciproque, il ne veut surtout pas faire naître un désir pour son désir. Mais cette apparente négation de l'altérité de l'autre est surmontée dans la relation que le masochiste met en place pour vivre son désir. La relation n'a rien de pervers. Elle est contractuelle, le masochiste y reconnaît absolument au partenaire la place d'un désir qui lui est propre. Il veut même qu'il en soit ainsi, que le désir et la jouissance de l'autre lui échappent. A l'inverse, il est

possible d'être pervers aussi bien dans son désir que dans ses relations. Exemple: un voyeur qui voudrait que son désir de non-réciprocité se reflète aussi dans sa relation à son objet. La distinction entre le désir et la relation doit aussi être appliquée pour donner sens à la réécriture constante des structures oedipiennes. On ne peut interpréter les désirs de la même façon là où les possibilités de relations ont changé, notamment avec l'apparition de l'option du rapport sexuel. Toutes les confusions sur l'homosexualité, à commencer par celles de Freud dans la "Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine" sont à mettre au compte du déni, souvent pervers, de la différence entre désir et relation. Un désir homosexuel dans une relation d'identification ne sera jamais identifiable à un désir lié à une relation où la possibilité du rapport sexuel est déterminante. Le concept de sexualité plurielle suppose alors que la finitude du corps sexué se vit toujours en relation. C'est dans la relation que le sujet devient porteur de limites et d'identités. Il faut alors redéfinir le concept de relation, au-delà de ce que la psychanalyse propose. La relation n'est ni la prédétermination d'un objet, ni sa rencontre contingente. Une relation définit l'ensemble des possibilités, aussi bien du rapport à l'autre que des choix identitaires. Un refus, un "Non" ne marquera jamais ma castration, à moins que ce "Non" ne révèle les limites de mes possibilités dans la jouissance. Si c'est un homme qui me rejette, et que ce rejet me renvoie, non pas à tous les objets de désir possibles, mais aux autres hommes, alors je découvre que mon ouverture à l'Autre n'est jamais illimitée. Dans la possibilité du refus et de l'acceptation, j'expérimente l'écart entre le désir et les conditions du désir. La bêtise de l'homophobie est sans limite, lorsqu'elle fait de l'"homosexuel" celui qui ne vit pas la différence sexuelle. Comment pourrais-je savoir que c'est un homme que je veux, si la différence sexuelle ne passait pas au travers de la relation désirée? Cette différence parce qu'elle est différence est toujours "oscillation" et incertitude. Est-ce bien un corps d'homme, la jouissance d'un homme que je rejoins? Il y a toujours un moment, si bien saisi par Jean Genet, où je doute et ce doute est le passage par la différence. La relation sexuelle est elle-même porteuse de la finitude de l'être sexué. Les identités singulières par

lesquelles on tend à se nommer (Bi, hétéro, homo, gai, maso, trans...) trouvent leur effets, non pas dans la reconnaissance visée, mais dans la légitimation à priori des relations à l'intérieur desquelles l'accès à la jouissance peut être donné. Le concept de relation permet alors, au-delà des identifications singulières, d'inscrire les sexualités plurielles à même le corps érogène. Les stades de la sexualité infantiles dégagés par Freud correspondent à des configurations érogènes diversifiées du corps (orales, anales, génitales). Pourquoi n'en serait-il pas de même pour toutes sexualités? Le corps est en effet indéfiniment érogène, et Françoise Dolto a montré que cette érogénéité est relationnelle, inscrite dans une "image inconsciente du corps" qui est "la synthèse vivante de nos expériences émotionnelles : interhumaines, répétitivement vécues à travers les sensations érogènes électives, archaïques ou actuelles" (22). Il n'y a pas de jouissance dont la possibilité ne soit pas empreinte dans le corps érogène même. Il n'y a pas de raison de penser que ce corps érogène ne change pas en fonction de l'histoire des relations par lesquelles le corps passe. Ce corps érogène peut même être construit socialement. Les anthropologues l'ont montré sur les tribus des Iles Trobriand de la Nouvelle Guinée. Ordonnées différemment, les phases, qui vont du nasal, au génital, puis à l'oral, configurent un corps érogène autrement ouvert et fermé, autrement prohibé (David Howes). Irais-je jusqu'à dire qu'il y a un corps homosexuel? Certes, à condition de reconnaître qu'il est pluriel et ne peut en aucun cas être défini en termes d'identités collectives. Ce corps n'est que la possibilité des relations dont il est le point de convergence. Les zones érogènes, – et j'insiste que tout dans le corps peut être ainsi entré en relation, y compris cette surface si polymorphe que l'on appelle la peau – sont littéralement les voies de passage de la jouissance. Et les sexualités plurielles configurent en fait des corps pluriels différemment accessibles ou fermés. Et c'est dans les corps pluriels, images projetées des relations sexuelles, que le vivant vit sa finitude d'être sexué.

Il faut reconnaître ici la valeur du concept de "polysexualité", développé notamment par François Péraldi. Péraldi définit la polysexualité comme

la "ré-érogénisation" (75) des zones privilégiées par la sexualité pré-génitale. La polysexualité n'est donc pas la régression à la sexualité infantile "pervers polymorphe". Elle est la réouverture des zones dont la génitalité a refoulé le potentiel érogène pour constituer le sujet normal, le bon névrosé. La polysexualité est parfaitement compatible avec le fonctionnement d'une subjectivité normale, comme le montrent bon nombre de cas (Monsieur M, décrit par Michel de M'Uzan, Henri, par Péraldi, ou le cas si fréquent d'hommes homosexuels dont la sexualité anale s'accompagne dans la vie courante des mêmes sublimations et dégoûts de l'érotisme anal que Freud décrit chez tous bons névrosés). A la différence du sujet régressif qui ne vit ses pulsions infantiles que dans des mises en scène et échecs qui confirment le refoulement, le polysexuel ne régresse pas, il travaille à même son corps érogène à trouver des moments et des situations où il peut lever le refoulement et libérer le potentiel érogène de son corps. Il reste que la ré-érogénisation des zones non-génitales n'est possible que si on produit les relations à l'intérieur desquelles elles pourront se resymboliser et se libérer de leur origine infantile. Il faut donc joindre à la pensée polysexuelle les politiques de la relation que les théories identitaires ont, souvent malgré elles, mises au jour. Les deux mouvements sont complémentaires, les manquements de l'un font la valeur de l'autre.

La distinction plaisir/jouissance dont Lacan (Encore) et Barthes (Le plaisir du texte) font tant de cas reste tout à fait pertinente comme modalité finie ou infinie de l'ouverture, suivant qu'elle donne accès à l'autre ou l'Autre. On ne dira pas par contre à quel point on est las de se faire sermonner que l'ouverture infinie a toujours lieu vers le "haut" (Dieu), ou au plus profond du féminin.

Il n'y a pas de relation sans médiation qui articule le même et l'autre. Autre façon de dire que toute relation a, de par ses conditions, des limites à ce qu'elle peut

symboliser de l'altérité. Ces médiations intrinsèques aux relations sont souvent invisibles, – comme l'interdit d'inceste dans la relation à la mère –, mais il y a des situations qui les exposent partiellement. Dans des situations spécifiques et parfois privilégiées où les relations peuvent déployer l'ensemble de leurs possibilités, les médiations manifestent du même coup les limites de leur efficacité symbolique. Les situations désignent des interactions ternaires. Une situation ne se définit pas par les conditions du rapport à l'autre, mais par ses limites révélées dans la détermination de la tierce instance. Qu'est-ce que le rapport à l'autre peut supporter comme autre rapport possible? Le tiers n'est donc pas la médiation même, mais là où elle marque son efficacité. La séance psychanalytique est un bon exemple de situation. Elle est là pour mettre en place une relation privilégiée où seule la parole lie et délie un analyste et un analysant (de la bouche à l'oreille), où seule la parole et rien que la parole fait loi. Mais, la séance psychanalytique est une situation engendrée par un certain nombre de paramètres (contrat monétaire, transfert, espace privé...) qui visent à produire une relation duelle par l'exclusion absolue de tout tiers autre que le langage (les autres, l'autorité, les lois, le rapport sexuel...). Là au sein de cet inceste local et temporaire, l'analysant peut explorer sans risque et sans prix – autre que celui de la séance-- les paradoxes de ses désirs. Le tiers exclu protège la relation et en marque la contingence. Si toute relation n'a jamais lieu que dans une situation donnée, c'est qu'il faut bien composer avec le corps, le sien et ceux des autres, dans toute leur contingence. On peut bien alors concevoir un rapport purement langagier, ce que Kristeva appelle le "sémiotique", et que la pensée moderne tente de faire advenir dans la poésie et la littérature, mais il faudra bien produire la situation où il s'actualisera dans le retrait de toute médiation. Le rapport dit symbiotique à la mère n'a en fait d'exclusif que l'exclusion momentanée de tous les autres corps avec qui la mère est en relation. L'enfant ne le voit pas, mais la mère, elle, le vit. On est ainsi toujours pris à produire les situations, de parole, d'écriture, ou de sexe, où le désir pourra se mettre en relation. Le rapport sexuel est en lui-même une de ces situations. Le propre du rapport sexuel est que son

événementialité est problématique, aussi bien dans le savoir que dans les effets. Il se médiatise alors comme relation dans cette indécidabilité même. La jouissance n'y passe que si son passage est indécidable. C'est pourquoi, dans la situation qui lui correspond, la tierce position est intenable. On ne le sait que trop: le voyeurisme, la scène primitive, la violence de la "volonté de savoir" découlent de ce mode très particulier de passage de la jouissance. On peut analyser alors bien d'autres formes de passages, autrement médiatisées, en les révélant dans leurs situations privilégiées, bien au-delà de celle que la psychanalyse valorise depuis ses débuts. Freud s'est surtout intéressé aux relations et médiations oedipiennes, puis aux relations d'identification quasi-immédiates, et enfin aux médiations institutionnelles, comme modes sublimés de passages de la jouissance. Mais toutes ces relations sont liées à des situations données, y compris les relations d'identification qui supposent une suspension de la médiation, soit à la suite d'une hypnose momentanée (la foule), soit par perversion d'une relation oedipienne. Toutes les sexualités peuvent donner lieu à des analyses relationnelles à partir des situations dans lesquelles elles se vivent. Ainsi, le bar gai exclusivement masculin construit une situation délimitée par le passant-tiers qui, en entrant, actualise le pouvoir du lieu. La situation ne crée pas cependant la sexualité, elle en établit les conditions contingentes d'existence. En agissant sur le tiers, elle détermine les attentes du sujet, délimite ce que l'autre peut être, et donc ce que l'on peut se permettre comme ouverture. Dans la séance S&M, l'extrême violence physique exercée par la dominatrice peut se retourner en jouissance parce que toute violence symbolique (qui prétend à la légitimité) est à priori exclue de la relation, du seul fait de l'absence d'une instance institutionnelle qui pourrait faire valoir une violence légitime. En l'absence de situations particulières, le corps ne peut actualiser ses possibilités érogènes et relationnelles. C'est pourquoi les situations définissent les politiques des relations sexualisées, et sexuelles. Il y a des situations violentes et dangereuses pour le corps, d'autres qui interdisent certaines relations. La plus connue et la plus invisible de ces situations est celle qui rend possible la sexualité génitale hétérosexuelle et ses modes d'échange. Elle est depuis la fin du XIX

siècle intrinsèquement violentes face aux relations homosexuelles dont elle tentent d'interdire la symbolisation. Elle y réussit -lorsqu'elle y réussit- en imposant comme médiation aux relations homosexuelles un passage par l'hétérosexualité, suspendant la capacité du rapport homosexuel de se médiatiser de lui-même. Cette répression trouve son efficience dans des stratégies multiples d'intervention touchant le point fragile de toutes relations, là où elle ne peut pas ne pas s'ouvrir sur son dehors, à savoir la tierce présence. Mais ce point fragile est aussi le point de résistance possible. Le tiers peut toujours être autre et cette contingence peut faire balancer l'autorité légitime. Il est toujours facile de s'attaquer aux revendications identitaires collectives (notamment gaies et lesbiennes), fondées sur des définitions à la fois floues et normatives. Mais, c'est méconnaître que leur véritable pouvoir de transformation sociale n'est pas paradoxalement dans l'ordre de la reconnaissance, mais dans la capacité de produire des situations où le tiers cesse d'être source de violence. Les identités collectives ne sont pas des lieux de vérité et d'exclusion, -"nous sommes tous les mêmes" -, mais des espaces protégés où aucun tiers ne peut se légitimer du dehors, quant bien même il serait un intrus, ou voudrait l'être. La preuve en est que sur le même principe politique se sont constitués des espaces dit "Queer", ouverts et indéterminés, couvrant parfois toute la surface du social, où le tiers attendu est simplement le "non-hétérosexuel". "We're here, we're queer, get used to it". Mais, il y a bien d'autres politiques, impliquant les structures ternaires, la littérature en est le meilleur exemple, elle qui a la possibilité de jouer, à travers la circulation des textes, à recréer des relations.

Je ne saurais dire à quel point tout ce qui s'écrit ici sur les relations sexuelles est déjà enclavé dans le texte de Luce Irigaray Quand nos lèvres se parlent. Que le corps féminin soit déjà en soi relation ("Je/tu te/me touches"(208) – "Avant toute représentation, nous sommes deux"(215)) ouvre la voie à une critique radicale des médiations régulatrices (vierge/défloré, pénétré/impénétrable, etc.). "Donc, nous serions indifférentes. Ça

ne te fais pas rire? Du moins, là, tout de suite? Indifférentes, nous? (...) Non différentes, c'est vrai. Enfin... Ce serait trop simple. Et ce "non" nous sépare encore pour nous mesurer. Ainsi disjointes, plus de nous. Semblables si l'on veut. C'est un peu abstrait. Je ne comprends pas bien : semblables. Tu comprend? Semblables au regard de qui? En fonction de quoi? Quel étalon? Quel tiers? Je te touche, c'est bien assez pour savoir que tu es mon corps"(207). Autre pensée de la relation : du groupe féministe de Vancouver (Canada) Kiss & Tell, l'ouvrage collectif Her tongue on my Theory ("Sa langue sur ma théorie"). Dans l'entrelacs métaphorique qui lie, dans tous les sens possibles, la relation sexuelle et le lien langagier, il devient impossible de penser le langage sans le sexe, ni le sexe sans le langage, ni le corps sans la théorie (politique et sexuée) autour de laquelle la relation se noue.

Malheureusement, une théorie du rapport sexuel ne peut faire l'économie du phallus. Mais il faut considérer un phallus qui ne tient pas en place. Le phallus est cette chose abstraite qui a le pouvoir d'ouvrir des voies, de les fermer, de légitimer, et de régler les passages. Bref, il est un principe de circulation du plaisir. Il trouve son pouvoir absolu là où il ouvre absolument, ou encore, là où il ferme absolument. L'exemple le plus célèbre est encore l'éternelle Virginité de Marie, mère du Christ. Phallique, elle l'est non seulement par sa totale fermeture, mais encore parce qu'elle met en arrêt toute circulation. Vers elle convergent toute les relations et toutes les demandes, et pourtant au-delà d'elle rien ne passe plus. Mais le phallus est aussi central lorsqu'il est à l'inverse la loi d'une circulation illimitée et garantie. On en a vu deux exemples : le premier dans le droit à la jouissance de Sade, le second dans le cercle où se joignent d'un orifice à l'autre, les corps singuliers de la sexualité gaie collective. Pourtant, le pouvoir du phallus n'est pas à prendre pour acquis. Certes, le phallus assure ainsi l'accès à la jouissance de l'autre, et il faut bien dire que là où il y aura eu rapport sexuel,

le phallus sera passé par là. Mais le phallus ne fait pas jouir (Duras et les psychanalystes peuvent en témoigner), bien au contraire, il ne donne que le droit ou l'accès à la jouissance. Il est donc d'à propos de poursuivre la critique du phallogocentrisme amorcée par Irigaray, Kofman, Derrida, et d'autres. Le phallus est central là où il prétend légiférer et régler tous les passages et toutes les voies d'accès. Alors, il peut garantir l'ouverture de l'autre. Mais ces prétentions sont une négation de l'altérité de l'autre. Peut-on se donner un droit sur ce qui ne nous appartient pas, un accès à ce qui ne dépend pas de nous? Décentrer le phallus, c'est résister à la loi de la circulation, c'est détourner, rendre incertains les passages. Proposons l'idée programmatique d'un phallus hypothétique : un phallus qui passe, qui ne fait que passer, toujours déjà décalé, délocalisé. On veut le croire ici, et il n'y est déjà plus. On le cherche dans la mère, mais il est au-delà dans quelques relations où la mère laisse passer sa jouissance. On l'appelle pour sanctionner une voie qui s'est ouverte dans le rapport sexuel, mais il faudra jouir dans l'incertitude et le non-savoir d'une jouissance à la légitimité indécidable. C'est dire que l'on ne peut jamais savoir si le rapport sexuel a bien eu lieu, si notre jouissance s'est vraiment inscrite dans une relation. Si le phallogocentrisme peut prétendre au contraire au savoir absolu sur le sexuel, c'est bien parce qu'il fait loi, décide à priori de l'avenir du rapport sexuel qui fera événement à tous coup, ou bien jamais. Que le phallus soit visible ou invisible n'est qu'une différence dans l'intensité du leurre. Le phallus visible est celui qui ne se supporte que d'un objet. Il circule ainsi incarné. Exemple paradigmatique s'il en est : le Roi-soleil assure par la circulation de son portrait sur les pièces de monnaie l'unité du corps de l'État (Louis Marin, Le portrait du roi). C'est ce même phallus visible que Derrida déconstruit dans son travail sur Genet (Glas), montrant que le couple phallus/fétiche présente une "oscillation" indécidable. On peut alors penser toute une politique sur ce phallus qui ne peut garder sa place, Derrida lui a donné un nom celui de "fétichisme généralisé". Encore faut-il pourtant questionner la loi de la libre circulation de ce fétiche à la phallicité toujours différée. La face invisible du phallus déplace l'enjeu politique.

Le phallus invisible, on le reconnaît chez Sade, A.R. Lukacs, ou encore Freud dans ses textes si symptomatiques sur la sexualité féminine. Comme le phallus visible, il est principe de circulation, mais n'a besoin d'aucun support matériel pour faire son chemin. Il est pure loi de circulation, il légifère sur le passage de la jouissance et en abolit l'incertitude. Le phallus hypothétique reprend en d'autres termes l'oscillation du fétichisme généralisé, mais place l'incertitude là où la circulation a lieu. Le phallus hypothétique suit son cours entre deux modes de passage tout aussi phallogocentriques, le blocage total et la libre circulation.

Crash, le roman de J.C. Ballard. Dans l'espace indéfini de la circulation automobile, qui remplace désormais l'espace public, l'accident est le moment de la rencontre sexuelle, là où le métal vient transpercer les corps, ouvrir des voies nouvelles à la jouissance et étendre les possibilités de rapports sexuels ("I visualized my wife injured in a high-impact collision, her face and mouth destroyed, and a new and exciting orifice opened in her perineum by the splintering steering column, neither vagina, nor rectum, an orifice we could dress with all our deepest affections"(180); "J'imaginai que ma femme était blessée lors d'une violente collision, son visage et sa bouche détruits, et qu'un orifice nouveau et excitant était percé au niveau de son périnée par les éclats de la colonne de direction. Ni vagin, ni rectum, un orifice que je pourrais parer de mes plus profonds sentiments"). Le phallus ici subit un déplacement remarquable, on le croit visible, dans la tôle, dure et coupante, mais il est invisible, pure circulation, à travers la répétition brute du rapport sexuel ("crash") dans l'infinie possibilité des rencontres accidentelles. Le phallus reste bien au centre, loi de l'interpénétrabilité infinie des corps. Crash rejoint alors le système sadien de l'accessibilité infinie, seul l'espace de circulation a changé.

Georges Bataille : L'histoire de l'œil et le fameux texte sur l'Anus solaire constituent eux aussi une pensée de la circulation du phallus. L'anus

solitaire institue un coït généralisé, décentré du génital, mais recentré autour du phallus invisible, du phallus qui passe. de l'anus au soleil à l'œil. Il y a pourtant un moment annoncé dans ce texte, mais bien mis en scène dans l'Histoire de l'œil où le phallus passe par un moment inouï et impossible. Il circule tout à fait bien, le petit phallus fétiche de l'Histoire de l'œil: il va de l'oeuf à l'œil, à l'anus, au sexe, de l'homme à la femme, à l'animal. Et pourtant à un moment donné, cela change de sens lorsque "je vis dans la vulve velue de Simone l'œil bleu de Marcelle me regarder en pleurant des larmes d'urine"(168). Ce changement de sens où l'œil se voit vu de l'intérieur d'une voie confirme la puissance du phallus à ouvrir des voies qui circulent en tous sens, mais en même temps il vient introduire la possibilité d'un arrêt, d'une inversion horrifiante, incestueuse. Cet œil qui ferme la vulve met à jour un sexe féminin phallique, celui d'une mère phallique. Mais, ce sexe reste voie de passage malgré tout, il porte la trace de tout le circuit de l'histoire. Où donc peut-on situer le phallus, le centrer dans cette scène insensée? La phallus qui passe par le corps se voit tout à coup dépassé par le corps qu'il traverse. Il se fait avoir par la voie qu'il a prise. L'indécidabilité ne porte plus sur le sens, ou la localisation du phallus, mais sur la circulation ou l'arrêt, sur les deux modes opposés de phallicité.

A tous ceux qui parlent du deuil à faire de la mère phallique, je dirais ceci : lâchez-la donc, remettez la mère en circulation. Elle n'est phallique que parce que vous la voulez telle. Pour l'avoir retirée, isolée, enfermée dans une relation exclusive, vous en avez fait une impasse, un "Dead end". Mais la jouissance passe aussi à travers le corps de la mère, c'est même cela qui lui permet d'être phallique, que son corps où convergent toutes les relations devienne le point de jonction où ça bloque. Le phallus y a trouvé résidence, un moment en arrêt. Mais la mère est femme, et sa jouissance ne lui appartient pas, il n'y a rien à convoiter, elle est comme femme un lieu de passage ouvert. Ça passe, ça désire et ça jouit

infiniment. Et c'est pour cela qu'on l'aime, la mère. Laissez-la donc aller, là où elle est femme, dans toutes les relations et selon tous les modes de passage. Acceptez donc que l'accès privilégié que donne la place d'enfant, fils ou fille, à la jouissance de la mère, ne sera jamais un droit ou un savoir. L'inceste n'est qu'une question de sens. Parfois, ça passe dans tous les sens, parfois il y a de l'exclusif, là où il n'y a qu'un seul sens. Ce n'est pas à nous de médiatiser le désir de la mère. Ça se fait tout seul. Ne soyons pas comme la psychanalyse, ne faisons pas semblant de renoncer au sexe de la mère, alors que l'on ne cherche que de nouveaux détours pour y mettre la main.

Les textes de Freud sur la sexualité des années 20 et au-delà se lisent comme des romans. Où veut-il en venir, et y arrivera-t-il? Je parle bien sûr de sa quête du phallus. du phallus de la mère, en ce lieu où Freud le découvre. C'est le parcours qui étonne plus que la théorie, car Freud qui avait développé sa théorie de l'identité sexuelle sur le fils, pour ensuite la déplacer sur la fille, procède maintenant à l'inverse, de la fille au garçon, maintenant qu'il parle de sexualité et de relation à la mère. 1927, Le fétichisme : texte majeur où le sexe de la mère est vu par Freud à travers le regard du fétichiste qui trouve la voie détournée pour y avoir accès. Il voit et nie qu'il voit, attribue le phallus à la mère tout en sachant bien qu'il n'en est rien, et, dans l'incertitude que le fétichiste met délibérément en place, peut jouir du sexe de la mère sans mettre le sien en danger. Sarah Kofman (Ca cloche) s'est bien amusée à montrer comment ce texte doit servir de guide pour lire les textes que Freud rédige à peine quelques années plus tard sur la sexualité féminine (1931, 1932). Freud, comme le fétichiste, est terrifié par le sexe de la femme dans lequel il voit une menace de castration de son propre sexe. La théorie de l'envie du pénis qui invente une femme toujours déjà castrée permet à Freud de surmonter l'angoisse de sa propre castration que provoque la vue du sexe féminin. Elle est donc comme le fétichisme un déni de la différence sexuelle. Mais

elle est aussi, je dirais, un moyen pour le fils oedipien d'avoir accès au sexe de la mère par la voie du regard, voie oedipienne par excellence. Comme femme, la mère est toujours déjà castrée, comme mère elle reste phallique, le balancement fétichiste est maintenu et il sert à soutenir la vue et la jouissance du phallus invisible de la mère. Et lorsque Freud s'interroge sur la relation mère-fille dans la phase dite phallique, au moment de l'oedipe, il faut y voir la même stratégie, toute personnelle. La phallicité de la mère se reconnaît en ce qu'elle interdit la masturbation de la fille, c'est en tout cas ce que la fille lui attribue comme pouvoir ("Sur la sexualité féminine", 146). Duras ne le sait que trop. Mais la mère a bien le droit d'interdire une jouissance dont elle est la source, de dire Freud (150). Le pouvoir phallique de la mère ne marque que la limite immanente à la relation mère-fille. Et pourtant, "Nous ne devons pas oublier naturellement que la mère s'oppose de la même façon à la masturbation du garçon" (146, c'est moi qui souligne). Et voilà donc le fils à son tour soumis au phallus de la mère. Un phallus dont l'exercice sera dans cette même page délégué sans autre forme de procès au père, pendant que la mère perd son phallus en perdant son sexe, quelque part entre la nature et la culture. A travers la relation mère-fille, Freud découvre le phallus de la mère et une voie nouvelle au sexe de la mère, qui autrement est médiatisée seulement par son objet de désir, le père. La question de l'homosexualité de la mère est ainsi à la fois posée et niée par Freud. Et il l'identifie parfaitement comme une question sur la jouissance de la mère. Mais cette voie d'accès nouvelle, médiatisée par la fille, est parcourue par Freud sur le mode même du fétichisme : la mère a et n'a pas le pouvoir phallique qu'on lui attribue. Elle l'a parce qu'elle peut empêcher la masturbation du fils, mais ne l'a pas, parce que, quoi qu'il arrive, le fils a ce petit pénis qu'elle ne saurait avoir. On peut donc sans crainte poursuivre sa masturbation devant le sexe maternel...

Il y a de l'Autre. Si les sexualités plurielles sont toujours indéfinies sur leurs bords, si les identités ne sont que des modes d'exploration des possibilités limites des relations, alors la symbolisation de l'Autre ne joue en dernière instance que sur le corps même. C'est à même le corps qu'il faut délimiter le symbolisable. Qu'on le veuille ou non, il sera toujours enjeu. Toute médiation dans les relations a son moment d'incarnation, et l'envers de la médiation entraîne le corps dans le non-symbolisé, qu'on l'appelle le Réel (Lacan), l'abject (Kristeva), l'innommable, ou l'irreprésentable, ou le chaos. Là où passe la limite du symbolique, il y a toujours du reste, de l'altérité absolue. L'anthropologie le montre bien. Le sacré juxte toujours la matérialité innommable, horrifiante. L'interdit d'inceste a son envers, le corps abject de la mère (celui de la mendicante dans le Vice-consul de Duras). De cet impossible, la médiation nous préserve. Le roi, le chaman, l'animal totémique, le Christ, tout tiers, nous séparent du chaos qu'ils laissent parfois entrevoir pour réaffirmer leur pouvoir. Mais quelque soit le nom que l'on donne à ce non-symbolisable, il faut se méfier absolument de toute métaphysique et de la pensée fondationnelle qu'elle porte avec elle. Il faut politiser la médiation, toute médiation, c'est-à-dire la reconnaître comme nécessairement problématique. Elle peut toujours être autre. Cela se trahit en ce que le tiers quelqu'il soit peut faillir, signe que la médiation n'est plus là où on la veut. Si la médiation est toujours appelée à se déplacer, il vient un moment où c'est le corps propre qui se retrouve en tiers dans la relation à l'autre. La médiation passe alors à travers soi, ainsi que la différence entre le symbolisé et le non-symbolisable. Il en été ainsi du corps homosexuel, souvent aussi du corps féminin en général, et du corps juif. Il ne faut pas le déplorer cependant et rêver à un retour à des médiations légitimes et fixes, il faut plutôt prendre acte du potentiel politique de la fluidité des médiations. C'est à nous qu'il revient de tracer sur soi les limites de la symbolisation de nos relations. Travail de création, travail d'artiste sur cette matière que nous sommes. Ainsi, les singes qui bordent les toiles d'A.R. Lukacs et qui traduisent la fine ligne qui sépare le corps érogène masculin et l'animalité. Ou encore, autre exemple : la fonction du dégoût dans la constitution du corps

érogène (Péraldi). Le dégoût trace la limite de ce que l'on peut désirer comme relation à son corps et à celui des autres. Mais le propre du dégoût est qu'il peut toujours se renverser en désir si la relation le permet. Ainsi, la sexualité génitale se constitue en frappant de dégoût les muqueuses, ces ouvertures de la sexualité infantile. Mais d'autres sexualités vont déplacer les limites du dégoût. Le dégoût, limite de l'altérité au sein de la relation, déplace les frontières en fonction des relations. L'analité, répugnante dans la vie quotidienne, peut devenir lieu, et lien, d'amour dans une relation sexuelle. Le dégoût est alors aussi une frontière politique. Il peut devenir le point d'impact d'une répression. La politique du dégoût la plus répandue est l'éthique de la propreté et de l'hygiène, en place depuis le XIX^e siècle, qui, sous le couvert d'un effacement de tout dégoût face au corps institue un dégoût pour le corps. Autre exemple : le dégoût pour le corps homosexuel, même s'il s'agit du sien, dans un ordre symbolique qui définit les limites du symbolique à même l'homosexualité. On songe aussi à un cas récent de révolte, celle des androgynes américains qui réclament réparation pour leurs zones érogènes mutilées entre les mains de médecins qui voulaient que leurs organes génitaux aient l'apparence de la normalité. Mais lorsque le plus dégoûtant devient le plus jouissif, le politique n'a qu'à bien se tenir. Pourtant, vouloir abolir toutes les frontières du dégoût serait un projet tout à fait phallogocentrique. Parfois, cela ne passe pas, -mais alors pas du tout-, et c'est très bien comme ça.

Textes cités

Ballard, J.C., Crash, New York : The Noonday Press Farrar, Straus and Giroux, 1973.

Bataille, Georges, Histoire de l'oeil, Paris : Pauvert, coll, 10/18, 1967.

De Duve, Pascal, Cargo Vie, Jean-Claude Lattès, 1993.

Dolto, Françoise, L'image inconsciente du corps, Paris : Seuil, 1984.

Freud, Sigmund, "Sur la sexualité féminine", in La vie sexuelle, Paris : P.U.F., 1969.

Howes, David, "Oedipus Out of the Trobians : Sensory Order, Erotogenic Zones, and Psychosexual Development in the Massin Region of Papua New Guinea", Psychoanalytic Psychology, 14(1), 43-63, p.54 et 60.

Irigaray, Luce, Ce sexe qui n'en est pas un, Paris : Minuit, 1977.

M'Uzan, Michel, De l'art à la mort, Paris : Gallimard, 1977.

Péraldi, François, "Bouche dégoût", Traverses, n.37, Avril 1986.

Chapitre 9

Sexualiser l'écriture. Jean Genet.

Y-a-t-il une voix homosexuelle dans les fictions de Jean Genet? La question ne porte pas sur l'auteur, pas plus sur l'histoire. Elle porte sur l'écriture: peut-on reconnaître aux voix du texte une spécificité homosexuelle? C'est donc dire que la question ne prend sens que du point de vue de la lecture, car cette voix doit pouvoir être entendue dans ce qu'elle a de propre. Là encore, il faut être précis, la reconnaissance de cette voix ne doit pas être liée à une compétence du lecteur (son expérience, notamment), mais aux conditions même de la lecture telles qu'elles seraient inscrites dans le texte. Ces précautions ne sont pas là pour exclure la vie et l'expérience homosexuelle de Jean Genet, ni la possibilité qu'a le lecteur de se reconnaître ou non dans le texte. Il s'agit plutôt de s'interroger sur le mode par laquelle l'auteur se retrouve lié par son texte à nous, lecteurs, et donc, par symétrie, sur les voies par lesquelles nous avons accès au désir et au plaisir homosexuel que la narration déploie comme champ propre. La lecture est la rencontre d'une altérité. A l'entrée du texte, le lecteur est devant le désir d'un autre – le texte porte la signature d'un autre – et c'est par la lecture qu'il va se mettre en rapport avec ce désir. Peut-on alors sexualiser le rapport ainsi créé par l'écriture?

Genet est incontournable, et ce à plus d'un titre. Il est incontournable dans ce XXe siècle où le rapport sexuel est devenu une question dominante. L'écriture avec Jean Genet est rapport sexuel. L'identité, de l'écriture et du rapport sexuel, dans toutes ses différences et médiations, y est explicitement revendiquée. Cette identité permet à Jean Genet de travailler la relation sexuelle à même l'écriture. Là encore, Jean Genet est incontournable, car sa pensée de la relation est radicalement "latérale", toute question de l'origine ou de la fin, notamment dans l'ordre de la différence sexuelle, est redéfinie de façon purement relationnelle. Enfin, son écriture le place au-delà de la question de l'homophobie. Elle n'est pas concernée par le "Coming out", car l'autre homme est toujours déjà accessible.

1. En m'interrogeant ainsi sur l'homosexualité d'une écriture, je reprends la question qu'Hélène Cixous a posée sur l'écriture féminine dans son texte si politiquement déterminant, "Le rire de la Méduse", L'arc, n°61, 1975, pp. 39-54.

Jean Genet peut alors explorer les multiples voies de passage de la jouissance, sans avoir à se préoccuper de les ouvrir. Les frontières que l'écriture passe ne sont pas celle de l'homophobie, ou de l'homosexualité, mais celles de l'autre homme, de l'autre corps. Notre analyse ici se fera en deux temps: repérer la constitution d'un corps homosexuel dans le texte, puis les voies sexualisées par lesquelles le lecteur est appelé à pénétrer ce corps².

Des fleurs en bouquets

Le motif floral est constant chez Genet, il a été souvent relevé, et on y a vu la métaphorisation du corps masculin, du sexe masculin, de la castration, du phallus fétichisé, etc. Mais, dans la logique de la question qui est la nôtre, celle du positionnement respectif de l'auteur, du lecteur et de l'autre lecteur, c'est le caractère collectif de ce motif qu'il faut accentuer. En effet, les fleurs ne viennent jamais seules, elles viennent en bouquet, ce sont les Colons, les bagnards, bref les hommes en prison. On se souviendra que les chaînes d'Harcamone, dans le Miracle de la rose, se transforment en une guirlande de roses blanches, les colons

2. Il me semble nécessaire de situer la présente étude dans les vastes recherches sur Jean Genet, surtout "populaire" dans les études critiques américaines. On peut généralement diviser ces recherches en deux catégories : la plus riche est celle qui, dans la lignée de Glas de Derrida, analyse le travail de Genet sur l'écriture, notamment tout l'aspect de l'écriture comme rituel, comme travestissement, passage des genres, comme subversion des genres, comme au-delà de la castration et de l'identité. La seconde, plus restreinte, tente de ne pas perdre de vue la sexualité de Jean Genet, le Jean Genet homosexuel tel qu'il se traduit dans l'écriture. Plus pauvres et parfois douteuses (Catherine Millot, Intelligence de la perversion : Gide, Mishima, Genet), ces études rappellent ce que les premières négligent, le caractère hautement sexuel des textes de Jean Genet. Méthodologiquement proche de la première catégorie, et rejetant toute définition préalable de l'homosexualité de Genet, la présente étude tente de montrer comment l'écriture même de Genet est homosexuelle, non pas dans un sens "positif", mais comme relation qu'elle institue au lecteur. On ne pourra jamais exclure des possibilités de lecture un "usage" érotique qu'il serait fait des textes de Genet.

en un champ de tournesols³ et dans les premières pages du Journal du voleur, il est écrit

Que j'aie à représenter un forçat -ou un criminel- je le parerai de tant de fleurs que lui-même disparaissant sous elles en deviendra une autre géante, nouvelle.⁴

Tout ceci donne lieu à une synecdoque à double sens, puisque chaque homme est à la fois une fleur dans un bouquet, et un bouquet à lui tout seul composé dans toutes les parties de son corps de fleurs. Ainsi se compose un corps indéfiniment divisible et indéfiniment composable, ce qui permet à Genet-narrateur, au début du Miracle de la rose, de couper une partie du corps d'Harcamone, le sexe, bien sûr, ("la plus belle rose qui pendait à une tige souple, tout près du poignet gauche" (25)), puis d'assister, vers la fin du livre, à la pénétration du corps de ce même condamné par quatre hommes de loi, en quête de la "Rose-mystique" (369).

Le motif de la fleur assigne à l'écriture le pouvoir d'un double passage. Le premier, le plus évident, est celui de la métaphore même, sa barre, et tout le travail d'écriture de Genet a été de faire de ce passage beaucoup plus que le transfert du concret à l'abstrait. A lire Derrida, dans Glas, on y reconnaîtra le geste propre de l'écriture, le miracle qui allie les contraires et les renverse dans une absolue indécidabilité⁵. Le miracle par lequel les hommes deviennent des fleurs, les sexes des roses, les assassins des Saints, a ceci de miraculeux que rien n'y a lieu. "Rien ne se passa", lorsque Notre-Dame-des-Fleurs eut la tête coupée. "Le miracle eut lieu. Il n'y eu pas de miracle"⁶. Il s'agit simplement, pour

3. Jean Genet, Miracle de la rose, Paris, Marc Barbezat-L'Arbalète, collection Folio, 1946, pp.24-25.

4. Jean Genet, Journal du voleur, Paris, Gallimard, collection Folio, 1949, p.9.

5. "Le miracle de la rose, qui ne peut avoir lieu que dans un texte, comme texte...". Jacques Derrida, Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?, Paris, Denoël/Gonthier, 1981, I, p.84.

6. Jean Genet, Notre-Dame-des-Fleurs, Paris, Marc Barbezat-l'Arbalète, collection Folio-Gallimard, 1948, p.184.

reprandre les mots même de Genet, du monde qui "se retourne comme un gant" (289). La métaphore chez Genet est pur passage, à double-sens.

Si la lecture derridienne identifie bien une fois pour tout le pouvoir de l'écriture de Genet, elle laisse cependant de côté un des effets propres de la lecture du texte de Genet. L'écriture est aussi passage en un autre sens qui se rejoue, se réactualise dans l'acte de lecture. L'écriture est en effet passage du dedans au dehors, et du dehors au dedans, du corps masculin, floral et carcéral, tel que circonscrit par le texte. Le passage est donc aussi relation sexuelle. Et, dans ce passage des frontières du corps propre, de l'un à l'autre, se sexualise le corps aussi bien dans le texte que pour le lecteur qui le lit. A "L'intérieur d'Harcamone" qui "n'en finissait pas" (366) répond le livre infini: "Si je quitte ce livre, je quitte ce qui peut se raconter. Le reste est indicible" (376) Et c'est par des fleurs excroissantes que s'écrit la fellation, le sperme avalé:

Il se souvient tout à coup du noyau de cerise avalé et dont menacent leurs enfants les parents en disant qu'il peut germer et sortir du ventre en arbuste couvert de fleurs. (321)

Or, le miracle de l'écriture et le passage des frontières qu'accomplit la relation sexuelle sont bien un seul et même geste. Dans une autre scène de prison, les marles qui sont les durs dans la prison avaient inventé ce jeu cruel: cracher à tour de rôles dans la bouche d'une " salope ". " Il eût suffi d'un rien pourtant pour que ce jeu atroce se transformât en un jeu galant et qu'au lieu de crachats, je fus couvert de roses jetées " (345). Ce " rien " est en fait le moment de l'écriture (le moment du miracle) qui renverse la scène en " rite amoureux " et les crachats en spermes, en " épais viscosités ", en instituant le passage par une transcendance fictionnelle (" Je priai Dieu de fléchir un peu son intention, de faire un faux mouvement... "). La question de la sexualisation de l'écriture a désormais trouvé son lieu, là où l'écriture est proprement écriture. Il reste à s'interroger sur son efficence. Que le lieu de l'écriture soit celui d'une indécidabilité de " sens ", ne doit pas nous interdire d'y reconnaître des voies, à double sens, du plaisir, des

voies d'accès au plaisir du texte, qui sont en même temps des voies d'accès au corps des hommes.

Les voies du plaisir

Dans le Miracle de la rose, la voie du plaisir nous est explicitement ouverte par la position de la voie narrative. Dans la scène inaugurale de l'écriture, à quelques pages du début du Miracle de la rose, dans cette scène où l'apparition d'Harcamone, le condamné à mort, provoque sa métamorphose en Christ, Saint, femme, et transmue ses chaînes en guirlande de roses, le narrateur se nomme au moment crucial où il coupe, dans la guirlande, la rose/sexe.

Pendant un instant très court, je me trouvais un genou en terre devant mon idole qui tremblait d'horreur, ou de honte, ou d'amour, en me regardant comme si elle m'eût reconnu, ou seulement comme si Harcamone eût reconnu Genet, et que je fus la cause de son atroce émoi, car nous avons fait l'un et l'autre exactement les gestes qui pouvaient s'interpréter ainsi.

(26)

Le moment est crucial, le geste est celui de la castration. Tout de passage est traversé par les images de la coupe, coupe des ongles, coupe des cheveux, coupe de la tête. Cette rose que Genet coupe, "tout près du poignet gauche", c'est bien sûr la tête, mais aussi et surtout le sexe, qu'il mettra "dans sa fausse poche" et dont il dira plus tard: "J'ai encore entre les dents la tige de cette rose que j'avais dérobée à Harcamone". Or ce moment contient celui d'une reconnaissance de la part de celui qui est châtré. Harcamone reconnaît en Genet le désir pour son sexe, un désir réciproque puisque son émoi est associé à celui de ces chevaliers et ducs qui "défaillaient à l'odeur et à la vue d'une rose". Si j'osais nommer ce désir, je le dirais homosexuel dans un sens minimal, désir pour le sexe et la jouissance d'un autre homme. La reconnaissance de ce désir inscrit alors le narrateur dans l'espace homosexuel de la prison dans la mesure où elle est donnée par l'une des fleurs du bouquet, par Harcamone qui appartient à l'espace homosexuel de la

prison. Or, la reconnaissance est marquée d'un étonnant redoublement : "comme si elle /mon idole/ m'eût reconnu, ou seulement comme si Harcamone eût reconnu Genet". Le redoublement peut se lire en deux sens. On peut, d'une part associer le pronom "me" au "je" narratif et le signifiant Genet à l'auteur de cette fiction autobiographique, et d'autre part, à l'inverse, lier le pronom à la voix de l'auteur et le nom de Genet au narrateur-personnage qui nous a été présenté quelques pages avant, au moment de son entrée en prison.

– Ton nom?

– Genet.

– Plantagenet,

– Genet je vous dis.

– Et si je veux dire Plantagenet, moi ? ça te dérange? (15)

Le nom de Plantagenet renvoie aux rois de France enterrés à Fontevault. Bref, le nom de Genet, dans sa première occurrence est déjà inclus dans une chaîne d'association qui en fait un nom commun, le nom d'un corps narratif. A cela s'oppose dans l'échange avec Harcamone l'intégrité du nom de Genet qui fonctionne alors comme un nom propre, un signifiant rigide, à la référence fixe – quelle que soit cette référence. Le redoublement renvoie ainsi à la double instance de l'auteur et du narrateur, selon un chiasme indécidable qui assigne au texte une extériorité qui est en même temps une différence interne⁷. Se trouve ainsi créée une voie de passage extérieur-intérieur au texte, intérieur-extérieur à la prison comme espace de circulation du désir homosexuel. Non seulement la voix narrative se situe à ce lieu de passage, mais la reconnaissance d'Harcamone porte précisément sur l'accès à son corps comme objet de jouissance. Du coup, le lecteur à qui, il a été donné d'assister à l'entrée du personnage Genet dans la prison, suit maintenant l'entrée de la voix de l'écriture dans l'espace métaphorique du désir homosexuel. Ce qu'Harcamone reconnaît alors dans le "je", le lecteur

7. Sur la question du mon de Genet, à la fois propre et commun, c'est encore Derrida qu'il faut suivre.

acceptera-t-il aussi de se le laisser attribuer? Le lecteur suivra-t-il Genet (narrateur \ auteur) dans la pénétration du corps carcéral⁸?

Que la voix du texte soit voie d'accès parce qu'elle est passage du dedans au dehors et vice versa est encore confirmé par l'adresse perverse qui est faite au lecteur immédiatement après la scène du "miracle de la rose".

Voilà le ton que je prendrai pour parler de Mettray, d'Harcamone et de la Centrale. Rien ne m'empêchera, ni l'attention aiguë ni le désir d'être exact, d'écrire des mots qui chantent.

Si l'appendice métadiscursif débute par la revendication agressive d'un droit au désir, avec des connotations de transgression, elle se poursuit par un appel au lecteur.

Mais que l'on ne parle pas d'in vraisemblance en prétendant que j'ai tiré cette phrase d'un arrangement de mots. La scène fut en moi, j'y assistait, et ce n'est qu'en l'écrivant que j'arrive à dire le moins maladroitement ce qu'était mon culte porté à l'assassin.

Genet, narrateur et auteur (la remarque institue un double niveau) nous demande, à nous lecteurs, deux choses, apparemment divergentes: de croire en la vérité de ce qu'il écrit et de croire que cette vérité est celle de l'écriture. La vérité porte alors sur l'écriture comme acte, à différencier de l'écrit. C'est pourquoi, la remarque n'est métadiscursive qu'en apparence, en fait elle dit simplement que l'écriture est la voie d'accès à la vérité du désir du narrateur. A cela, il faut adhérer, s'il l'on veut se mettre en relation à ce désir. Mais l'accessibilité ne relève pas d'une méthode de lecture. On se détourne de la vérité à croire ce qui est écrit. A lire la rose coupée comme métaphorisation du sexe d'Harcamone, on nie l'acte d'écriture qui porte le désir, mais à lire l'absence du sexe dans l'écriture

8. Notre-Dame-des-Fleurs s'ouvre de même sur tout un dispositif narratif où le narrateur en prison colle sur son mur les photographies de condamnés qui vont être à la fois des fenêtres vers le dehors et vers le désir et l'écriture de telle sorte que le parcours du lecteur va du dehors vers le dedans de la prison-texte pour ensuite revenir, de ce dedans, vers un dehors désormais métamorphosé en espace du désir.

de la métaphore, on nie le désir qu'il nous est demandé de partager. Bref, le geste de l'écriture est quelque part dans la coupe même par laquelle Harcamone devient désirable et désiré. Mais comment le lire?

L'écriture et le rapport sexuel

La lecture du Miracle de la rose ne prend sens que si on prend l'écriture elle-même comme rapport sexuel, non pas comme représentation, mise en scène, ou substitut du rapport sexuel, mais comme un rapport sexuel même par lequel une relation se crée. L'acte d'écrire est acte sexuel. Il faut différencier ici l'écriture du rapport sexuel de l'écriture comme rapport sexuel. L'écriture du rapport sexuel renvoie au travail de la métaphore qui énonce par déplacement le non-événement, ou l'indicible jouissance, du rapport sexuel. L'écriture comme rapport sexuel tient dans le pouvoir de mettre en relation les corps sexués. La différence en question est l'enjeu politique du texte. Il y a des rapports sexuels explicitement décrits ("...plus tard, quand par une nuit profonde, j'enfonçai sa verge en moi, il faillit, et moi, tourner de l'oeil de reconnaissance et d'amour" (155)), d'autres qui le sont indirectement (par exemple, ces deux voleurs qui dans l'excitation de leur crime "s'embrassèrent", puis "s'épousèrent" (33)). Ces écritures du rapport sexuel circulent autour de pôles masculins sous un signifiant commun "l'amour". C'est lui qui définit l'espace sexuel de la prison, par la possible substituabilité indéfinie des termes.

Fontevrault, comme Mettray, pourrait s'écrire par une longue liste de ces couples formés par des noms:

Botckako et Bulkaen.

Sillar et Venture.

Rocky et Bulkaen.

Deloffre et Toscano.

Mouline et Monot.

Lou-du-point-du-jour et Jo.

Divers et Moi.

Bulkaen et Moi.

Rocky et Moi. (22)

Véritable système d'échange, ces couples ont un élément qui y figure comme principe d'accessibilité, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'espace du texte-*prison*: le "Moi" du narrateur laisse ouverte la liste en ne se nommant pas, contrairement à ce qu'il annonce. Du coup, il fait partie de plusieurs couples, et les relie ensemble, il est le porteur du bouquet de fleurs. Il ouvre donc une voie pour que le lecteur puisse s'inclure dans la liste. Sous le signifiant, "amour" comme espace de circulation et de substituabilité du désir, passe une voix, la voix du texte, qui est la voie d'accès du lecteur à cet espace de l'écriture. Bref, l'acte d'écriture se redouble dans l'acte de lecture, et l'écriture comme passage du désir à l'espace textuel (floral) s'inscrit dans l'écriture comme pénétration du dehors au dedans, du dedans au dehors du texte-corps floral, corps masculin et partagé. Le premier passage est celui, métaphorique, qui fait passer le corps dans l'espace de l'écriture, selon une coupure miraculeuse, le second passage est celui qui, résultant du premier ne se révèle que dans l'acte de lecture, et il fait resurgir le texte comme corps pour le lecteur qui ainsi se trouve confronté à la jouissance d'un autre, d'un autre corps que le sien et auquel il est appelé à s'incorporer.

Toute la construction narrative du Miracle de la rose vise à produire un tel effet d'incorporation. Le sexe coupé d'Harcamone est littéralement ce qui nous est donné à "lire", selon une voie d'accès à la jouissance mise en place par l'écriture. Or cette voie se sexualise chez Genet selon un mode bien spécifique. Elle s'ouvre et se ferme selon une articulation entre pénétration et virginité. L'écriture, dans Miracle de la rose, est ce qui rend pénétrable le corps masculin, floral et carcéral, singulier et collectif. Et pour Genet, cette pénétrabilité, cette susceptibilité du corps masculin au désir de l'autre est liée à la castration telle que la psychanalytique la définit comme finitude du corps sexué. La radicalité de Genet vient de ce qu'il inscrit la castration dans la relation sexuelle même, hors de toute autorité et de toute loi paternelle. La coupe du sexe-rose est le geste qui

rend le corps masculin désirant et désirable pour un autre homme. Le sexe masculin est objet de jouissance en tant seulement qu'il est détachable. Ce sexe présent\absent est la voie d'accès à la jouissance de l'autre, telle que l'écriture l'ouvre. Or ces voies ne sont que des ouvertures. La coupe du sexe ne donne pas lieu à un phallus-fleur que l'on se passe. La coupe n'appartient qu'à l'ordre de l'écriture. On sait que rien ne se passe lorsque les miracle ont lieu, que les têtes tombent, ou que les sexes se détachent. Rien ne se passe, si ce n'est que l'écriture désormais marque le corps d'une ouverture. Or ce mode très particulier de castration comme ouverture donne lieu chez Genet à un long et constant travail sur la virginité. Castrés, baisés, les hommes n'en sont pas moins vierges encore et toujours. Leurs virginités se rejouent à chaque moment de l'écriture. C'est encore le même miracle, celui du non-événement. Sur cette question, le texte de Notre-Dame-des Fleurs est plus explicite que le Miracle de la rose, avec ses Vierges, ses Saints, et ses travestis, qui sont à la fois des fleurs à couper, toujours déjà coupées (Mimosa I, Mimosa II, Mimosa mi-IV (19)), et à la fois des "Toute-Toute" à qui rien ne manque (95). C'est cette virginité dont je voudrais montrer maintenant qu'elle est pure ouverture, le lieu et le moment inassignable où la jouissance passera, aura passé. Or il y a dans les Pompes funèbres, ce livre de tous les passages des frontières, un extraordinaire exemple de l'articulation entre la virginité et l'écriture, la castration et la lecture, l'ouverture et la relation.

Pénétration et virginité

Dans les Pompes funèbres, Riton, ce jeune traître à la France attend sa mort entre les mains des Français qui ont repris Paris.

Le capitaine entra dans leur chambrée, à la caserne des Miliciens, un matin avant qu'ils soient levés s'écria en se bouchant le nez :

— Ça sent la pudeur là dedans!

Riton pensa :

"C'est peut-être moi la pudeur."

Et il rougit?

– Hein!

Il bondit. Il avait cru qu'on lui parlait.

"J'entends des voix. J'suis comme Jeanne d'Arc."

Pour être Pucelle on n'en a pas moins ses règles. La veille au soir de l'exécution elle revêtit la robe blanche des suppliciées. Le sang coulait sur ses cuisses fermées. [...] Le lendemain devant les évêques dorés, les hommes d'armes portant bannières de satin et lances d'acier, par un étroit sentier ménagé entre les fagots, Jeanne d'Arc monta au bûcher et resta exposée avec cette rose rouillée à la hauteur du con.⁹

On entend bien des voix dans ce texte. Et à celles que Riton entend répondent celles que nous, lecteurs, entendons, notamment la voix délirante qui se lève de nulle part, tout à fait anonyme, pour "commenter" la susceptibilité de Riton. La voix de l'écriture, – car il s'agit bien de cela –, lie le sexe au divin. Le moment de l'écriture, celui qui, ailleurs, se nomme miracle, se lit dans le clair hiatus entre l'histoire narrée et le commentaire délirant. L'écriture, devenue en cet instant autonome, assure alors sa fonction de baiser le vierge Riton en Jeanne travestie, et de nous l'exposer pour que nous jouissions de sa pudeur. "Sa pudeur" désigne ici ce qui dans les ombres de son corps est le lieu de sa jouissance masculine. Cette pudeur nous est exposée à travers le sang de la Pucelle. Elle s'expose comme virginité et selon une totale univocité, comme sexe coupé. A nouveau ici, l'écriture coupe. Pour suivre le fil qui, des Pompes funèbres nous ramène au Miracle de la rose, je dirai que le sang qui coule le long des jambes de la Pucelle (et contre lequel elle se bat désespérément) est celui du sexe coupé de Riton "transsexué" en Jeanne par l'écriture. La castration / virginité de Riton est ouverture à la jouissance pour l'autre, le lecteur, devant qui il est ainsi exposé. Et comme l'ouverture n'a lieu que dans l'écriture qui nous offre Riton, vierge,

9. Jean Genet, Pompes funèbres, Paris, Gallimard, 1953, p.99.

à baiser, elle se rejoue, dans sa singularité à chaque lecture, à chaque rapport à l'autre.

La virginité, comme dans bien d'autres textes de ce siècle, joue chez Genet sur le sens de la négation. Mais de quelle négation s'agit-il? Non pas du rapport sexuel, car l'écriture expose bien au rapport le sexe coupé de l'homme. La négation est ici négation de la fermeture, celle-là même qui frappe de sa puissance la Vierge Marie. Riton est vierge de sa pudeur, de sa fermeture à la jouissance, et le sexe qu'on lui coupe dévoile l'ouverture que sa pudeur toujours déjà porte, en dessous. C'est en ce sens que le rapport sexuel n'est pas ici ce qui déflore, perce, castré, assure au phallus son droit et son passage. La virginité masculine est déjà ouverture, il suffit de l'exposer à l'Autre pour que la jouissance passe en tout sens. La relation sexuelle ainsi pensée suppose un passage constant par la différence sexuelle. Dans le rapport sexuel et d'écriture, Riton passe de masculin à féminin, de vierge à castré, dans une "oscillation"¹⁰ qui marque que la jouissance a passé. La relation sexuelle même suppose que la différence sexuelle a été franchie, quelle part, à un moment donné. L'ouverture à l'autre est avec Genet une ouverture sur la différence sexuelle. Le rapport homosexuel suppose une indécidabilité momentanée sur la sexuation de jouissance. Est-ce bien une jouissance masculine qui bat dans ce corps d'homme? Comment le saurait-on puisque l'autre homme est Autre que soi? L'incertitude est la marque de l'altérité de l'autre homme. Elle ne frappe pas l'identité de l'autre, – Riton n'en sort que plus masculin d'avoir été un instant Jeanne d'Arc –, mais la relation comme passage de la jouissance.

10. C'est par ce terme emprunté à une note en page un du Journal du voleur que Derrida, puis Kofman (Ca cloche), caractérise le passage des genres sexuels dans l'écriture de Genet. Sarah Kofman, "Ça cloche", in Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida, éd. Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, Paris : Galilée, 1981.

Castration, identité et incorporation

L'exposition du sexe coupé de Riton doit être lue en ce qu'elle reprend et transpose d'une autre scène d'exposition, celle du tube de vaseline dans le Journal du voleur. Un lecteur avisé reconnaîtra aisément dans l'épisode notoire du "tube de vaseline" une expérience homosexuelle (20). Arrêté par les policiers espagnols qui vide les poches du jeune Jean Genet, le tube se retrouve exposé. Véritable scène d'"Outing"¹¹ forcé, de mise à jour d'une intimité, l'événement pose le lecteur dans son identité propre. Il fait intervenir une compétence spécifique chez le lecteur, dans la mesure où son interprétation est nécessairement équivoque. Il peut identifier ou bien une des formes de la sexualité gaie (notamment la sodomie), ou bien la mise à nu de la sexualité homosexuelle, en général. Cette équivoque qui, en fait, porte sur l'effacement de la différence entre le désir homosexuel et le corps homosexuel, est ici constitutive de l'acte même d'exposition. Elle est le risque que court le narrateur aussi bien dans l'histoire, devant les policiers, que, dans sa narration, devant les lecteurs. Le récit reste cependant anecdotique, tant et aussi longtemps que l'écriture, dans sa performativité, ne prend pas en charge l'exposition du corps désirant dans un rapport à l'autre qu'elle se donne le pouvoir de déterminer. L'exposition suppose en effet une extériorité au texte, il y a un autre devant qui elle prend sa vraie valeur, celle d'une adresse : "tu es cela". Cette extériorité se manifeste par une résistance au pouvoir de l'écriture:

Contrairement à beaucoup d'objets que ma tendresse distingue, celui-ci ne fut point auréolé, il demeura sur la table un petit tube de vaseline, en plomb gris, terne, livide... (21)

Toute la scène s'écrit alors autour de ce point de résistance qui marque à la fois la présence de l'autre et le lieu du pouvoir de l'écriture. Car, l'écriture n'agit que

11. Terme américain qui désigne le geste politique d'exposer publiquement l'homosexualité d'un individu sans son consentement.

là où le texte peut réellement faire l'objet d'une appropriation par un autre, en l'occurrence, un lecteur possible. Le "Tu es cela" de l'exposition n'a tout simplement pas la même valeur si le rapport du lecteur au texte est sexualisé, ou s'il ne l'est pas. Dans le premier cas, l'exposition spectaculaire du sexe de Riton sera une seule et même chose que la castration. Il devient alors impossible de soutenir la vue de la castration de Riton sans en même temps désirer le sexe qu'elle offre¹². Le pouvoir de l'écriture est ainsi lié à la reconnaissance d'une contrainte, d'une limitation que l'on peut bien sûr refuser, si la sexualisation de l'écriture ne nous attire pas.

Tout texte contiendrait ainsi un rapport déterminé à l'autre, dont la détermination déploierait son effet au moment du passage du texte. Or, l'altérité que surmonte le texte en passant d'un auteur à un lecteur est la même chose que la différence qui se joue entre le lecteur et l'autre lecteur, le lecteur inclus et le lecteur exclu. Le lecteur inclus est celui qui se laisse affecter et l'exclu, celui qui se tient au-dehors du rapport à l'autre que le texte impose, dans la position donc initiale de tout lecteur. Le lecteur n'est pas ici considéré comme un destinataire, ou un narrataire. Il est d'abord un être bien concret entre les mains de qui tombe le texte, de façon contingente. On ne peut donc pas dire de lui qu'il est inscrit dans le texte d'aucune manière. Ce que le texte contient, c'est une relation susceptible de déterminer notre lecteur-passant. Libre à lui de se refuser à cette mise en rapport, mais s'il s'y soumet, il devra en assumer la contrainte. Le lecteur exclu est de fait premier. C'est pourquoi, il y a donc toujours une extériorité au texte, contre laquelle l'écriture affirme son pouvoir.

Le passage de la position de lecteur exclu à celle de lecteur inclus suppose de passer une frontière, celle-là même que le texte institue. Le Miracle de la rose en est l'exemple le plus accessible. S'inclure signifie se joindre au bouquet de fleurs / prisonniers et franchir les limites de l'espace carcéral désormais sexualisé

12. La scène du tube de vaseline peut de même être analysée selon ce double rapport possible au lecteur, sexualisé et non-sexualisé, en fonction des désirs et de l'expérience des lecteurs.

par l'écriture. Et ces limites, il faut le rappeler, sont aussi, et surtout, celle du corps propre singulier désormais ouvert. L'écriture de Genet se ramène littéralement à une pénétration de corps à corps. Il en est de même pour les Pompes funèbres qui présentent cependant une structure bien plus complexe. Ce qui est transformé en espace sexuel, c'est le territoire français occupé, pénétré, qui est menacé à nouveau par un autre envahissement, celui du retour de la légitimité française. Riton est un milicien, bref un traître à la France, et son travestissement en Jeanne d'Arc est non seulement un passage par la différence sexuelle et la transgression des limites de son corps castré, mais encore une subversion politique qui fait de ce traître condamné l'effigie de la France résistante. Le moment de la sexualisation se situe donc les deux invasions, dans cet entre-deux d'un double retournement. Et le lecteur est saisi précisément là, dans le non-lieu d'un passage entre des lieux indéfiniment subvertis. C'est précisément là qu'il se voit donné comme objet de tous ses désirs une Pucelle se défendant contre ses envahisseurs, c'est là qu'il vient se loger, s'emboîtant à cet autre homme dans l'endroit même d'un sexe détaché dont le manque leur sert de lien momentané¹³.

La castration des hommes de Genet se rejoue donc comme contrainte que subit le lecteur dans la posture de l'autre appelée par le texte. Avec Genet, la castration homosexuelle se symbolise donc à l'intérieur de ce rapport sexualisé sur le mode homosexuel. Un différend essentiel se fait jour maintenant sur la question de la castration chez Genet, autour du travail de Jacques Derrida. Au Glas qui fait résonner dans l'homosexualité de Genet l'indécidabilité de toute castration, il faut renvoyer en écho la voie/voix homosexuelle qui, par cette castration toujours retournée, ouvre à la jouissance d'un corps (bien homosexuel, mais "à la Genet") dont l'écriture seule assure l'ouverture. Ce que Derrida appelle l'"anthérection"

13. J'ajouterais que c'est dans sa capacité à rester en suspens dans le moment de l'ouverture, dans l'entre-deux, que réside la capacité du lecteur d'éprouver une "jouissance", distincte du plaisir, selon la terminologie de Roland Barthes dans le Plaisir du texte et de Jacques Lacan, dans Le Séminaire XX : Encore.

("L'anthérection : temps d'érection contrée, recoupée par son contraire – au lieu de la fleur"¹⁴ et qu'il relie à "l'énoncé d'une loi d'oscillation et d'indécision [...] qui se remarque dans le retournement instantané de la fleur : pénis/vagin, castration/virginité, érection/retombée, organisme naturel/artefact désarticulé. corps propre total/morceau fétichisé, etc." (177), doit désormais être resitué sur la voie sexualisée de l'écriture homosexuelle. Le temps dont parle Derrida est bien celui de la castration, mais telle qu'elle a lieu dans le rapport que l'écriture crée lors du passage du texte. C'est donc dire que les oppositions qui se retournent instantanément définissent les modalités du passage du texte. A défaut de le reconnaître, on perd, dans un texte comme celui de Riton en Jeanne d'Arc, la valeur de l'exposition du corps sexué et de sa castration. La perte n'est pas de l'ordre du sens, mais de la performativité de l'écriture. Le lecteur ne sera plus inclus et contraint.

L'écriture n'est donc sexualisée que dans les liens créés lors de la circulation du texte. Il apparaît possible de relier ces trois instances (auteur, lecteur et autre lecteur) en termes identitaires. Ces trois instances, liées ensemble par le texte, se trouvent être aussi des personnes. Le mode par lequel ils seront affectés dépendra en fait de leurs expériences en tant qu'homme, femme, homosexuel, hétérosexuel, autre. Ainsi, il ne sera jamais indifférent pour un lecteur homosexuel de savoir que Genet a eu une sexualité homosexuelle. Mais, l'influence de ce savoir-là n'a lieu que dans les limites de ce que le texte permet comme relation.

En effet, un des effets incontournables du texte consiste dans le partage du plaisir, sur la voie des lecteurs-relais. Là se manifeste la spécificité dans la sexualisation de l'écriture. En effet, la différence entre l'inclusion et l'exclusion dans le champ d'efficience du texte est tracée par le texte. Le lecteur inclus n'est en fait jamais seul. Les modalités de son plaisir peuvent bien être singulières, il devra néanmoins partager du plaisir la source, à savoir le texte. Le texte est en

14. Glas, I, p.183.

effet le tiers qui lie nécessairement tous les lecteurs inclus au-delà de leurs singularités. Il y a donc tout lieu de parler d'une incorporation, qui se symbolise, bien entendu, selon les termes mêmes du texte, à savoir, dans le cas de Genet, de façon non-communautaire par une ouverture toujours momentanée. Il y a même une nomination collective chez Genet, les fleurs en bouquet en sont des exemples. La question identitaire autour des fictions de Genet se joue ainsi dans cette différence entre l'identité que se reconnaît le lecteur et l'appartenance, ou le lien, que la lecture lui impose.

Chapitre 10

Le sida en amour

Le corps en relation

Le sida est relation, et c'est pourquoi il est politique. Ce ne sont pas les discours sur... qui sont politiques, c'est le sida même. Jamais, les conceptions sémiotiques du corps (psychanalytique, structuraliste, et autres...) n'ont encore rencontré une limite qui les invalide aussi radicalement. Le sida n'est à aucun moment une immédiateté qui attend passivement sa mise en mots. Le sida détermine par lui-même l'ensemble des relations qui convergent sur le corps. Séropositif, séronégatif, homme, femme, gay, sidéen, riche, pauvre, etc., toutes ces différences sont d'emblée instituées et redéfinies par le sida. Certes, ces différences ne sont que contingentes, surtout dans le temps (puisque le HIV, par définition, circule), mais les relations qui les engendrent sont, elles, tout à fait efficaces. Le sida, comme virus, comme maladie, met en relation. Et cela, que l'on ait été épargné, ou non. Il faut bien sûr l'entrée du langage pour comprendre et déterminer en quoi consistent ces relations et ces différences que le sida pose. Mais le langage n'est jamais ici totalitaire, le sida-relation peut toujours le renvoyer à son impertinence, à son inadéquation. Le sida est donc l'agent de tout discours, il autorise, désautorise, limite, et étend. La circulation du sida, son déploiement de différences précède la circulation et détermination de l'écriture qui, à son tour, donne voix à ce qui n'est qu'action.

Il n'est plus possible de penser le corps comme une matérialité innommable qui serait la référence indéterminée de discours toujours métaphoriques. Le corps est du "vivant en relation", comme le dit F. Roustang (Influence). Certes, ces relations pour être humaines doivent être potentiellement symboliques. Mais la contingence du Symbolique est là pour rappeler sans cesse les limites du langage qui, loin d'être comme Dieu, n'a pas le pouvoir de créer le vivant. Il peut par contre le tuer, les grandes guerres idéologiques et les grandes haines du XXe siècle nous le rappellent. Il faut penser alors le rapport corps-langage comme une double efficacité. A tout ce que le langage impose au corps, le corps répond en en révélant la contingence. Le corps rappelle au Symbolique qu'il peut toujours

être autre. Il ne s'agit donc pas de prendre le risque de poser un corps hors du langage -c'est déjà là une production particulière et historiquement datée du corps-, mais de reconnaître au corps une autonomie d'action au sein même du Symbolique. Le corps s'impose, résiste, induit, subit. Cette double efficence corps-langage ne prend sens que dans la relation. C'est dans la relation que le langage agit en créant des liens symboliques, et c'est là-aussi que le corps manifeste la contingence des liens qui l'encadrent. Il en est ainsi dès que l'on parle du sida. Que l'on songe simplement à tous les discours idéologiques de haine qui ont voulu enfermer le sida dans des lieux clos et hors de la dite normalité, chez les singes, l'Afrique, dans les "ghettos" homosexuels. Mais le HIV passe de fait toutes ces frontières tant souhaitées, et ce n'est qu'au prix d'une négation de la réalité que le discours idéologique tient bon. Tout discours sur le corps, sur le sida, est donc une politique, une action politique par laquelle on décide de ce que l'on veut ou fait du corps dont on parle. Il suffit de donner au corps son droit de réplique, pour que la politique du discours se trahisse.

Le sida n'est pas un discours

Nulle part ailleurs que lorsqu'il est question du Sida, la politique et la pensée identitaire n'apparaissent aussi dépassées. Il est indécent de chercher à définir qui que ce soit, de tenter de dire ce qu'est un sidéen, ou un séropositif, encore plus indécent politiquement de défendre l'intégrité épistémologique d'un séronégatif, d'un non-sidéen. La pensée de la relation s'impose ici comme éthique méthodologique. Le sida détermine la relation, toutes les relations, antérieurement à toute identité. Nulle part ailleurs une pensée radicale de l'altérité n'est plus appropriée, car penser la relation-sida n'est possible que du point de vue de l'altérité qu'elle détermine. Avec quelle altérité le sida nous met-il en relation? Ce n'est pas la maladie, opposée à la santé, ce n'est pas l'"homosexuel" opposé au sujet normal, ce n'est pas le junkie versus le bon jouisseur, etc. Il faut laisser le sida nous dire sur quel Autre sa relation se crée.

Pour cela, il faut repérer l'action de la relation-sida sur les discours. Le sida détermine les conditions de production et de réception des discours qui se tiennent sur lui. Les discours actualisent la relation-sida. Ils en sont la réécriture. L'anthropologie politique trouve ici sa nécessité. Car, à lire les discours sur le sida dans ce qu'ils disent ou ne disent pas du sida, on occulte l'altérité d'où ils s'engendrent. Le sida n'est pas un discours, et les discours du sida sont des actions dont l'efficience est déterminée par le sida. Cette efficience se repère dans le champ de lecture, là où le lecteur est d'emblée déterminé par l'altérité. Il faut donc opter pour une lecture toujours déjà décentrée qui met au jour les possibilités et limites des relations que le discours est en mesure de créer.

Si je lis Hervé Guibert, je sais que je lis un texte d'un sidéen, je sais même qu'Hervé Guibert sait que je sais, qu'il a une longueur d'avance sur mon propre savoir, même sur le savoir que je crois avoir de sa propre mort. Il m'est impossible d'oublier que la condition première pour être lecteur est d'être vivant, et que rien de ce qui s'en suit n'est innocent, que je sois ou non sidéen, séropositif ou non, il n'est impossible d'échapper à ma vérité. Toutes ces différences font partie intégrante des conditions de la lecture. Et elles reproduisent les conditions mêmes de production du texte. Elles sont les effets de la relation-sida. Mais nul ne sait en quoi elles consistent véritablement. Heureusement, car là est la liberté de l'écriture dans son pouvoir de redéfinir les relations, en les jouant. Ainsi, Pascal de Duve met en scène dans Cargo-Vie un journal de maladie qui est en même temps un journal de bord, de telle sorte que l'écriture puisse prendre vie dans la non-coïncidence de la double fin du voyage, son arrivée et la mort. Et le lecteur qui le suit dans son voyage est appelé à entrer en relation avec l'auteur dans un horizon de vie et de désir où la mort est décentrée. Ce que le sida a alors de trop personnel, la mort, est retournée en relation de vie. Le trajet vers la mort est devenu un voyage vers le supplément de vie. Il resterait bien entendu à analyser ce déplacement, dans ce qu'il a de radical, dans la mesure où la relation-sida réécrite n'est plus relation à la mort-sida, mais à une toute autre altérité.

Un tournant anthropologique

On a voulu voir dans la mort-sida une affinité avec Auschwitz, une égale perte du sens de la mort. L'analogie porte sur l'annihilation de la différences du singulier et du collectif, la mort singulière devenant collective sans différences ou médiation, perd sa vérité existentielle. Cette analogie peut bien être juste, mais confirme que parfois il est inutile d'avoir raison. L'analogie ne sert qu'à peu de choses. Elle marque un horizon commun, la perte du sens humain de la mort, ou encore, la politisation de la mort dont la valeur désormais peut varier du plus inhumain au plus humain. Mais le discours sur le corps est toujours une politique. Que peut-on bien retirer comme politique de l'analogie sida/Auschwitz? Il faut plutôt penser autrement. Le sida est relation et peut donner prise à une abolition toute inhumaine de l'altérité au sein même de la relation. Il faut poser au sida la question que l'on pose sur le sens de la mort "après Auschwitz" (Adorno), celle des limites du symbolisable. On peut bien dire que ces limites se jouent autour du sens de la mort, mais on n'a encore rien dit. Car, précisément, on ne sait plus aujourd'hui ce qu'est la mort. Avant toute chose, avant de prendre le risque d'affirmer que le non-symbolisé est la mort, ou la maladie, il faut laisser parler le sida pour qu'il nous dise où la question de l'altérité se joue, quel est l'Autre qui résiste au langage et qu'il faut symboliser pour le ramener à de l'humain. Il est tout a fait dangereux de préjuger de ce qu'il en est. Je dirais même d'emblée que ce n'est pas le sida qui est l'altérité de l'humain, car le sida, étant relation, est plutôt, trop symbolisé que pas assez. Il est un foyer de relations. jusque dans la mort. Où donc est l'enjeu politique, puisqu'il y en a bien un, les discours de haine le montre assez, eux qui cherchent à déshumaniser les sidéens, et tous ceux qui directement ou indirectement sont les relais du virus? C'est plutôt la relation-sida que l'on tente de retourner en dedans, de priver de ce qui constitue son seul lien à l'humain, en en épuisant les pouvoirs de symbolisation. Bref, les discours de haine sur le sida ont le structure des clivages symboliques, ils affectent la relation à l'autre de façon à produire de zones de non-symbolisation. Mais, qu'on se le

dise, le sida est relation, et le sida crée du symbolique et de la différence. Il rend donc irréversible la révolution anthropologique dont les grandes haines du XXe siècle donnaient les signes précurseurs : la relation et le Symbolique ne coïncident plus tout à fait, le Symbolique peut détruire la relation et la relation sauver du Symbolique et sauver le Symbolique. La littérature du sida est là pour le montrer. Plutôt alors que de tenter de déconstruire les discours de haine et prendre le risque de leur reconnaître le pouvoir de donner sens au sida, il m'apparaît plus fort de montrer la vérité de la relation-sida, son pouvoir authentique de création du Symbolique. Ce faisant, ce sont les discours de haine qui d'emblée apparaîtront destructeurs de sens et de vie. C'est aussi, — je dois dire —, de cette façon-là, que tout le projet ici d'une politique du corps, écrite sur et à partir de l'altérité prend sens, politiquement, humainement et philosophiquement.

Il y aurait beaucoup de dimensions qui autoriseraient une analyse de la relation du sida, l'expérience de la sexualité, de la souffrance, de l'exclusion, etc, mais je voudrais ici prendre le risque d'une proximité au corps même, et montrer comment il n'y a à aucun moment d'immédiateté du corps. Les politiques du sida se jouent dans le pouvoir de garder le corps "en relation". Le sida est maladie et relation. Comme maladie, il referme sur soi, comme relation, il ouvre. Le relation symbolique aux autres ne vient pas inscrire un corps malade dans un lien aux autres corps, non, ici, c'est plutôt l'inverse, la relation est première, c'est le développement de la maladie qui tend à briser le lien. Le corps partagé est premier, non pas comme aliénation, mais comme ouverture vers l'autre. La relation sida est donc bien plus qu'un rapport de contamination, celui-là n'est qu'un aspect de son efficience. Si je baise avec un séropositif, le rapport sexuel me met en relation avec bien plus qu'un "risque". Dans la séropositivité de l'autre, il y a toute l'altérité de son corps, de sa vie, de sa mort, de sa jouissance. Retrouver l'ouverture à l'Autre, la maintenir, alors même que la maladie tend à refermer le corps sur ses limites médicales, institutionnelles, biologiques, sur une expérience de plus en plus difficile à partager, voilà la politique du sida.

La déclaration d'amour au sida

La déclaration d'amour au sida est la forme la plus explicite d'écriture de la relation-sida. "Déclaration d'amour" s'entend ici à la lettre. Écoutons Pascal de Duve¹:

VIH, c'est un peu toi qui écris ci. (21)

J'aime mon sida. (65)

Sida, mon amour. Toi au moins, tu me resteras fidèle jusqu'à la Mort.
(128)

— Mon sida — maladie vénérienne et vénérée. (168)

Une déclaration d'amour est un performatif au sens strict. Il ne vise pas à informer d'un sentiment préexistant. Il a pour but d'instituer la relation à l'intérieur de laquelle le sentiment amoureux trouvera lieu et reconnaissance. Ici, l'écriture du texte, s'assure les conditions de réussite du performatif amoureux. Une déclaration d'amour est un acte réussi lorsque l'autre a entendu, ce qui, de vive voix, est loin d'être garanti. L'écriture au contraire a le pouvoir d'imposer l'écoute, puisque lorsque la lecture a lieu les conditions de la relation sont déjà possibles. La lecture actualise donc la relation amoureuse. Mais le lecteur est décentré, ce n'est pas lui qui est aimé. Il est plutôt appelé à reconnaître le sida comme objet et sujet d'amour, et c'est à ce titre qu'il est impliqué.

La déclaration d'amour au sida personnalise le sida. "Mon sida". On a voulu y voir, — et avec raison —, un refus de l'anonymat qui marque la maladie-sida de par ses conditions de transmission². Mais, il y a plus. Car si la mort-sida a pu être collectivement déshumanisé, c'est qu'elle présuppose déjà un lien du singulier et du collectif. Bref, elle est relation. Mais cette relation a été refermée

1. De Duve, Pascal, Cargo Vie, Jean-Claude Lattès, 1993.

2. "Si j'aime mon sida, ce n'est pas seulement parce qu'il me fait vivre plus intensément que jamais; je l'aime aussi parce qu'il est unique... Il n'y a pas deux sida identiques. Les formes en sont infiniment riches. En cela mon sida me "surdétermine", il me propose une dimension d'unicité supplémentaire. Il est comme le revers pathologique de mon être unique" (102).

sur une inclusion anonyme. La déclaration d'amour au sida veut réaffirmer l'authenticité de la relation. Si l'énoncé "mon sida" a un sens, c'est bien parce que, dans ce possessif la relation est maintenue, de telle sorte le sida du corps propre et singulier continue de "nous" concerner. Le sida de Pascal de Duve ne nous concerne pas comme force aveugle et non-humaine, mais comme l'autre singulier de la relation-sida. Et le sujet "je" se distancie de "son" sida pour instituer cette relation à soi où la reconnaissance et l'amour de l'autre sont impliqués. Et, dans Cargo Vie, la déclaration d'amour au sida est dramatisée par la constante référence à un abandon où la trahison de l'autre, l'amant, marque la rupture de la relation. La relation-sida est toujours menacée de se retourner en exclusion dans la mesure où son caractère humain n'est pas assuré. Si la relation dans le sida devient rapport à la mort, mort en commun, alors c'est la relation même qui s'abolit dans le collectif dont on peut vouloir s'exclure. Mais, même ainsi, l'exclusion peut se renverser, l'exclu devenant celui qui rassemble. Et c'est là le but de la déclaration d'amour au sida qui "nous" est faite.

Politiques de la relation-sida

La politique radicale et vitale de la relation est aussi ce qui ouvre la série des textes d'Hervé Guibert. 1990 : A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie. On se souvient que l'ami est celui qui avait donné sa parole de sauver le narrateur-auteur, par un accès privilégié à une cure toute proche. Cette promesse impossible et absolument perverse, faite dans la pleine conscience qu'elle s'adresse à un sidéen otage de l'espoir est abominable, dans la mesure même où sa force performative est rendue possible par le sida dont elle détourne en même temps la vérité symbolique. Hervé Guibert l'explicite dans deux passages où la relation mensongère est confrontée à différentes relations authentiques dont le corps sidéen est l'agent. Le premier parle de soi-même. La voix ici est celle d'Hervé Guibert à son médecin :

"... Bill n'a pas de parole... Il n'est pas de notre monde, il n'est pas dans notre camp, ce ne sera jamais un héros. Le héros est celui qui assiste l'agonisant, c'est vous, et c'est peut-être moi, l'agonisant. Bill ne sera jamais fichu d'assister aucun agonisant, il a bien trop peur. Quand il s'est retrouvé à l'hôpital devant son ami tombé dans le coma, alors que le frère de cet ami l'incitait à communiquer par pression de la main, il n'a pu tenir la main qu'une seconde, l'a lâchée sous le coup de l'effroi, et ne l'a plus jamais reprise."³

La relation authentique au corps sidéen est donc celle qui touche le corps, qui ouvre un passage de corps à corps. L'ami Bill en est incapable, il ne peut que se rapporter par le mensonge à un corps sidéen que sa fiction a transformé en un corps sain, guéri, à venir. Mais, par son mensonge, il fait bien plus que de manquer d'humanité. Pour comprendre véritablement la force destructrice de cette parole non-donnée, il faut faire face à ce qu'est au juste une relation au corps sidéen, à ce que le sida est en mesure de créer comme relation. Hervé Guibert nous en donne un aperçu dans un deuxième passage de son livre, hallucinant celui-là de vérité, dans la révolution anthropologique qu'il nous oblige à penser.

Bill m'avoua de vive voix ce soir-là, ce qu'avait déjà répercuté Robin par l'intermédiaire de Gustave : que les résultats du vaccin n'étaient pas aussi bons qu'on l'avait espéré... Bill me fit comprendre que Mockney était désemparé par ce qu'il considérait comme un échec provisoire : qu'il pensait actuellement perfectionner son vaccin en lui ajoutant des anticorps produits par des séronégatifs, volontaires ou amis ou parents proches des séropositifs qui entraient dans ses expérimentations, et qui accepterait quant aux premiers de se faire inoculer le virus VIH désactivé. Intérieurement je cherchai à quel parent ou quel ami je pourrais faire pour ma part, si cela se produisait mais je n'y croyais déjà plus à l'époque, une demande

3. Hervé Guibert, A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie, Paris : Gallimard, 1990, p.264.

aussi indicible, et je ne pouvais évoquer aucun nom ni aucun visage sans sentir monter en moi un dégoût invincible, et comme un rejet de tout mon corps du corps étranger qui n'avait pas été contaminé. A savoir de tout autre corps que celui de Jules, Berthes et éventuellement des enfants, avec lesquels je constituais fantasmatiquement un corps unique absolument solidaire. (199, 200)

Face à ce texte, deux lectures surgissent spontanément, radicalement opposées dans leur intention, mais tout aussi erronées. La première, absolument haineuse, lirait dans ce texte la constitution d'un corps sidéen collectif, selon toutes les analogies si "riches" du "ghetto". Laissons la suivre son cours. La seconde, plus humaine, pour ne pas dire humaniste, n'en est pas moins insuffisante. Elle consiste à voir dans le "corps unique absolument solidaire" la "naissance d'un nouveau corps, une nouvelle identité, exclusive et pleinement métonymique"⁴. Triple erreur, ce nouveau corps n'est ni identitaire, ni exclusif, ni surtout métonymique. Il s'agit en fait d'un corps pluriel constitué par des relations privilégiées et délimité par les frontières corporelles du dégoût. Si le texte de Guibert ne contient pas la notion d'un corps pluriel, elle présente par contre une compréhension absolument claire de la relation-sida. Il faut lire le texte dans ces deux moments. Le premier est la "demande indicible" que contient l'expérimentation médicale évoquée. Elle consiste à créer une relation-sida qui serait désactivée viralement, mais non symboliquement, le sujet de l'expérience devenant porteur du virus. Ce faisant, on abolit le privilège absolu du sida à créer de la relation. La relation produite expérimentalement serait sans ouverture à l'Autre, elle serait une relation morte où le sida ne serait qu'une médiation instrumentale. Contre cela s'élève le dégoût de Guibert. Et c'est alors qu'il affirme cette vérité "invincible", que seul le sida fait loi dans le rapport à l'autre. Le "dégoût invincible" est l'effet la relation-sida, les frontières alors qui en résultent ne sont donc pas déterminan-

4. Joseph Lévy et Alexis Nouss, Sida-fiction. Essai d'anthropologie romanesque, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 1994, p.186.

tes. Seule la relation-sida est déterminante dans les liens qu'elle engendre entre les corps porteurs du virus. Du coup, le corps pluriel qui en résulte n'est pas exclusif. Car, il résulte d'une relation-sida qui est en mesure de créer bien d'autres rapports, comme le montre Guibert, aussi bien dans ses témoignages que dans son écriture même. Le dégoût de Guibert n'exclut aucunement l'acte d'"assister" un agonisant en lui tenant la main, ni les liens par lesquels son écriture engage les lecteurs séronégatifs. Le dégoût de Guibert porte sur l'inversion de la relation-sida qui en annule le pouvoir authentique. Il n'en reste pas moins que reconnaître la relation-sida impose d'en accepter la loi exclusive. Si le texte de Guibert contient bien cette distinction entre "mon corps" et "corps étranger qui n'avait pas été contaminé", c'est que le sida crée des relations privilégiées et exclusives. Là est sa loi. Mais une relation, même exclusive, reste une relation, une ouverture à l'Autre. Son potentiel de symbolisation dépasse toujours ses effets.

Le sida fait loi. Indépassablement, "invinciblement". Il y a là un tournant anthropologique irréversible. Le dégoût ressenti par Guibert à l'inversion de la relation-sida fait penser au dégoût devant l'inceste. L'un et l'autre tracent la limite de la relation. Le corps maternel suscite le dégoût lorsqu'il est vécu hors de l'interdit d'inceste, comme le corps "étranger" le fait lorsqu'il est imposé, dans une "demande indicible", hors du sens de la relation-sida. L'analogie entre l'interdit d'inceste et la relation-sida dit trop et trop peu. Ils n'ont de commun qu'une même efficence à engendrer de la relation, et à tracer les limites du symbolisable, notamment par le dégoût provoqué dans le corps en relation. Mais ce point commun est considérable de conséquences. Du coup, l'interdit d'inceste comme origine du Symbolique est décentrée, et toute symbolisation se révèle dans sa contingence. On a voulu voir dans le sida une transmission dans le "réel" (au sens lacanien), hors du Symbolique, et dans la politique du sida le processus de récupération symbolique de ce symbolisé. Mais peut-on prétendre savoir où se tracent les limites de la symbolisation? Le sida-relation met en échec le primat de l'ordre symbolique. Il détermine les limites du symbolisable, et à ne pas le

reconnaître, on risque de détruire la force créatrice du sida. L'altérité contre laquelle le sida affirme son potentiel de symbolisation n'est pas le sida comme maladie, contamination, transmission dans le réel non-symbolisé. L'altérité que la relation-sida doit symboliser pour s'instituer est en fait, à lire Hervé Guibert, Pascal de Duve, et tant d'autres, la possible extermination de tout rapport. L'horizon dernier de l'écriture du sida n'est pas la mort, mais quelque chose de pire que la mort, la fin de toutes relations, le renfermement absolu du corps dans l'impossibilité de toutes relations. C'est bien à cette menace que l'"ami" a soumis Hervé Guibert. En obligeant Guibert à partager "son" sida avec lui, qui n'en voulait pas et les proches qui ne pouvaient le recevoir dans une transmission insensée, l'"ami qui ne lui a pas sauvé la vie" risquait de détruire le pouvoir du sida de mettre en relation le corps sidéen, sans procurer en même temps aucune autre possibilité de relation. C'est contre cela qu'Hervé Guibert se défend en écrivant. Il faut donc en finir avec toute métaphysique du corps. Le corps n'est pas le non-symbolisé, c'est le langage qui peut au contraire le tuer, ou le sauver. Ce que le langage détermine, ce sont les limites du symbolisable.

Cytomégalovirus : comment lire?

Il y a un texte parmi d'autres qu'il est temps maintenant pour moi de reprendre. Cytomégalovirus d'Hervé Guibert. Ce texte minimaliste, chronique d'un malade en phase terminale, m'avait à la première lecture laissé absolument perplexe. Je n'avais compris ni le sens ni l'intention. Que voulait-il de moi? Cette incompréhension, je la comprends maintenant comme voulue par Hervé Guibert. La position où le lecteur est d'emblée placé par le texte est à l'extrémité de l'altérité, là où le texte est à peine lisible. On est ici radicalement décentré, attiré dans l'intimité de ce qui représente un enjeu vital pour le malade, mais dont l'importance peut à peine passer dans le langage. Aucune remarque, glorieuse sur l'existence qui se décide à chaque page, rien que du détail, à peine accessible. Si

la théorie politique de la littérature proposée ici a un sens, ce sera de m'avoir permis de lire ce texte.

A première vue, le Journal d'hospitalisation n'a que peu de liens spécifiques au sida. Il décrit en effet jour après jour une réification du corps, très proche de ce que toute autre forme de maladie en phase terminale impose. Mais, lu en continuité avec les précédents écrits de Guibert, il met en évidence un pouvoir de l'écriture que l'on peut mettre au compte du travail sur le corps sidéen. Le devenir-chose du corps est ici à peu près total. Quelques exemples d'un texte que l'on pourrait citer en entier⁵ :

Sur le bon d'admission cet après-midi, trois options : "brancard", "chaise roulante", "peut marcher". Je peux encore. (18)

Ou encore :

Autrefois on me disait : "Vous avez de jolis yeux", ou : "Tu as de belles lèvres"; maintenant des infirmiers me disent : "Vous avez de belles veines." Le médecin, la jeune femme à l'accent étranger, qui fait l'échographie abdominale dit à son assistant debout et penché derrière elle devant l'écran : "Regarde là comme c'est beau!" Et à moi : Vous avez une configuration à l'intérieur qui est tout à fait exceptionnelle et très rare.

Nous allons aussi prendre des clichés pour nous." (9)

Le corps devient une chose à plus d'un titre. Il s'intègre comme un objet fonctionnel/non-fonctionnel dans l'ordre des objets techniques dont l'hôpital est composé. Soigner est ici le plus souvent réussir à produire ce corps composite, moitié chair, moitié instrumental, réceptacle de médicaments et de prothèse de toutes sortes. Le corps est aussi objectifié comme objet de discours, ou de regard, placé en tiers dans des échanges de sujets médicaux qui y trouvent leur légitimation et leurs plaisirs partagés. Il devient enfin un objet d'échange à l'intérieur de ce système social que constitue l'hôpital, et à ce titre en subit les hauts et bas,

5. Hervé Guibert, Cytomégalovirus. Journal d'hospitalisation, Paris : Seuil, 1992.

les mesquineries, les conflits de pouvoir, et tout ce qui compose une vie en société ("Grève générale à l'hôpital" 68)).

La stratégie de Guibert face à ce devenir-chose de son corps se joue à plusieurs niveaux. Le plus évident est celui de la dignité de l'écrivain qui, en envisageant d'"écrire jusqu'ouï bout", réaffirme son caractère humain et son droit de résistance ("Rien, c'est dimanche. Vaincu par l'hôpital à la longue?" (90)). Il y a pourtant, à mon sens, une action plus radicale encore qui a lieu ici sur le pouvoir même du corps à survivre à sa réification. Si le corps est appelé à devenir une chose, alors qu'elle soit une chose humaine dont la capacité à créer de la relation soit reconnue. La maladie place le corps d'Hervé Guibert en tiers dans toutes sortes de relations. Qu'à cela ne tienne! Cette position obligée permet au corps de se retourner de médiation passive en médiation active. Toutes les relations, mêmes les plus triviales, dont le corps sidéen fait l'objet, sont redéfinies à partir du corps même. Non pas du point de vue du corps, mais selon les différences qui sont inscrites à même le corps. L'écriture minimaliste de Guibert montre comment le corps est toujours porteur de cette différence à soi qui lui permet d'intervenir activement dans les processus de symbolisation dont il fait l'objet. Dans la situation extrême de survie où le vivant est pris, il se révèle pure relation. Là est son mode minimal d'existence. Mais ce mode est déjà bien plus que la seule survie, car la survie n'en est justement pas la fin, seulement la condition. Il s'agit plutôt en termes de fin de maintenir le corps en relation. Et c'est pourquoi, tout élément du quotidien dans ce séjour d'hospitalisation acquiert une valeur absolue. A chaque moment de son existence, Hervé Guibert trouve quelque chose à dire sur son corps qui le montre encore et toujours en relation.

Toutes les relations à son corps (médicales, esthétiques, technologiques, sociales, personnelles, affectives, etc.) deviennent désormais des relations de son corps au monde environnant. A l'aliénation catégorielle "brancard", "chaise roulante", "peut marcher" répond une différence corporelle interne entre le possible et l'impossible "Je peux encore". De même, dans la mesure où la réification esthétisante "Regarde là comme c'est beau" n'est possible que parce

que le corps donne encore à voir, comme autrefois, elle apparaît désormais comme une autre forme de donation du corps même. Autre exemple, celui-là sur la relation de perception au monde.

Quand je ferme mon oeil gauche pour regarder avec l'oeil droit, l'objet visé s'efface lentement à partir du bas, jusqu'à devenir invisible, inexistant. (87)

Remarque tragique sur l'effet du cytomégalo virus sur la vision, elle ouvre néanmoins sur autre chose que sur la déficience visuelle. Car, en tant que description de ce qu'il reste du monde, elle englobe la perception déficiente dans une tout autre relation que l'écriture met en évidence. La relation au monde est réinventée à partir des différences dont le corps est porteur. Ce retournement est rendu possible parce que la relation passive de réception en devient une active de mise en rapport au monde dont le corps atteint définit les modes. Ici, c'est comme cela, là autrement, mais de toute façon il y a toujours quelque chose à voir, à dire, à faire. Souvent, ce sont des éléments aussi essentiels et simples que le plaisir et la douleur qui interviennent dans ce processus de remédiation de toutes relations. Mais, toujours, même dans l'attachement le plus immédiat à l'expérience corporelle, c'est l'ensemble du monde qui est remis en circulation.

Diététicienne (j'avais demandé à la voir en arrivant) également sympathique et compétente. Une demi-heure de questions de part en part. J'ai énormément mangé ce soir. Il y avait mon menu tapé au traitement de texte sur le plateau, je l'ai caché sous l'assiette de raisin pour pouvoir le recopier. Mieux qu'Air France. (13)

L'ironie qui joue sur le double renversement des extrêmes, "notre" quotidien à "tous" (Air France) et l'importance sans mesure que peut avoir le fait de manger pour Guibert hospitalisé, ne doit pas cacher l'essentiel, que, de ce mouvement, le corps sidéen Hervé Guibert est bien le médiateur, le point où les extrêmes se touchent.

De l'inutilité de la transcendance

Il y a très peu de transcendance dans ce texte, de transcendance par l'écriture. Par moments, l'écriture donne du temps, elle introduit une temporalité infinie dans le délai du temps de survie. Pourtant, nulle part l'écriture n'investit cet écart d'une transcendance par l'écriture. L'écriture reste au ras du quotidien. Elle déplace l'horizon de la fin, vers celui de perte de la relation. La transcendance du coup devient inutile, comme l'est aussi tout désir d'être sauvé par l'écriture. Non pas que l'écriture sauve, mais on est parfois pris à le croire. L'écriture de Cytomégalovirus est autre. Elle est toujours en écho du corps et met en mots ce qu'il crée comme relation. Sa limite dernière est la dissolution de toutes relations. La valeur absolue du corps est dans sa capacité de résister, d'être et de rester en relation. Et c'est ainsi, que l'écriture investit et déplace le temps qu'il reste à vivre. Car, l'ouverture vers la vie, vers l'infini, ne se joue plus dans l'horizon de la mort comme finitude. L'Autre du corps, ce sont les autres et le monde qu'on ne veut pas perdre⁶. Se confirme ainsi la coupure anthropologique que le sida impose et qui affecte toutes nos relations, toutes nos maladies et toutes nos vies. Car, en reconnaissant le pouvoir de la relation-sida de réécrire son corps, son histoire, son identité, on inscrit désormais le sens de l'humain dans la relation à l'autre/Autre. Le reste n'est que contingence.

6. Les thérapeutes qui travaillent avec des sidéens en phase terminale remarquent aussi très concrètement ce surinvestissement du quotidien qu'il ne faut surtout pas voir comme un déni de la mort, mais au contraire comme son "savoir". François Pommier, La psychanalyse à l'épreuve du sida, Paris : Aubier, 1996.

Conclusion

Le texte qui ici s'achève s'ouvre sur plusieurs voies, toutes orientées par des politiques de la relation. L'une nous conduirait vers une anthropologie politique, avec ou sans littérature, qui questionnerait les frontières de cultures, de races et de sexes. Une autre se déploierait du côté d'une analyse élargie des relations sexuelles dont on aurait ici le premier moment. Une autre enfin, plus "sociologique", pourrait retracer dans les figures du collectif actuelles et passées (incorporation, incarnation, corps commun, autorité, etc), les formes relationnelles qui les déterminent, et ce faisant développer un discours politique, assez nouveau, en marges de l'obsession des règles, des lois et de la légitimité, et portant sur les politiques de l'invisible, sur le corps en relation. Que conclure alors de ce parcours qui va de l'anthropologie politique de la littérature à la relation-sida, en passant par l'effcience de l'homophobie, les formes de résistance, et les analyses sur les modes variés de passage de la jouissance? Que conclure, qui tout à fait rendrait raison du chemin parcouru et des possibilités à venir? Deux points me semblent essentiels à relever, et je parle ici à la fois en auteur de ce texte et en lecteur, dans l'après-coup, de ma propre production : premièrement, l'importance renouvelée de la question de la négation, et puis, aussi, celle de l'altérité.

Aucune de ces deux questions n'est en soi nouvelle, la première domine la philosophie et la littérature modernes, la seconde émerge dans la littérature du XIXe siècle, reprise ensuite par la psychanalyse, puis la philosophie, et récemment les réflexions sur le postcolonialisme, et le racisme. La question de la négation prend, dans une réflexion sur le rapport sexuel, une dimension très concrète: celle des multiples sens de la virginité. "Tu me dis que tu es vierge, mais de quoi au juste?" La virginité est, dans la relation, le rapport qui se constitue sur la négation du rapport sexuel. Elle a alors un sens équivoque, à la fois relatif et absolu : elle peut être négation de tout rapport, ou négation déterminée par un rapport sexuel singulier. Je peux ainsi me dire vierge malgré de nombreux rapports (homo)sexuels – "ceux-là ne comptent pas" –, ou être effectivement vierge de ne pas avoir connu le rapport (homo)sexuel qui seul peut inscrire mon corps dans une relation où sa sexuation sera reconnue. Les

déclarations de virginité peuvent bien faire rire, comme le rire du prostitué ou de l'analyste devant son client "qui n'est pas venu pour ça" – le rire est ici une bonne politique –, mais elles n'en sont pas moins tragiques, lorsque, de déni en déni, on finit par perdre de vue son désir. L'équivoque de la virginité n'est pas un problème de savoir ou d'interprétation, mais d'action. Elle est tout à fait efficiente. On se dit vierge pour cacher le rapport sexuel désiré, ou actualisé, et ce mensonge perd son identité, lorsque les deux sens, absolu et relatif, de la virginité deviennent indiscernables dans le rapport à l'autre. La négation détermine une forme nouvelle de non-dit : l'indéterminé, dont l'homophobie fournit de très bons cas. Il y aurait ici une voie quasi-clinique à explorer où le déni de son désir homosexuel apparaîtrait comme une voie possible de la psychose¹. Car la perte de son désir dans l'indéterminé de la négation se projette dans la perception de la réalité où la différence entre le rapport homosexuel et hétérosexuel devient indiscernable, et où la différence sexuelle est évacuée de la relation d'objet. Tant que l'Autre peut entendre le contenu de la négation, le sujet est sauf et le mensonge reste une autre façon de dire. Mais toute négation peut fonctionner comme négation indéterminée de l'absolu, brouillant dangereusement l'interprétation. Le concept de négation, et sa figuration, la virginité, permettent d'élaborer une théorie du désir qui ne quitte jamais le terrain de la relation, et qui se situe d'emblée aux limites des possibilités de rapports (sexuels) à l'autre. Ironie nécessaire de la théorie : c'est là où ça ne baise pas que le rapport sexuel énonce la vérité sur le corps. Là, le corps révèle sa capacité de se maintenir en relations, et le désir, son efficience à créer les voies de passage à la jouissance.

Toutes les analyses de sexualités plurielles qui composent la deuxième partie du travail dépassent le simple plan de la description de "formes" de vie sexuelle, dans la mesure où leur horizon reste la perte de la relation, même dans

1. Sylvère Lotringer montre de même dans son travail sur "Artaud juif" que le rejet, "trop" bien réussi, de son identité juive est un des vecteurs de la folie d'Artaud (Antonin Artaud : figures et portraits vertigineux, Simon Harel, éd., Montréal : XYZ, 1995).

leurs moments les plus anecdotiques. Les concepts convoqués, — instruments fabriqués souvent sur mesure et "sur place" — ne sont alors en rien exclusifs. Ils n'ont en commun que d'identifier l'entre-deux, entre le désir et l'acte, où le désir trouve ses possibilités et impossibilités, ses ouvertures et ses fermetures. L'entre-deux est politique, tout ce qui s'y joue en termes d'accès, de voies, de passage, de régulation, d'identité, de différences, sexuelle et autres, n'a d'autre vérité que la réussite ou l'échec à encadrer le corps. On s'est beaucoup demandé si le corps échappe au langage. La question n'est peut-être pas la bonne. Il vaut mieux admettre que le langage n'échappe pas au corps qui le renvoie à sa contingence.

La question de l'altérité est alors indépassable, même dans l'analyse des éléments les plus quotidiens du corps sexué. L'altérité radicale est le non-symbolisable, cette part de l'Autre qu'aucune différence ne permet d'identifier, avec laquelle on ne peut aucunement se mettre en relation à moins de s'abolir soi-même. Sur cette question, l'héritage de la psychanalyse a été essentiel à notre travail, et malheureusement, essentiellement dangereux, comme tout héritage. Car, si on entend penser l'altérité et le corps, sans faire intervenir la contingence des limites du symbolisable, on reste pris à redoubler la violence du symbolique par la violence légitimante de la théorie. Il faut, avec extrêmement de prudence, n'utiliser le concept d'altérité que comme limite des pouvoirs du symbolique. L'altérité n'est pas seulement ce qui légitime le symbolique — et donc nous rassure, en nous assignant "au dedans" du sens —, mais ce qui peut en révéler la violence. L'altérité est aussi l'entre-deux, l'interdit de symbolisation, le pas-encore-symbolisé, ou le déjà-plus. Il fallait alors produire une pensée de la relation qui mette en évidence que le non-symbolisable peut se déplacer d'une relation à l'autre. Et comme le corps est toujours pris dans un ensemble de relations, il est l'agent, passif et actif, de ces déplacements. Voilà ce qu'on a voulu montrer autour du corps homosexuel, et du corps sidéen.

Une pensée politiquement efficace de l'altérité déplace ainsi la dimension de la contingence. La métaphysique et plus récemment la psychanalyse placent la contingence dans l'existence, notamment dans l'existence du corps. La tentation

est alors constante de "définir" ce qui reste non-symbolisable dans cette existence (l'"horreur" de Kristeva en est le meilleur symptôme). Pourquoi ne pas alors inverser radicalement le présupposé, poser que la question de la contingence ne concerne pas le corps, mais qu'elle ne prend sens que dans la relation? Ce sont les relations qui sont contingentes, bref, ce que l'ont fait au corps. Et ce qu'on peut lui faire de plus terrible, c'est de le décrocher de toute relation. L'altérité n'est plus alors une question que l'on rencontre dans des situations extrêmes, mais l'horizon constant de toute pensée du corps en relation. Elle introduit le soupçon politique, chaque fois que la théorie prétend dire où est le non-symbolisable et légitimer les processus de symbolisation.

La théorie de la relation s'ouvre alors sur une politique. Sur ce point, notre travail a opté délibérément pour une approche pragmatique. Il ne s'agissait pas de penser de nouvelles utopies identitaires, au-delà de toutes identités, ou d'explorer l'infini possibilité de nos désirs, mais de localiser les points de transformations réelles auxquels on aurait accès. C'est pourquoi, une fois repérée l'efficiencia de l'homophobie qui interdit au désir homosexuel de trouver la relation qui l'accomplit, nous avons voulu maintenir l'axe de l'analyse sur les relations ternaires et le tiers qui en est l'ouverture et la fermeture. Les relations analysées restent dans leur forme des contingences. Il n'est pas question d'y voir des encadrements définitifs, "culturels", du désir et du corps. Ce sont simplement des moments d'actualisation. Mais, il n'était pas question non plus de faire l'impasse sur l'analyse des relations sexuelles en tant que conditions du passage à l'action. Car, là est la force de nos désirs.

Bibliographie

- Abraham, Nicolas, et Torak, Maria, L'écorce et la noyau, Paris : Aubier-Flammarion, 1978.
- Adorno, Theodor W., Dialectique négative, trad. G. Coffin, J. Masson, O. Masson, A. Renaut et D. Trousson, Paris : Payot, 1978.
- Agamben, Giorgio La communauté qui vient. Une théorie de la singularité quelconque, Paris, Seuil, 1990.
- Allouch, Jean, Lettre pour lettre. Transcrire, traduire, translittérer, Toulouse : Eres, 1984.
- Anderson, Stéphanie, Le discours féminin de Marguerite Duras. Un désir pervers et ses métamorphoses, Genève : Droz, 1995.
- Anzieu, Didier, Le moi-peau (nouvelle édition), Paris : Dunod, 1995.
- Augé, Marc, Non-lieux. Pour une anthropologie de la surmodernité, Paris : Seuil, 1992.
- Pour une anthropologie des mondes contemporains, Paris : Seuil, 1994.
- Aury, Dominique (Réage, Pauline), Histoire d'O, précédé de Le bonheur dans l'esclavage par Jean Paulhan. Paris : Jean-Jacques Pauvert, 1954-1972.
- Austin, How to do things with words, New-York : Oxford University Press, 1962.
- Baldwin, James, Giovanni's Room, New York : Doubleday, 1956.
- Ballard, J.C., Crash, New York : The Noonday Press Farrar, Straus and Giroux, 1973.
- Balzac, Honoré de, La Fille aux yeux d'or, Paris : Gallimard, 1976.
- Barthes, Roland, Le bruissement de la langue, Paris : Seuil, 1984.
- Le degré zéro de l'écriture, Paris : Seuil, 1953.
 - Le plaisir du texte, Paris : Seuil, 1973
 - Sade, Fourier, Loyola, Paris : Seuil, 1971.
 - S\Z, Paris : Seuil, 1976.
- Bataille, Georges, "L'anus solaire", Oeuvres Complètes I. Paris: Gallimard, 1970.
- Histoire de l'œil, Paris : Jean-Jacques Pauvert, 1967.
 - Ma mère, Paris : Jean-Jacques Pauvert, 1966.

- Benjamin, W., "Le narrateur", in Ecrits français, présentés par J-M. Monnayer, Paris : Gallimard, 1991.
- "L'oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique", trad. M. de Gandillac, Essais II, Paris : Denoël/Gonthier, 1971-1983.
 - "La tâche du traducteur", trad. Maurice de Gandillac, in Mythe et violence, Paris : Denoël, 1971.
 - "Sur le langage en général et sur le langage humain", trad. Maurice de Gandillac, in Mythe et violence, Paris : Denoël, 1971.
- Berman, Antoine, L'épreuve de l'étranger, Paris, Gallimard, 1984.
- Bhabha, H.K., The Location of Culture, London & New York : Routledge, 1994.
- Blanchot, Maurice, La communauté inavouable, Paris, Minuit, 1983.
- L'espace littéraire, Paris : Gallimard, 1955.
 - Le Pas au-delà, Paris, Gallimard, 1973.
- Benveniste, Émile, Problèmes de linguistique générale, Paris : Gallimard, 1966.
- Butler, Judith, Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex", New York & London : Routledge, 1993.
- Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, New York & London : Routledge, 1990.
 - Excitable Speech. A Politics of the Performative, New York & London : Routledge, 1997.
- Chiantaretto, Jean-François, De l'acte autobiographique : le psychanalyste et l'écriture autobiographique, Champ Vallon, L'"Or d'Atalante", 1996.
- Cohen, Susan D., Women and Discourse in the Fiction of Marguerite Duras, Amherst : University of Massachusetts Press, 1993.
- De Duve, Pascal, Cargo Vie, Jean-Claude Lattès, 1993.
- De Man, Paul, Allégories de la lecture, Paris : Galilée, 1989.
- Deleuze, Gilles, Présentation de Sacher-Masoch, avec le texte intégral de la Vénus à la fourrure, trad. par A. Willm. Paris : Minuit, 1967.
- de M'Uzan, Michel, De l'art à la mort, Paris : Gallimard, 1972.

- Derrida, J., Force de loi. Le "fondement mystique de l'autorité". Paris : Galilée, 1994.
- "Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?", Paris : Denoël/Gonthier, 1981.
 - Marges. De la philosophie, Paris, Minuit, 1972.
- Dolto, Françoise, L'image inconsciente du corps, Paris : Seuil, 1984.
- Ducrot, Oswald, Dire et ne pas dire : principes de sémantique linguistique, Paris : Hermann, 91 (3e éd. revue et augmentée).
- Duras, Maguerite, Adaptation de la "Bête dans la jungle", in Théâtre III, Paris : Gallimard, 1984.
- L'amant, Paris : Minuit, 1984.
 - L'homme assis dans le couloir, Paris : Minuit, 1980.
 - La maladie de la mort, Paris : Minuit, 1982.
 - Le ravissement de Lol V. Stein, Paris : Gallimard, 1964.
- Edelman, Lee, Homographesis. Essays in Gay Literary and Cultural Theory, New York & London : Routledge, 1994.
- Eisen, Georges, Les enfants pendant l'holocauste. Jouer parmi les ombres., Paris : Calmann-Lévy, 1990.
- Fanon, Frantz, Peau noire, masques blancs, Paris : Seuil, 1952.
- Forster, E.M., Maurice, (publié pour la première fois en 1971), Penguin Books, 1972.
- Maurice, trad. N. Shklar, Paris : Christian Bourgois, coll. 10/18, 1987.
- Foucault, M., Histoire de la folie à l'âge classique, Paris : Plon, 1961.
- Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir. Paris : Gallimard, 1976.
 - Les mots et la choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris : Gallimard, 1966.
 - "Qu'est-ce qu'un auteur?", in Bulletin de la société française de philosophie, Séance du samedi 22 février 1969, Paris : Armand Collin, 1970.
- Fragments de l'Athenaeum, in L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand, éd. P. Lacoue-Labarthe et J-L. Nancy, collaboration A-M. Lang. Paris : Seuil, 1978.

Frappier-Mazur, Lucienne, Sade et l'écriture de l'orgie. Paris : Nathan, 1991.

- "Marginals Canons : Rewriting the Erotics", The Politics of Tradition : Placing Women in French Literature, in Yale French Studies, no.75, 1988.

Freud, Sigmund, L'avenir d'une illusion, Paris : P.U.F., 1991.

- Cinq psychanalyse, Paris : P.U.F., 1966.

- Essais de psychanalyse, Paris : Payot, 1971.

- L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais, trad. Cornélius Heim, préface de Marie Moscovici. Paris : Gallimard, 1986.

- Névrose, psychose et perversion, Paris : P.U.F., 1973.

- Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse, trad. Rose-Marie Zeitlin, Paris : Gallimard, 1984.

- Résultats, idées, problèmes, Paris : P.U.F., 1991.

- Trois essais sur la théorie de la sexualité, Paris : Gallimard, 1985.

- La vie sexuelle, Paris : P.U.F., 1969.

Gadamer, H.G., Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, trad. E. Sacre. Paris : Seuil, 1976.

Gates, Henry Louis, Jr., "Writing, 'Race', and the Difference it makes", in Loose Canons, New York Oxford : Oxford University Press, 1992. (Critical Inquiry, 1985)

- "White like me", The New Yorker, Juin 17, 1996.

Genet, Jean, Journal du voleur, Paris : Gallimard, 1949.

- Miracle de la rose, Paris : Marc Barbezat-L'Arbalète, 1946.

- Pompes funèbres, Paris : Gallimard, 1953.

Genette, Gérard, Figures III, Paris : Seuil, 1976.

Grosz, Elizabeth, Volatile Bodies. Towards a Corporeal feminism, Bloomington Ind.: Indiana University Press, 1994.

Guibert, Hervé, A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie, Paris : Gallimard, 1990.

- Cytomégalo virus. Journal d'hospitalisation, Paris : Seuil, 1992.

- Le protocole compassionnel, Paris : Gallimard, 1991.

- Hall, Stuart, "Encoding, Decoding", in Stuart Hall et autres (éds.), Culture, Media, Language, London : Hutchison, 1980.
- Harel, Simon, L'écriture réparatrice. Le défaut autobiographique (Leiris, Crevel, Artaud), Montréal : XYZ Éditeur, 1994.
- Heidegger, M., Chemins qui ne mènent nulle part, trad. W. Brokmeier. Paris : Gallimard, 1962.
- Essais et conférences, trad. André Préau, Paris : Gallimard, 1958.
- Hocquenghem, Guy, Le désir homosexuel, Paris : Éditions Universitaires, 1972.
- Howes, David, "Oedipus Out of the Trobians : Sensory Order, Erotogenic Zones, and Psychosexual Development in the Massin Region of Papua New Guinea", Psychoanalytic Psychology, 14(1), 43-63, p.54 et 60.
- Irigaray, Luce, Ce sexe qui n'en est pas un, Paris : Minuit, 1977.
- Et l'une ne bouge pas sans l'autre, Paris : Minuit, 1981.
 - Speculum. De l'autre femme, Paris : Minuit, 1974.
- Iser, Wolfgang, L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique., Bruxelles : Pierre Mardaga, 1985.
- The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology, 1993.
- Jauss, H.R., Pour une herméneutique littéraire, trad. Marice Jacob, Paris : Gallimard, 1988.
- Jean-Ernest Joos, Kant et la question de l'autorité. Paris : L'Harmattan, 1995.
- Julien, Philippe, Le retour à Freud de Jacques Lacan : L'application au miroir, Paris, E.P.E.L., 1990
- Kant, E., Critique de la faculté de juger, trad. A. Philonenko, Paris : Vrin, 1979.
- "Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières? trad. S. Piobetta, in La philosophie de l'histoire. Paris : Mouton/Gonthier, 1947.
- Klein, Mélanie, "Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs", in Essais de psychanalyse, Payot, 1967.
- Kofman, Sarah, "Ça cloche", in Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida, éd. Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, Paris : Galilée, 1981.

- L'énigme de la femme : la femme dans les textes de Freud, Galilée, 1983.
- Kosofsky Sedgwick, Eve, The Epistemology of the Closet. Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1990.
- Kristeva, Julia, Proust et l'expérience littéraire, Paris : Gallimard, 1994.
- Pouvoirs de l'horreur, Paris : Seuil, 1980.
- Soleil noir. Dépression et mélancolie, Paris : Gallimard, 1987.
- Lacan, Jacques, Écrits, Paris : Seuil, 1966.
- Le séminaire II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Paris : Seuil, 1978.
- Le séminaire III. Les psychoses, Paris, Seuil, 1981.
- Langer, Lawrence L., Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory., New Haven & London : Yale University Press, 1991.
- Lanzmann, Claude, Shoah, Paris : Fayard, "Livre de poche", 1985.
- Laroche, Hadrien, Le dernier Genet, Paris : Seuil, coll. "Fiction & Cie", 1997.
- Larsen, Nella, An Intimation of Things Distant. The Collected Fictions of Nella Larsen, Charles R. Larson, éd, New York : Anchor Books-Doubleday, 1992.
- Leclaire, Serge, Psychanalyser. Un essai sur l'ordre de l'inconscient et la pratique de la lettre, Paris : Seuil, 1975.
- Démasquer le réel. Un essai sur l'objet en psychanalyse, Paris : Seuil, 1971.
- Legendre, Pierre, La crime du caporal Lortie. Traité sur le père, Paris : Fayard, 1989.
- Lévy, Joseph et Nouss, Alexis, Sida-fiction. Essai d'anthropologie romanesque, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 1994, p.186.
- Lukacs, Attila Richard, Attila Richard Lukacs. Recent Works, an Exhibition at the Illinoworth Kerr Gallery, Alberta College of Arts, curator Robin Mayor, du 11 october au 10 Novembre.

- Attila Richard Lukacs, Musée d'art contemporain de Montréal (Paulette Gagnon), du 21 janvier au 24 avril 1994, Montréal : Musée d'art contemporain de Montréal, 1993.
- Lyotard, J-F., Le différend, Paris : Minit, 1983.
- "Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne?", in Le postmoderne expliqué aux enfants. Paris : Galilée, 1988.
- Major, René, De l'élection. Freud face aux idéologies américaine, allemande et soviétique, Paris : Aubier, 1986.
- Martin, Robert K., "Edward Carpenter and the Double Structure of Maurice", in Literary Visions of Homosexuality, Journal of Homosexuality, New-York : The Haworth Press, Vol.8, no 3-4, 1983, p.42.
- Mengay, H. Donald, "The Failed Copy : Giovanni's Room and the (Re)Contextualisation of Difference", Genders, Automne 1993, 17, 59-70.
- Mapplethorpe, Robert, Robert Mapplethorpe, Richard Marshall (éd.), New York: Whitney Museum of American Art & Bulfinch Press, Little Brown and Company, 1988.
- Millot, Catherine, Gide, Genet, Mishima. Intelligence de la perversion, Paris : Gallimard, 1996.
- Morrison, Toni, Beloved, New York : Alfred A. Knopf, 1987.
- The Bluest Eye, New York : Alfred A. Knopf, 1970.
- Moscovitz, Jean-Jacques, D'où viennent les parents? Essai sur la mémoire brisée, Paris : Armand Colin, 1991.
- M'Uzan, Michel, De l'art à la mort, Paris : Gallimard, 1977.
- Péraldi, François, "Bouche dégoût", Traverses, n.37, Avril 1986.
- "Elle, l'Autre", in Études Freudiennes, n.21-22, Evel, 1983.
- "L'entre-deux morts", Frayages, n.1, Montréal, 1984.
- François Pommier, La psychanalyse à l'épreuve du sida, Paris : Aubier, 1996.
- Probyn, Elspeth, Outside Belongings, New York & London : Routledge, 1996.
- Proust, Marcel, A la recherche du temps perdu, Paris : Gallimard, 1988.

- Readings, Bill, The University in Ruins, Cambridge & London : Harvard University Press, 1996.
- Real, Elena, éd., Marguerite Duras. Actes du colloque international, València : Universitat de València, 1990.
- Reid-Pharr, Robert, "Tearing the Goat's Flesh : Homosexuality, Abjection and the Production of Late-Twentieth-Century Black Masculinity", in Studies in the Novel, Automne 1996, XXVIII : 25, (372-394).
- Ricouart, Janine, Écriture féminine et violence. Une étude de Marguerite Duras, Birmingham, Alabama : Summa Publications, Inc., 1991.
- Roustang, François, Influence, Paris : Minuit, 1990.
- Qu'est-ce que l'hypnose?, Paris : Minuit, 1994.
- Sade, Marquis de, La philosophie dans le boudoir. (Paris : Gallimard, coll. Folio), 1976.
- Les cent vingt journées de Sodome, in Oeuvres complètes I. Paris : Pauvert, 1986.
 - La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la vertu, in Oeuvres complètes VI. Paris : Pauvert, 1987.
- Sarotte, Georges-Michel, Comme un frère, comme un amant : l'homosexualité masculine dans le roman et le théâtre américain de Herman Melville à James Baldwin, Paris Flammarion, 1976.
- Schneider, Monique, La parole et l'inceste, Aubier-Montaigne, 1980.
- Sellers, Terence, The Correct Sadist. A Novel. New York : Grove Press Inc. 1983.
- Selous, Trista, The Other Woman. Feminism and Feminity in the Work of Marguerite Duras, New Haven & London : Yale University press, 1988.
- Sibony, Daniel, La juive. Une transmission d'inconscient, Paris : Grasset, 1983.
- Silverman, Kaja, Male Subjectivity at the Margins, New York & London : Routledge, 1992.
- Waugh, Thomas, Hard to Imagine. Gay Eroticism in Photography and Film from Their Beginnings to Stonewall, New York : Columbia University Press, 1996.

White Edmund, The Beautiful Room Is Empty, New York : Vintage, 1994.

Ouvrages collectifs

Antonin Artaud : figures et portraits vertigineux, Harel, Simon, (éd.), Montréal: XYZ, 1995.

Au sujet de "SHOAH". Le film de Claude Lanzmann, éd. Michel Deguy, Paris: Belin, 1990.

L'amour de la haine, in Nouvelle revue de psychanalyse, Paris : Gallimard, n.33, Printemps 1986.

L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines, Ségalen, Martine, éd., Paris : Presses du CNRS, 1989.

Bisexualité et différence des sexes, in Nouvelle revue de psychanalyse, Printemps 1973.

L'État cellulaire, in Confrontation, Paris : Aubier, Automne 1979.

Fear of a Queer Planet, Michael Warner éd., Minneapolis : University of Minnesota Press, 1993.

Fetichism as Cultural Discourse, Emily Apter & William Pietz, Ithaca & London : Cornell University Press, 1993.

Fin d'une analyse, finalité de la psychanalyse, Paris : Solin, 1987.

Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida, éd. Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe, Paris : Galilée, 1981.

Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories, éd. Diana Fuss, New York & London : Routledge, 1991.

The Lesbian and Gay Studies Reader, Henry Abelove, Michèle Aina Barale, David M. Halperin, éd., London & New York, Routledge, 1993.

Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality., Vance, Carole, éd., Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.

More Gender trouble : Feminism meets Queer Theory, in Differences. A journal of Feminist Cultural Studies, Summer-Fall 1994.

The Politics and the Poetics of Camp, Moe Meyer, éd, New York & London : Routledge, 1994.

The Postcolonial Studies Reader, éd. B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, London & New York, Routledge, 1995.

Le psychanalyste sous la terreur, éd. Heitor O'Dwyer de Macedo, Vigneux : Matrice, 1986.

Queer Studies. A Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Anthology, éd. Beemyn, Brett, and Eliason, Mickey, New York : New York University Press, 1996.

.....