

Patrice MANIGLIER, intervention du 30/03/2006 dans le cadre du séminaire de DEA « historicité et gouvernementalité » : « Où sont les avant-gardes sexuelles ? Droit et Micropolitique ». Article paru dans *L'Unebvue*, "Des lois pour les âmes, des âmes pour les lois", n°20, automne 2002.

Patrice MANIGLIER
Où sont les avant-gardes sexuelles ?

Foucault disait que poser des problèmes politiques c'était poser des problèmes à la politique, c'est-à-dire rendre plus problématique le sens même de ce que cela signifie « faire de la politique ». Non pas ajouter de nouveaux dossiers dans le cabinet du ministre, mais obliger chacun des acteurs à ne plus savoir comment se comporter, leur donnant ainsi l'occasion de transformer la forme même de leur pratique. Cette formule de Foucault – comme tant d'autres – s'applique particulièrement bien à la « question sexuelle ». Je voudrais ici donner quelques unes des raisons que j'ai de penser que la sexualité n'a pu historiquement se poser comme problème politique qu'en *ajoutant* à chaque fois de nouvelles dimensions à la politique elle-même. Pour cela, je prendrai comme exemple paradigmatique, la « question gay », et le mouvement gay comme exemplaire d'un mouvement politique (forcément hétéroclite) qui existe depuis maintenant plus d'un siècle en un sens, et qui est un remarquable analyseur des enjeux politiques que posent les questions sexuelles (c'est-à-dire des politiques sexuelles au sens large, en incluant l'action de l'Etat et les mouvements de résistance). Il me semble que l'on peut distinguer, dans l'idée même de politique sexuelle, deux moments : avant et maintenant. Il n'y a pas d'avenir dans mon histoire, et le passé, vous allez voir, nous colle terriblement à la peau...

Je proposerai donc dans un premier temps une relecture de l'histoire de la position de l'homosexualité comme question politique, afin de préciser une première transformation de la politique. J'essaierai de la caractériser en montrant qu'elle n'a pas finalement été ce qu'elle aurait pu être, et ce que beaucoup sans doute voulait qu'elle soit, à savoir une simple « extension du domaine de lutte ». Je veux dire par là qu'elle a été l'occasion d'une mise en cause très radicale des modèles ou des représentations, à la fois « philosophiques » et organisationnels de la politique centrés sur la conquête du pouvoir d'Etat (d'où d'ailleurs une extension du champ d'application du syntagme de Révolution). Je tenterai de montrer que la notion de *micropolitique* élaborée conjointement par Foucault et Deleuze et Guattari s'est voulue le concept de cette politique sans l'Etat, en deçà de l'Etat. Mais je voudrais aussi montrer qu'il y avait, dans le travail de ces auteurs, quelque chose de plus qu'un simple changement de niveau ou d'objet de la pensée et de l'action politique. La micropolitique a été la première forme de ce que je propose d'appeler un programme de « politique positive ». J'essaierai enfin, pour conclure ce premier mouvement, d'expliquer en quoi je crois pouvoir dire que le mouvement gay et lesbien, et plus généralement toutes les formes de contre-cultures sexuelles, ont été des laboratoires historiques mémorables de politique positive.

Cependant nous devons à Marcela Iacub de nous avoir fait observer que le trait de l'Etat des questions sexuelles, qui a été un mouvement continu jusqu'au début des années 80, s'est désormais inversé¹. On assiste à une sorte de retour en force de l'Etat dans les affaires de sexe, qui semble être à la fois voulu par les détenteurs du pouvoir d'Etat lui-même, souhaité sans doute par une très grande majorité de la population – du moins est-ce ce qu'on veut nous faire croire – en tout cas certainement plébiscité bruyamment par ceux qui se

¹ Voir la première partie de son livre, *Le crime était presque sexuel*, EPEL, Paris, 2002.

désignent eux-mêmes comme les avant-gardes sexuelles. L'Etat retrouve dans ces nouvelles politiques sexuelles toute la gloire du maître de justice, avec ses deux bras : 1) un bras qui gracieusement donne, à travers l'extension du domaine de la sexualité reconnue par l'Etat comme légitime, et donc, curieusement, comme *source de droits positifs* (je pense à la filiation naturelle, au Pacs et à l'homoparentalité, bien que cela soit plus douteux) ; 2) un bras qui implacablement frappe, à travers la constitution d'un des arsenaux répressifs les plus impressionnants de l'histoire pourtant longue, des rapports entre la sexualité et la pénalité. Et l'Etat doit être, on le comprend, d'autant plus implacable qu'il est généreux.

Dans ce contexte, il se trouve que les concepts de la micropolitique, loin d'aider à penser la nouvelle situation politique de la sexualité, plaide pour l'immixtion toujours plus ténue de l'Etat dans les plis de la vie sexuelle. D'où, sans doute, une véritable crise au sein des avant-gardes sexuelles, une difficulté de leur part de s'alerter sur le mouvement politique auquel, sans le vouloir, elles se trouvent contribuer. Et là encore, c'est la manière dont on pense les enjeux politiques des revendications des couples de même sexe qui pourrait être décisive. Mais ce n'est peut-être pas un hasard que la tentative de redéfinition de la pensée politique à partir d'un nouvel usage du droit² que prône Marcela Iacub se construise à l'intérieur d'une réflexion sur les politiques sexuelles. Mieux, une observation attentive de la nouvelle question nous montrera qu'il s'agit à la fois d'une transformation de la sexualité et d'une redéfinition du pouvoir d'Etat, c'est-à-dire aussi bien des sources de sa légitimité que des procédures de sa mise en œuvre. Comme si, redevenant une affaire d'Etat, la sexualité altérerait la nature même du pouvoir d'Etat. Comme si, en d'autres termes, la sexualité ne pouvait jamais devenir un problème politique sans rendre problématique la nature de la politique elle-même...

1.1. La loi et la norme :

Comment caractériser l'originalité du mouvement gay ? Il a bien des spécificités, dont certaines sont partagées par d'autres mouvements sociaux, mais qui toutes ensemble constituent une configuration problématique originale. On peut en énumérer quelques uns : il lutte non contre des intérêts (économiques), mais contre des valeurs, et même des sensations, des préjugés véritablement *incorporés*, où se jouent les identités mêmes des sujets, susceptibles donc de susciter des réactions passionnelles parfois obscènes ; il brouille le rapport du privé et du public, puisqu'il fait de ce qui paraît le plus intime dans notre société (et paraît-il depuis plusieurs millénaires), je veux dire le sexe, un enjeu public ; il est un mouvement d'auto-affirmation de soi, dont la difficulté majeure est de vaincre la honte, qui donc sollicite des militants directement quelque chose qui concerne leur « sentiment de soi » ; il implique une véritable invention d'une culture qui soit aussi une démonstration de fierté, et dans laquelle des individus gagnent précisément la force et la forme d'une affirmation d'eux-mêmes³ ; il se fait au nom du droit des minorités et non pas d'une transformation en vue de l'imposition d'un nouvel ordre social dont il se présenterait comme le leader historique ; il se fait au nom non pas du sérieux de l'histoire et de ses luttes meurtrières, mais de la jouissance, du plaisir, et – je pense ici à l'extraordinaire histoire du militantisme gay face au Sida⁴ – du refus de mourir dans l'indignité et le mépris ; il a quelque chose de ludique, bien souvent de volontairement frivole, et de foncièrement optimiste.

² Voir l'introduction de son livre, *Le crime était presque sexuel*, op. cit.

³ J'emprunte la plupart de ces traits à la construction historique et théorique de la « question gay » que Didier Eribon propose dans *Réflexions sur la question gay*, Fayard, 1999.

⁴ Il est ainsi significatif que le livre de Didier Lestrade *Act up, Une histoire*, Denoël, 2000, mette tout son récit sur le signe d'une colère, d'une révolte devant un fait accompli : « Ce qui a fondamentalement disparu avec le sida, c'est la suprématie du soleil dans la culture gay. »

Il faudrait sans doute dire beaucoup de choses encore. Mais je voudrais simplement, pour les besoins de la cause, me contenter d'attirer l'attention sur le fait que la violence qui caractérisait et caractérise toujours l'homophobie, a ceci de particulier que l'oppression d'Etat n'y est pas nécessairement ce qui compte le plus. La violence homophobe est certes aussi une violence d'Etat, mais elle est avant tout une violence diffuse, et d'autant plus massive qu'elle n'est pas forcément spectaculaire, qu'elle passe non par de grands procès publics, mais par de petits « traitements », pourrait-on dire, qui s'imposent comme des évidences, les injures dont on ne sait pas où elles commencent et où elles finissent, parce qu'elles *structurent* véritablement la langue, comme y a insisté Didier Eribon, les regards et les gestes de mépris, etc.... Et c'est un fait qu'historiquement, le mouvement gay n'a pu se constituer comme mouvement politique, au sens de porteur de revendications adressées aux responsables de l'Etat, qu'à la condition de se constituer comme mouvement d'affirmation de soi contre toutes ces violences diffuses. C'est selon moi la leçon de l'échec des mouvements politiques dans l'entre-deux-guerres : la dépénalisation de l'homosexualité elle-même n'a pu devenir un objectif politique que comme affirmation symbolique de la légitimité de l'homosexualité, comme si l'on demandait à l'Etat de valider ce que l'on avait su conquérir dans ce qu'on peut appeler les mœurs⁵. Je pense au bilan que Magnus Hirschfeld faisait de sa propre activité en 1927, mettant l'accent sur l'absence d'un sentiment d'identité suffisamment partagé et de réseaux suffisamment structurés pour expliquer l'échec des revendications portées depuis presque trente ans devant les Parlements : « A l'exception de quelques groupes mineurs, les homosexuels manquent presque totalement de sentiments de solidarité ; en fait il serait difficile de trouver une autre classe de l'humanité qui se révélerait aussi incapable de s'organiser pour assurer ses droits élémentaires. »⁶. Et Hirschfeld en voyait la raison dans la nécessité de se cacher qui caractérisait l'homosexualité. Dès lors, la tâche d'un mouvement homosexuel était avant tout de casser ce présupposé de discrétion, donc de casser à la fois les conceptions et les pratiques qui entourait l'homosexualité, d'enlever toute légitimité à cette autre forme de violence qui finalement soutenait – et soutient encore – l'oppression d'Etat elle-même. Mais comment nommer cette forme de l'oppression ? comment lutter contre elle ? comment penser même tout projet de « lutte » contre une chose aussi fondamentale, aussi constituante, aussi massive ? comment s'y prendre pour présenter cette lutte comme une lutte *politique* ? La philosophie ou la théorie politique disposait-elle d'instruments pour penser ce qui ici était en question ? la mise en politique de l'homosexualité n'obligeait-elle à un déplacement à la fois conceptuel et tactique ?

C'est très certainement à un tel élargissement de la politique que Foucault pensait, lorsque, dans la *Volonté de savoir*, il faisait la généalogie de tout un déplacement de la problématique politique de la question de la *loi* à la question de la *norme*⁷. La constitution de l'homosexualité comme problème politique devrait être comprise à l'intérieur d'un vaste mouvement de déplacement qui, selon Foucault, aurait affecté la problématique de la pensée politique, en faisant passer d'une réflexion sur la nature, les fondements et donc les formes légitimes de l'exercice du pouvoir d'Etat par le moyen de la Loi, à ce qu'il appelait lui-même les modes de gouvernements, techniques de pouvoir dont il faut chercher la genèse non pas dans les cabinets ministériels, mais dans les hôpitaux, dans les prisons, dans les asiles, dans les collèges, dans les familles et même dans l'intimité des gestes par lesquels on traite son corps, son âme même.

Or ce texte de Foucault s'inscrit dans tout un ensemble de tentatives théoriques contemporaines, qui me semblent toutes chercher à définir cette politique qui n'est pas centrée

⁵ Voir Florence Tamagne, *Histoire de l'homosexualité en Europe, Berlin, Londres, Paris, 1919-1939*, Seuil, 2000.

⁶ Cité par F. Tamagne, *op. cit.* p. 102.

⁷ M. Foucault, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, pp.189-191.

autour de l'Etat, ou de la prise du pouvoir d'Etat, qui fut comme l'on sait pendant longtemps le problème du mouvement ouvrier. Aussi bien les « appareils idéologiques d'Etat » d'Althusser⁸, la thématique de la « violence symbolique » de Bourdieu, les réflexions de Foucault sur le « pouvoir » ou de Deleuze et Guattari sur la « micropolitique », me semblent toutes chercher un concept de la politique dégagé de la centralité de l'Etat, et dont les nouvelles formes de revendications, telles que le mouvement gay, le mouvement féministe, le mouvement des prisonniers, les revendications pour la « qualité de vie », qui firent l'étrangeté de Mai 68, montraient l'urgence. Foucault savait si bien qu'il n'avait pas inventé ce problème, qu'il se proposait précisément d'en faire l'histoire. Il faut cependant montrer que, derrière l'univocité apparente des formules, il y a au moins deux manières profondément incompatibles de penser la transformation de la politique que l'apparition de cette question de la norme impliquait. Pour dire les choses de manière très grossière, soit on continue à voir dans l'opposition de l'obéissance et de la libération la dialectique de la politique, que l'introduction de la norme viendrait seulement compliquer et intensifier ; soit au contraire on estime que la question politique a changé de nature.

1.2. La politique positive :

Une première manière de comprendre le problème de la norme serait la suivante. Il ne suffirait plus de s'interroger sur ce à quoi un sujet rationnel peut consentir à obéir, sur les fondements de l'obéissance au pouvoir politique, à ce que la tradition philosophique appelle le « Souverain », car il existe des mécanismes de l'obligation et de l'obéissance qui ne sont même pas conscients et qui, de ce fait, court-circuite l'interrogation classique. Le problème de la norme serait l'apparition d'une *obligation qui n'aurait pas la forme consciente d'une contrainte*, dont on peut penser qu'elle est l'objet de toute la tradition sociologique⁹. Si l'oppression n'est plus simplement donnée dans la conscience, on voit bien que cet examen de conscience que la philosophie impose à la politique ne saurait avoir le même sens, ni la même importance : il n'importe plus tant de savoir ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, car ce sont les conditions même de l'expérience de l'injustice qui sont en question. Telle est la complication majeure que les « sciences sociales », en prenant cette expression au sens large, introduisent dans la politique. Le problème politique n'est plus celui de l'idéal de la justice tel que le Souverain doit l'exercer, mais celui des mécanismes de domination tel qu'il traverse l'ensemble de la vie collective. Le discours de référence n'est plus la philosophie, discipline normative, mais la sociologie, discipline descriptive¹⁰. L'introduction du problème de la norme renouvellerait donc la politique en impliquant à la fois un élargissement et une complication du problème de la violence parce qu'elle l'intérioriserait. Que l'on pense à la notion classique d'« idéologie » ou de « domination symbolique ».

Mais il est une autre interprétation possible de la transformation de la politique qu'apporte avec elle la position de la question des normes, celle qui a été défendue par Foucault et par Deleuze et Guattari, sans qu'on les ait toujours très bien compris. L'importance selon eux des mouvements anti-normalité tenait au fait qu'ils remettaient en question, et cela bien souvent *malgré eux*, le grand schème de l'émancipation qui avait longtemps permis de donner un sens à ce qu'on appelait la « politique ». En d'autres termes, cette entrée des normes dans le champ de la lutte politique n'était pas un élargissement des demandes d'émancipation qui iraient vers des niveaux de plus en plus ténus, de plus en plus

⁸ « Idéologies et appareils idéologiques d'Etat », in *Positions*, Editions sociales, Paris, 1976.

⁹ Pour une tentative de situer la théorisation « société » comme objet à l'intérieur d'une mutation de la problématique politique, voir Pierre Macherey, « Aux sources des "rapports sociaux" », in *Genèses*, 9, oct. 1992, et le livre de B. Karsenti, *L'homme total, Philosophie et anthropologie chez Marcel Mauss*, PUF, 1996.

¹⁰ C'est ainsi que Durkheim, de manière insistante, cherche à faire de la sociologie la science politique par excellence.

radicaux et de moins en moins conscients, mais bien un congé donné à la forme idéologique de l'émancipation – et un retour, par ce fait même, à une certaine perplexité quant à ce que la « politique » veut dire. En découvrant et dégagant le domaine de la « norme », on ne se contentait pas d'ajouter à la grande lutte héroïque de la liberté contre l'oppression un nouveau champ de bataille, la « vie privée », le « psychique », voire « l'inconscient » lui-même ; on se donnait les moyens de penser la politique en deçà du schème de l'opposition et de la contrainte comme un horizon de *création* de la réalité, d'invention de nouvelles formes de vie. Deleuze et Guattari ont repris à Foucault le terme de « micropolitique ». Nous proposons quant à nous celui de *politique positive*, pour des raisons qui vont apparaître immédiatement. Je ne prétends pas faire ici un commentaire des textes de Foucault et Deleuze et Guattari, mais me servir de leur confrontation pour dégager un concept de la politique qui leur est commun.

La politique positive se caractérise par au moins trois traits.

Premièrement, elle traite les relations de pouvoir comme des configurations positives, qui ne se limitent pas à empêcher certaines actions, mais qui créent de nouvelles possibilités concrètes : de nouvelles phrases, de nouveaux gestes, de nouveaux désirs, de nouvelles institutions, nouvelles sensations, et même – surtout – de nouveaux plaisirs, comme ceux que Foucault décrit dans *La volonté de savoir* sous le titre du « jardin des perversions ». En ce sens, le pouvoir n'est pas la rencontre conflictuelle entre deux forces ou deux aspirations qui seraient d'abord données pour elles-mêmes extérieurement à la relation de pouvoir : les forces elles-mêmes sont déterminées dans le rapport de forces. Il ne s'agit certes pas de nier la réalité de la violence dans les relations humaines, mais au contraire de reconnaître qu'il n'y a rien en dehors de cette violence, que la question politique n'est pas celle de la libération de possibilités pré-politiques, mais au contraire l'exploitation de certaines possibilités de liberté concrètes et singulières ouvertes précisément par une configuration ou un « dispositif » de pouvoir donné. Le pouvoir est le réel même de la politique, sa matière et son horizon. Parler de micropolitique, ce n'était pas aller traquer la violence vers des niveaux de plus en plus ténus, de plus en plus microscopiques, mais aller jusqu'à cet espace où le désir lui-même devient inséparable du pouvoir.

Cependant, si le désir est déterminé à l'intérieur d'une relation de pouvoir, la relation de pouvoir est réciproquement transie par des désirs. C'est en cela que la position de Deleuze et Guattari, avec *l'Anti-Œdipe et Mille Plateaux*, est complémentaire de celle de Foucault. On oppose bien souvent, sur la base de formules de Foucault lui-même d'ailleurs, leurs approches des questions de politiques sexuelles. L'un accorderait tout au pouvoir, et l'autre tout au désir. Mais en réalité, si, pour Deleuze et Guattari, le sexe est un enjeu politique, c'est parce que, la sexualité étant une énergie intrinsèquement déplaçable, elle peut faire de sa propre répression son objet même¹¹. C'est en ce sens que Deleuze et Guattari peuvent dire qu'il n'y a rien de négatif dans le désir : car sa propre répression est elle aussi une *construction de désir*. On comprend qu'ils aient eu le sentiment d'être très proches de Foucault : les relations de pouvoir leur apparaissaient en effet à eux aussi comme de véritables *constructions*, à la manière de ce que Foucault appellera un *dispositif* en parlant, précisément, du dispositif de sexualité¹².

¹¹ Et c'était bien ce que Reich avait retenu de Freud. On se souvient que dans *La psychologie de masse du fascisme*, trad. Kamnitzer, Payot, 1974, Reich se proposait de faire comprendre pourquoi les masses adhéraient à un mouvement qui allait manifestement contre leur *intérêt* à des propagandistes marxistes par trop « économistes ». La position correcte du problème politique obligeait en effet les marxistes à ajouter à la notion de *besoin*, celle de *désir*. « L'explication est la suivante : la répression des besoins grossièrement matériels n'a pas le même effet que la répression des besoins sexuels. La première excite à la révolte, la seconde, du fait qu'elle soumet les exigences sexuelles au refoulement, qu'elle les soustrait à la conscience, qu'elle s'ancre intérieurement sous forme de défense morale, empêche la révolte dans les *deux formes* de la répression. Le refoulement sexuel (...) crée en outre dans la structure de l'homme une force secondaire, un intérêt artificiel, qui soutiennent de leur côté activement l'ordre autoritaire. » (*op. cit.*, p. 51)

¹² *La volonté de savoir, op. cit.*

Foucault peut donner l'impression d'être plus du côté du pouvoir et Deleuze du côté du désir, mais c'est bien pourtant la même chose qu'il tente de dire : à savoir qu'il n'y a pas d'extériorité entre les deux. Ce qui n'a de sens, il faut y insister, qu'à reconnaître que la relation de pouvoir *n'est pas* une relation de domination. Ajoutons seulement que Foucault ne prétendait pas avoir inventé cette manière de penser la politique, mais seulement en faire le diagnostic. En effet, cette idée de la politique n'était que le concept de certaines transformations concrètes de la politique, ayant eu lieu à l'articulation du 18^e et du 19^e siècle. Il s'agissait donc seulement pour Foucault et Deleuze et Guattari de dégager une pensée politique adéquate à notre réalité politique contemporaine.

Un deuxième trait de la politique positive est de rompre avec une vision téléologique de l'action politique. Il découle évidemment du premier. Dès lors, en effet, la politique n'a pas besoin d'une vaste promesse messianique d'émancipation universelle ; elle n'a besoin que d'expressions de frictions, de « craquelures », de ces interstices qui, si fins soient-ils, laissent passer un peu de la brise de l'histoire. La politique, chez Foucault, redevient l'art de l'événement, le sens de la contingence, le désir du possible en tant que possible, une protestation en faveur de l'avenir qui dans son esprit, dans sans doute beaucoup plus à Nietzsche qu'à Marx. Pensons à cette si belle manière que Foucault avait de caractériser la prison comme lieu politique : « un lieu politique, c'est-à-dire un lieu où naissent et se manifestent des forces, un lieu où se forment de l'histoire et d'où le temps surgit. »¹³.

Il en va de même de Deleuze : la redéfinition de la politique à partir de la notion de *minorité* (contre la notion de classe) est une tentative pour élaborer une *politique du devenir* qui s'oppose à toute idée d'un bien moral à réaliser, ainsi que d'un sens prédéterminé de l'histoire : faire de la politique, ce n'est pas accomplir une nécessité morale ou historique, mais chercher à dégager l'événement contingent, hasardeux, d'une situation historique donnée. « Si les oppressions sont si terribles, c'est parce qu'elles empêchent des mouvements, et non parce qu'elles offensent l'éternel. »¹⁴. Toute action politique se définit par rapport à une majorité, qui enregistre cette histoire, et une minorité, qui actualise ce devenir. Les « minorités » désignent non pas des grandeurs arithmétiques, ni même des états ou des identités subordonnées, mais des devenirs purs, qui arrachent l'histoire à sa propre continuité – points de rupture ou « lignes de fuite » qui, si elles ont des conditions historiques, n'appartiennent à aucun moment historique particulier, puisqu'elles sont ce par quoi ce moment historique particulier est arraché à lui-même, à sa date, à son contexte¹⁵. De fait les mouvements minoritaires ne s'adressent pas à l'Etat, ne cherchent pas à instaurer un ordre idéal, ne visent pas une finalité de l'histoire préalablement déterminée, mais tentent de faire admettre des problèmes ponctuels, singuliers, ainsi les prisonniers, les gays, etc.. Ils ne sauraient être subsumés sous une grammaire commune des luttes, et c'est tant mieux. Ils ne proposent pas une solution globale, mais des problèmes singuliers et « incommunicables ».

On voit donc se dessiner l'idée d'une pensée politique non messianique, débarrassée de ces gestes très religieux que sont la promesse et l'imprécation. Il n'y a pas de but historique idéal donné d'avance à réaliser, mais uniquement des possibilités singulières à exploiter, et tout un jeu délicat entre le possible et l'impossible, le dedans et le dehors. En fait, il est remarquable que le « schème de l'émancipation » a tous les traits qui permettent de dire que la politique d'aujourd'hui est la religion d'hier. Vision téléologique de l'histoire, promesse messianique, expérience du collectif dans le malheur et l'espérance, engagement personnel au moyen d'une conversion et d'une ascèse qui vise à se débarrasser des « catégories de la domination » qui seraient profondément ancrées en nous – il faudrait faire le compte des

¹³ M. Foucault, « La force de fuir », *Dits et écrits*, n°118, Gallimard, Paris, 1994.

¹⁴ G. Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, 1990, p. 166.

¹⁵ Sur le concept de minorité en rapport avec la philosophie du devenir (« seule une minorité peut servir de médium actif au devenir »), voir *Mille Plateaux*, Minuit, 1980, pp. 356 sq.

procédures proprement religieuses. L'enjeu n'est autre que celui-ci : peut-on débarrasser la politique de sa dimension théologique ou, plus précisément, religieuse ? C'est donc bien en pensant à Auguste Comte que je me suis permis de parler de « politique positive ».

Le troisième trait de la politique positive concerne les rapports de la pensée et de l'action. Ce que l'on peut appeler la *critique* politique ne saurait jamais être qu'un diagnostic sur des mouvements en train de se faire. Il faut en effet insister sur le fait souvent oublié que Foucault ne cherche pas à faire une théorie des mécanismes de la coercition douce, mais au contraire de montrer qu'en ces matières, aucune théorie générale n'est possible, car la vérité à dire aussi bien que la liberté à conquérir dépendent de conditions événementielles qu'il faut s'efforcer de dégager : « l'analytique du pouvoir » n'a pas pour objectif, ni même pour méthode, de démonter, pour les dénoncer, les mécanismes d'un pouvoir d'autant plus efficace qu'il serait insidieux, mais de révéler des possibilités de transformation immédiate de l'histoire aux sujets pratiques que nous sommes. Refuser le modèle de l'oppression et de la libération c'est dès lors en même temps refuser tout écart entre le travail de compréhension et l'incitation à la révolte. Décrire un pouvoir ce n'est rien si ce n'est pas apprendre comment l'on s'en délivre déjà sans s'en apercevoir¹⁶.

1.3. Micropolitique et culture gay :

Or on le sait, refusant de parler du pouvoir en termes d'oppression, mais développant une analyse des résistances comme possibilités inhérentes à notre histoire, Foucault pensait au mouvement, qu'il découvrait avec fascination surtout aux Etats-Unis, d'invention des cultures sexuelles, ou plus exactement des contre-cultures sexuelles. Et inversement, si Foucault est si important pour le mouvement gay, c'est qu'il a su donner des instruments pour penser cette forme de résistance réelle, immédiate, vitale qu'est la création contre-culturelle, le jeu très spécial qui s'instaure avec la violence subie dans la création d'une contre culture, et dont Chauncey, dans *Gay New York* a fait une histoire admirable¹⁷. Qu'un tel élargissement du concept de la politique ait été nécessaire pour penser l'histoire gay et lesbienne, c'est ce que savait bien Chauncey qui écrivait, dans l'introduction de son livre : « L'histoire de la résistance gay déborde de l'organisation politique formelle et inclut les stratégies de résistance ordinaire conçues par les hommes pour revendiquer leur espace au milieu d'une société homophobe ». Or il se trouve que, opposant à l'utopie d'un nouvel ordre sexuel enfin libéré, l'invention réelle de nouvelles pratiques, Foucault pensait lui aussi à la *culture gay*. Mettant l'accent sur la dimension nécessairement *créatrice* du mouvement gay, créatrice de formes culturelles, de formes institutionnelles, de plaisirs, de gestes, Foucault était finalement très proche de ce que les *gay and lesbian studies* nous ont fait redécouvrir depuis comme la véritable histoire politique de l'homosexualité. En cela aussi il peut être considéré comme le saint patron des études gays et lesbiennes¹⁸.

C'est ce qu'a fort bien compris Didier Eribon, dans ses deux derniers ouvrages *Réflexions sur la question gay*, et *Politiques du minoritaire, Variation sur un thème de Jean Genet*. Il s'agit en effet de montrer que si la sexualité gay est politique, c'est parce qu'elle ne peut se « libérer » sans s'inventer elle-même, et réinventer tout un monde de signes, renouveler en somme le répertoire symbolique de notre culture par la création de ce qu'on appelle une contre-culture. La question gay, en effet, telle qu'elle se pose aux individus et aux collectifs, n'est pas celle d'un secret à révéler, c'est-à-dire d'une nature à libérer, mais d'une

¹⁶ Sur cette « épistémologie » voir les deux articles fondateurs de Foucault « Qu'est-ce que les Lumières », in *Dits et Ecrits*, n°339 et n° 351, et les commentaires de Marcela Iacub dans l'introduction de *Le crime...*, op. cit.

¹⁷ Chauncey, *Gay New York, Gender, Urban Culture and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York, Basic Books, 1994.

¹⁸ Cf. D. Halperin, *Saint Foucault*, trad. D. Eribon, EPEL, 2000.

différence, d'un hiatus, à explorer, à prolonger, à partager, bref de la nécessité de créer précisément sa propre identité à partir d'un désaccord avec les identités imposées, c'est-à-dire sur le fond d'une violence première. Loin que l'existence d'une culture gay soit l'expression des revendications identitaires, elle est un processus qui prolonge et amplifie la *fuite* que Didier Eribon met malicieusement à la source de l'expérience gay¹⁹. On a presque le sentiment que la « culture gay », telle qu'elle existe ici et maintenant, ne serait qu'une manière d'exprimer cette ligne de fuite, une manière de dire : « c'est par ici qu'il faut partir »... Le mouvement gay aurait donc la spécificité rare d'avoir non seulement demandé et obtenu un droit à être, que seuls les autres, après tout, peuvent vous accorder, mais bien encore créé un *pouvoir de devenir*, qui, lui, dépend bien, quoiqu'on fasse, de soi-même. Didier Eribon a ainsi accompli un renversement de perspective sur la question de la culture gay, qui n'apparaît plus seulement comme un moyen de lutte contre l'oppression, mais avant tout comme un ensemble de procédés de création de soi à travers précisément la constitution d'un espace communautaire, dans un jeu de relais remarquables qui va des individus à la communauté et de la communauté aux individus.

C'est en somme en ne cherchant pas à la politiser, que l'on donne son véritable sens politique à l'invention d'une culture gay, avec ses lieux, ses langages, ses poèmes, ses formes. Pour que la culture gay soit politique, il n'est pas besoin de lui ajouter la dimension de la « lutte contre l'oppression », de peindre derrière la joie frivole de l'amusement et du partage que décrit par exemple Chauncey avec tant de jubilation, le portrait sombre d'une société violente et écrasante : elle l'est positivement, en elle-même, comme expérimentation de formes de « moralité » et de « socialité ». Et cette expérimentation ne se fait pas gratuitement, mais avec l'urgence et la joie de se proposer à soi-même des masques dans lesquelles on puisse prolonger son propre désir. Il y a quelque chose de *vital* dans l'invention culturelle, une manière de vivre la culture, un véritable besoin de culture. Le mouvement gay doit sans doute beaucoup de sa vivacité à cette véritable « énergie positive » que suscite une certaine expérience de la communauté jouissive. Ce qu'il y a peut-être, dans le mouvement gay, de plus subversif, et aussi de plus impardonnable pour la pensée politique classique, c'est d'être un mouvement politique *joyeux*, qui ne sépare pas la lutte du plaisir, ni le plaisir de la lutte, et cela non par principe, non par idéal, mais de fait : car avant d'être un mouvement de dénonciation de l'oppression, il est un lieu de création de liens communautaires fondés sur le plaisir, et sur le plaisir d'être plusieurs, et cela même quand il s'est agi de lutter contre la mort et cette deuxième mort qu'était le mépris avec lequel on comptait la mort des gays.

C'est d'ailleurs sans doute ce que Foucault a voulu dire lorsqu'il a parlé, à de nombreuses reprises, du mouvement gay dans ses entretiens. Je voudrais uniquement revenir sur le thème déjà abondamment commenté²⁰ de « l'amitié comme mode de vie » pour attirer l'attention sur l'affinité que l'on voit qu'il a trouvé entre sa « philosophie politique » et les formes d'expression du mouvement gay. On se souvient que Foucault suggérait que ce qui pose problème dans l'homosexualité, ce n'est pas la forme de l'acte sexuel, ce n'est peut-être même pas les fantasmes qui investissent les pratiques sexuelles gays comme telles, mais c'est le « mode de vie gay », l'existence d'une culture gay, avec certaines formes de relations humaines, certaines manières de se regarder, de se parler, d'être ensemble, ce que Leo Bersani a appelé le « bonheur gay »²¹. Ce qui est obscène ce n'est pas la sodomie comme telle, c'est que deux garçons puissent se prendre par la main, c'est la visibilité gay. Ce qu'il y a de profondément nouveau, de profondément inassimilable, et de profondément politique dans le

¹⁹ *Réflexions...*, *op. cit.*, chap. 2.

²⁰ Notamment dans les ouvrages de D. Halperin, D. Eribon, et L. Bersani que nous avons mentionnés.

²¹ Notamment les entretiens « De l'amitié comme mode de vie », *Dits et écrits*, n° 293, et « Choix sexuel, acte sexuel », *ibid.*, n°317, en particulier les pages 982-986 et 1152-1153. Voir L. Bersani, *Homos, Repenser l'identité*, .

mouvement gay, ce ne sont pas les appels à la « libération », c'est que cette « libération » passe nécessaire par l'invention de nouveaux types de liens communautaires : ce qui est insupportable dans ce que les gays revendiquent, c'est une certaine manière d'être ensemble, une certaine manière de penser et de pratiquer l'être-ensemble. En quoi cette manière d'être ensemble peut-elle être insupportable ? Foucault ne le dit pas directement, mais l'on peut suggérer une hypothèse. C'est que la relation avec quelqu'un du même sexe n'indique aucune refondation de l'ordre social avec des rôles clairement assignés, mais un simple partage, indéfiniment extensible dans son principe et ne réclamant rien de plus à chacun que de s'adjoindre, d'une jouissance qui passe aussi par la dérision des formes d'oppression les plus opaques les plus grossières. A certains égards, on peut dire que le mouvement gay n'est ni un mouvement contre ni un mouvement pour : il est à lui-même sa propre fin. Il est, véritablement, *en mouvement*. Je rejoins ici sans réserve Leo Bersani, qui a repris avec beaucoup de finesse ces intuitions de Foucault dans *Homos*. Il s'amuse ainsi à montrer que c'est bien l'amour du même comme tel qui a des conséquences politiques radicales, parce qu'il propose un mode de socialité qui n'est pas fondé sur la complémentarité des rôles et qui ne distribue donc pas des places aux identités assignées, mais sur la joie d'être plusieurs et sur la construction d'une identité toujours ouverte, toujours à venir, et qui change avec le nombre même de ceux qui la partage. En ce sens le mouvement gay est politique au sens le plus classique du terme, au sens de Hannah Arendt par exemple lorsqu'elle définit la politique par la manière d'organiser l'être ensemble, reprenant une fort vieille tradition qui remonte à Aristote²². Mais cette politique ne cherche pas un modèle de socialité idéal qu'il s'agirait d'imposer à toute communauté en général, mais se confond avec une expérimentation, sans promesse ni exil, de formes de socialité comme autant de petites « machines de guerre », comme aurait dit Deleuze, dans notre propre présent.

2. Les nouvelles politiques sexuelles :

Or il se trouve, précisément, que, depuis quelques années, la question de la Loi est de nouveau centrale dans la politique gay. Et il ne s'agit plus seulement de revendications négatives, c'est-à-dire de demander à l'Etat de ne pas trop se soucier de la vie gay. Il s'agit désormais de revendications positives, c'est-à-dire de demandes adressées à l'Etat pour qu'il se penche sur la vie des gays et des lesbiennes, qu'il leur accorde des droits sur le fondement de l'égalité d'une relation homosexuelle avec une relation hétérosexuelle. Il est clair que depuis quelques années, l'essentiel de la mobilisation gay se fait autour de revendications telles que le mariage homosexuel ou la filiation homoparentale, ou d'une loi contre la discrimination et l'homophobie : c'est une question d'institutionnalisation du couple homosexuel, amoureux et parental²³.

Et de fait les revendications légitimes des gays et des lesbiennes ont suscité une controverse sur les fondements de l'Etat, de son pouvoir de légiférer et d'exercer la contrainte légale²⁴. Cette controverse, on le sait, est passée par la vulgarisation des thèses de Pierre Legendre. Cette controverse a au moins l'avantage de révéler que c'est bien sur la conception de l'Etat que porte le débat, et sur les fondements même de l'existence

²² H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Agora-Pocket.

²³ Dans cette réorientation des revendications politiques homosexuelles, il faut évidemment faire une place centrale à l'événement du Sida, qui a à la fois rapproché les modes de vie homo et hétéro, et surtout qui a été l'occasion de la construction d'une collaboration fructueuse entre des associations de militants gays et les administrations. Voir surtout les travaux de M. Pollak, *Une identité blessée*, Métailié, Paris, 1993. Voir aussi le petit livre de D. Borrillo et P. Lascoumes, *Amours égales ? Le Pacs, les homosexuels et la gauche*, La Découverte, 2002.

²⁴ Le point sur cette question a été fait de manière définitive dans la réponse de Marcela Iacub à I. Théry, dans *Le crime...*, op. cit.

d'institutions comme celles de la conjugalité ou la parentalité organisées et garanties par un Etat moderne. Autrement dit, de faire reconnaître qu'aujourd'hui le mouvement gay et lesbien adresse une demande à l'Etat qui va bien plus loin qu'une simple demande de péréquation des statuts homosexuels et hétérosexuels, mais oblige l'Etat, à travers cette demande, à réfléchir véritablement sur sa nature et sa fonction.

Car il est vrai que l'ouverture du mariage aux gays et aux lesbiennes posent véritablement la question des *fondements* de ces droits et de la *fonction* de ces institutions. Sur quoi va-t-on se fonder pour définir la relation qui est susceptible de devenir matrimoniale ? Sur l'existence d'un rapport sexuel entre deux personnes qui déclarent vouloir de plus partager une résidence commune ? Mais pourquoi deux personnes ayant des rapports sexuels seraient-ils susceptibles de bénéficier des avantages que l'Etat propose, et non pas cinq personnes souhaitant constituer une communauté intellectuelle ? Pourquoi le fait d'avoir des rapports sexuels devrait-il être en tant que tel source de droits ? Quel est le fondement des droits et des obligations particuliers que l'Etat attribue et impose par cette institution ? Pourquoi juge-t-on nécessaire l'existence d'un tel rapport de droit ? Faire de la sexualité le fondement du mariage, n'est-ce pas précisément une manière d'éviter de se poser la question de ce qu'il reste de cette institution qu'était le mariage, une fois qu'on la débarrasse des fonctions qu'elle avait héritée du droit canon ? Il en va de même pour la parentalité. Admettons que, du fait de la double séparation de la sexualité d'avec la procréation (contraception et avortement) et de la procréation d'avec la sexualité (PMA), ce ne sont plus les simples « compétences corporelles », comme dirait Marcela Iacub, autrement dit que ce n'est plus le *fait* d'être capable d'avoir des enfants, qui fondent les *droits* que l'on distribue entre la personne des parents et la personne des enfants. Qu'est-ce donc qui fonde aujourd'hui le droit d'accéder aux techniques procréatives dont nous disposons ? Il semble qu'un couple entretenant un rapport sexuel stable soit un bon candidat pour occuper la position du détenteur d'un droit à procréer. Mais cela ne reste-il pas profondément arbitraire ? En quoi la sexualité devrait-elle être, ici encore, source de droits ? Mais si ce n'est pas la sexualité, qu'est-ce qui est susceptible de déterminer les limites d'un *droit de procréer* ? Ici, on croise une hypothèse particulièrement vertigineuse, qui attribuerait à l'enfant lui-même des droits que l'on peut dire *de naissance*²⁵... On voit qu'aussi bien pour le mariage que pour la filiation, les revendications gays et lesbiennes renvoient l'ordre juridique à son véritable abîme.

Bien sûr, le mouvement gay peut *ne pas* se poser ces questions. Il peut très bien considérer qu'il s'en tiendra à une question de principe, celle de l'égalité des statuts homosexuels et hétérosexuels, et qu'il ne cherchera pas à discuter les institutions elles-mêmes ni à faire le salut de l'humanité, mais simplement à remédier à une discrimination de fait fondée sur la seule orientation sexuelle. On peut discuter sur la question de savoir si il s'agit oui ou non d'une discrimination²⁶. Pour ma part, je pense que c'est très largement le cas. Cependant, les questions que l'on peut poser à cette manière d'appréhender l'actualité des problèmes politiques gays et lesbiens, sont d'une autre nature. En effet, en refusant de poser la question de la définition et du fondement des institutions elles-mêmes auxquels il demande l'accès au nom de l'égalité des sexualités, le mouvement gay et lesbien risque d'ignorer la nature de la sexualité qui est instituée de manière privilégiée par le droit, et de ne pas voir que cette sexualité officielle, légitime, implique par elle-même qu'une large part de la vie gay soit

²⁵ Voir pour une démonstration dans ce sens le livre de Marcela Iacub, *Les droits de la naissance*, PUF, Paris, 2002.

²⁶ On sait que la Cour européenne des droits de l'homme a débouté une plainte déposée contre un tribunal français, à l'occasion d'un refus d'agrément. Le cas était pourtant limpide, la personne étant célibataire, les autorités administratives ayant motivé leur décision en invoquant son orientation sexuelle. Cette décision doit sans doute être prise comme une décision plus *politique* que véritablement conforme à ce qu'on est en droit d'attendre d'une aussi haute juridiction.

écartée, voire violemment exclue, de ce mouvement d'institutionnalisation. Les pratiques sexuelles gays sont intégrables aux institutions pour autant qu'elles abandonnent ce qui faisait pour une bonne part la spécificité de la culture sexuelle gay. Je ne prétends pas opposer à nouveau subversion culturelle et normalisation juridique. Je prétends qu'il y a un véritable subversion politique de fait dans les revendications juridiques actuelles, et qu'on ne peut la méconnaître sans être devenir plus ou moins malgré soi l'instrument d'une politique sexuelle tout simplement répressive. Il faut bien voir que ce n'est pas la sexualité en général qui est reconnue, mais une forme particulière de sexualité. Assez significatif est le fait qu'en cela le mouvement gay se trouve même obligé de refouler une partie de sa propre histoire : je pense ici à la délicate question du rapport entre des majeurs et des mineurs. Dider Eribon, dans ses *Réflexions sur la question gay*, a rappelé que le premier moment dans l'histoire moderne de l'affirmation de la légitimité de l'homosexualité, passait, avec Pater, Wilde, Gide, et tant d'autres, par la valorisation du modèle grec de la *pédérastie*. Certains de ces textes tombent aujourd'hui sous le coup de la loi²⁷. Autrement dit, au moment où le mouvement gay et lesbien croit obtenir une consécration définitive de sa reconnaissance symbolique par l'obtention de droits égaux, il ne peut le faire qu'en reniant ce qui, dans la modernité politique occidentale, a constitué la première tentative de légitimation symbolique de l'homosexualité. Mais surtout, s'il se refusait à poser ces questions, le mouvement gay se condamnerait à ignorer ce qui le rend lui-même possible, le contexte dans lequel les conquêtes obtenues ont lieu, et donc le *sens historique* de ce qu'il fait lui-même. Au nom de l'application aveugle de principes généraux, il se condamnerait à abandonner toute perspective stratégique et tactique sur l'action politique.

En effet, la question gay n'est pas isolée : c'est toute la politique sexuelle qui est devenue une politique d'Etat. De nouveau l'on demande aujourd'hui à l'Etat de s'investir dans la régulation des questions sexuelles au moyen de la loi : tantôt par la loi civile, en fondant certains droits, tels que l'accès au mariage ou à la filiation, donc aussi à la nationalité, au travail, etc., sur l'existence d'un rapport sexuel ; tantôt par la loi pénale, par l'intermédiaire d'un élargissement, d'un alourdissement et d'une augmentation de crimes et de délits dits « sexuels », tels que le viol, la pédophilie, le harcèlement sexuel, certaines formes de pornographie, etc. C'est en partie en raison de ces nouveaux modes d'inscription de la sexualité dans le droit que l'homosexualité obtient, précisément, *droit de cité*. Certains penseront peut-être : « mais enfin, la sexualité n'est-elle pas depuis longtemps objet de l'Etat ? ». Il faut ici être précis, et, puisqu'il est question de loi, utiliser des raisonnements juridiques. Ce qui était objet de l'Etat, en France, ne s'appelait pas « sexualité », mais « mœurs ». Ce qui était protégé, c'était non pas la sexualité, mais un certain ordre familial²⁸. Désormais, c'est la sexualité « comme telle » que l'on prétend institutionnaliser. C'est au juriste de nous dire ce qu'il faut entendre par là. Et l'on verra alors que ce n'est pas n'importe quelle sexualité qui entre ainsi dans le panthéon des grandes valeurs de la cité. En prenant en compte l'ensemble de ce nouveau dispositif, il faut se demander quelle est la sexualité que la loi institue, et sur quel fondement. Je n'indiquerai ici que les conclusions que je crois pouvoir tirer des travaux de Marcela Iacub. Une lecture attentive des différentes institutions montrerait en effet que cette sexualité source de droit est une sexualité « socialement utile », c'est-à-dire qui vaut comme support d'une relation sociale, d'un lien de solidarité stable, affectif et matériel à la fois. Cette sexualité utile est une sexualité vécue comme *don de soi*. L'Etat français use donc de toute la puissance du bras armé de la loi pour promouvoir dans la société une *morale* sexuelle particulière, une manière de vivre et de pratiquer « sa sexualité », comme on dit, tantôt en accordant des bénéfices à ceux qui s'y adonnent (c'est ce que montrerait une

²⁷ **Il n'en faut que plus chaleureusement salué le courage de D. Eribon et de l'éditeur qui réédite aujourd'hui.....**

²⁸ Je suis ici la périodisation de Marcela Iacub, dans *Le crime....*

analyse de l'échelle institutionnelle instaurée par la hiérarchie du mariage et du Pacs²⁹), tantôt en punissant ou en limitant les usages différents de la sexualité, en particulier commerciaux (ainsi la prostitution, la pornographie, etc.). On ne compte plus les interventions de notre ex-ministre chargée de la répression du vice et de la promotion de la vertu en faveur d'une éducation sexuelle des masses qui leur apprendrait très vite ce qu'est la bonne sexualité, celle qui ne traite pas l'autre comme un objet, mais comme une personne que l'on reconnaît dans toute la dignité que lui confère son statut de personne au moment même où on la baise. Cette morale sexuelle ne peut s'imposer qu'en passant par un véritable *dressage* de la sexualité masculine, identifiée à une sexualité intrinsèquement violente. Autrement dit, on peut émettre l'hypothèse que, loin de chercher à se rendre neutre à l'égard de toute morale sexuelle, l'Etat français cherche à généraliser, par la force, une morale sexuelle pendant longtemps réservée aux stéréotypes féminins les plus vulgaires.

En ce sens, on peut bien dire que le commerce sexuel est autoritairement considéré par l'Etat comme le lieu de ce que Marcel Mauss appelait un « échange symbolique »³⁰. L'échange symbolique fonctionne, on le sait, par don et contre-don. Mauss veut montrer qu'il ne faut pas croire que l'obligation de donner, de recevoir et de rendre, soient des épiphénomènes sans intérêt, qui masqueraient seulement le fait qu'il s'agit là d'une forme d'économie et d'échange intéressé. Car l'intérêt de l'échange symbolique tient précisément à ce qu'il *ajoute* nécessairement à tout échange une valeur supplémentaire, qui tient à l'affirmation même d'un lien social. Un don n'est pas seulement le transfert d'une valeur, et ne se justifie pas uniquement par l'équilibre des besoins : il est l'affirmation de l'existence d'une communauté qui se réaffirme à cette occasion en se mettant en question. Aussi le don peut-il être précisément, du point de vue de sa valeur réelle, purement symbolique : c'est l'intention qui compte... C'est la raison pour laquelle l'échange des valeurs n'est pas seulement économique et dirigé par le calcul intéressé, mais aussi affectif et dirigé par des considérations d'ordre symbolique, l'obligation n'étant pas seulement imposée de l'extérieur, mais vécue de l'intérieur. Dans l'esprit de Mauss, rappeler cela, c'est rappeler à ses contemporains que le lien social ne saurait être fondé sur le rapport contractuel et économique, que l'essence du social tient au mélange à la fois moral, affectif, religieux, économique, etc. qui lie les individus les uns aux autres dans un vaste système de réciprocité et leur permet ainsi de se constituer comme personnes dans la relation elle-même. Relisez la fin de l'*Essai sur le don*, et la propagande en faveur du système mutualiste dans le contexte de développement du *solidarisme*.

Or il semble que précisément l'Etat français actuel se sente investi d'une mission : faire que l'acte sexuel ait enfin toutes les caractéristiques de ce que Marcel Mauss appelait un *fait social total*, autrement dit un rapport humain où les êtres humains auraient l'occasion, par excellence, *de faire société*... Aussi le nouveau solidarisme de l'Etat français, très soucieux du « lien social », passe-t-il très largement par la question sexuelle. L'acte sexuel peut bien être l'occasion d'un transfert de biens ou de *services sexuels*, mais ce qui importe c'est que, dans le secret des alcôves, ces services soient vécus comme de l'ordre du don et du contre-don, donc susceptibles d'attacher affectivement les personnes les uns aux autres, de souder une relation interpersonnelle, et même de permettre à chacun de se sentir convoqué et reconnu dans son identité sociale à l'occasion même dudit rapport... On comprend dès lors que la sexualité illégitime ne soit plus la sexualité extraconjugale, mais la sexualité commerciale³¹. On ne saurait séparer le service sexuel de ce qu'il *signifie* pour des personnes, pour leur

²⁹ Nous avons commencé à mener cette analyse, voir Patrice Maniglier et Marcela Iacub, « Leur République et la nôtre », dans les Actes du colloque de Bruxelles de décembre 2000 à paraître aux Presses Universitaires de la Faculté de Saint-Louis.

³⁰ Marcel Mauss, « Essai sur le don », in *Sociologie et Anthropologie*, Quadripe, PUF, Paris.

³¹ Voir de ce point de vue, le remarquable article de M. Iacub sur la prostitution, in *Le crime...*, *op. cit.*

relation, pour leur histoire. Donner, c'est être une personne particulière qui intentionnellement s'adresse, à l'occasion d'un transfert de valeur, à une autre personne identifiée. Le sujet du rapport sexuel doit donc être une personne sociale, une « personne globale » comme auraient dit Deleuze et Guattari³². Aussi le corps sexuel est-il pensé comme un corps-personne. Marcela Iacub a suggéré que la notion de « meurtre psychique » pour désigner le crime sexuel montre qu'en portant atteinte à l'« intégrité sexuelle » d'une personne, c'est bien à sa personne même que l'on porte atteinte. De même les tentatives pour assimiler la prostitution à l'esclavage, comme si, dans l'acte sexuel, c'était *soi-même* que l'on vendait, ou que l'on offrait. On comprend alors que le consentement à l'acte sexuel ne puisse être que problématique dans toutes les conditions où l'existence d'un lien interpersonnel n'est pas établie. Ainsi, la sexualité la moins intégrable dans ce processus d'institutionnalisation est celle que Allouch, d'après Duras, appelait la sexualité *Navire Night*, le sexe anonyme, le sexe impersonnel, celui qui ne fait pas lien social entre des personnes, mais qui est l'occasion d'une mise en jeu de sa propre identité³³, cette sexualité que l'on trouve décrite par Bersani, précisément à propos des modes de vie gay, comme le lieu d'une ascèse où le sujet se met à l'épreuve de la possibilité de sa disparition³⁴, cette sexualité faite, disaient Deleuze et Guattari, de pulsions partielles et de raccordement de pulsions partielles.

Mais il y a plus. On peut en effet penser que faire de la sexualité l'objet de la Loi (ce qui n'avait jamais été le cas jusqu'à présent) implique non seulement une transformation de la sexualité selon une certaine morale sexuelle, mais encore une transformation de la Loi elle-même. Il s'agit à la fois d'une transformation des fondements de la *légitimité* du pouvoir Souverain, c'est-à-dire en somme de la définition ou représentation du Souverain comme *source* de la légitimité de la contrainte légale, et d'une transformation des *modalités* de l'exercice de ce pouvoir Souverain, c'est-à-dire de la manière dont la Loi se rapporte aux comportements qu'elle prétend imposer. Il se peut que, du fait même de la nature de la souveraineté, on ne peut jamais séparer ces deux aspects, représentation du Souverain (référence) et exercice du pouvoir (procédures)³⁵. Telles sont du moins les conclusions qui semblent se dégager du travail en cours de Marcela Iacub sur l'inscription du sexe dans le droit pénal français contemporain. Son hypothèse est en effet que le crime sexuel entraîne aujourd'hui une transformation dans les sources de légitimation et les procédures par lesquelles l'Etat exerce son pouvoir, de la même manière que, jadis, des crimes tels que, à Rome, le crime de lèse-majesté ou, à l'orée des Temps Modernes en Europe, le crime de sorcellerie, avaient été l'occasion d'introduire à la fois de nouvelles procédures et de nouvelles légitimations au pouvoir d'Etat. Il s'agit là d'une hypothèse développée notamment par le juriste et historien du droit Yan Thomas à propos du crime de lèse-majesté³⁶. L'invention de cette nouvelle qualification criminelle au premier siècle de l'Empire Romain

³² Voir la description de la « sexualité oedipienne » par G. Deleuze et F. Guattari, dans *L'anti-Œdipe*, Minuit, 1973, pp. 80-89.

³³ Cf. J. Allouch, *Le sexe du maître*, Exils, 2001, p. 63-64 : « Qu'est cette sexualité *navire night* ? (...) une sexualité où l'identité de chacun est notoirement fictive (...) ». J. Allouch tente dans ce livre de montrer que le problème de la sexualité en Occident se pose à partir de cette vacillation de la maîtrise qu'elle induit.

³⁴ **Voir notamment l'article sur la sociabilité, si il est sorti ????????????????**

³⁵ Disant cela, je suis d'ailleurs une indication de Foucault lui-même, dans son article sur « la gouvernementalité », in *Dits et Ecrits*, n°239, op. cit., p.653-654, parlant de l'émergence des « arts de gouverner », ajoutait : « jamais le problème ne s'est posé avec autant d'acuité qu'à ce moment-là, il s'agissait précisément non plus, comme au XVI^e ou au XVII^e siècle, d'essayer de déduire d'une théorie de la souveraineté un art de gouverner, mais, étant donné qu'il y avait un art de gouverner qui se déployait, de voir quelle forme juridique, quelle forme institutionnelle, quel fondement de droit on allait pouvoir donner à la souveraineté qui caractérise un Etat ». Ce que cependant Foucault semble n'avoir pas vu, c'est qu'il y a des procédures propres à la souveraineté comme telle.

³⁶ Y. Thomas, « L'institution de la majesté », *Revue de synthèse*, juil-déc. 1991, n°3-4, tome CXII.

manifestait d'une part la volonté de faire de la personne de l'Empereur, désormais, la source même de l'autorité des pouvoirs publics, qui, dans la Rome de la République, se trouvait dans le Peuple. Mais d'un autre côté, Yan Thomas montrait qu'elle s'accompagnait nécessairement de la création de nouvelles procédures de pouvoir, les procédures dites en droit non plus accusatoires, mais *inquisitoires*, que les juges devaient appliquer pour les crimes de lèse-majesté, avec, notamment, la torture, l'aveu, la dénonciation anonyme, l'effacement de la différence entre esclaves et hommes libres qui, tous deux, ne pouvaient dire la vérité que sous la torture, etc. Bref, avec une nouvelle qualification criminelle, une nouvelle définition du Souverain, et une nouvelle manière pour le pouvoir public de prendre prise sur les comportements.

Ce que Marcela Iacub semble découvrir dans l'analyse du crime sexuel contemporain tel qu'il est défini par le droit français est assez similaire. En effet, en même temps que se définit une nouvelle qualification juridique, celle de crime sexuel avec tous ses apparentés, de nouvelles procédures d'exercice du pouvoir public se mettent en place, ainsi qu'une nouvelle légitimité à l'Etat, une nouvelle conception du rôle que l'Etat est censé jouer dans la vie en général. **Tel est le sens de l'exposé qu'elle a fait ici même sur la peine de soins psychiatriques. Il m'est bien entendu impossible de résumer la teneur de cet exposé ici.** Je dirai juste qu'il s'agit d'attirer l'attention sur la création d'une nouvelle peine, celle qui consiste à imposer des soins psychiatriques, qui n'est plus comme auparavant quelque chose d'alternatif à la prison, qu'il n'est plus un simple instrument disciplinaire (au sens de Foucault), mais bien une peine à part entière, qui dépend du juge et non du psychiatre, et dans laquelle les experts psychiatriques deviennent de véritables auxiliaires de la Loi. Les justifications données prétendent que la Loi peut et doit avoir une fonction de structuration psychique ou symbolique des individus. Or Marcela Iacub a suggéré que cet argumentaire n'était pas isolé, que l'Etat prétend intervenir au nom du « psychisme », de cette nouvelle valeur appelée « intégrité psychique » dans différents domaines de la vie des citoyens. A chaque fois qu'elle intervient, cette nouvelle valeur permet notamment de faire l'économie de la question de la liberté des sujets, de leur consentement. Ainsi, du fait d'une loi récemment votée en France au départ pour lutter contre les sectes, un juge peut désormais décider de décréter un individu en « état de sujétion psychique », état irréductible aux diverses formes de l'aliénation mentale que le droit reconnaissait jusqu'alors. Outre les problèmes que cette loi pose par rapport à la liberté religieuse, outre les menaces qu'elle fait peser sur des pratiques comme la psychanalyse qui se fonde directement sur la reconnaissance d'un état de sujétion mentale du sujet, cette loi permet de ne pas prendre en considération le consentement du sujet : comme si l'invocation de son état psychique ou mental permettait de court-circuiter la question de sa liberté³⁷. Comme si il fallait protéger l'intégrité psychique de l'individu même *contre lui-même*... Ce genre de nouvelles qualifications juridiques pourraient donc être l'occasion d'un déplacement à la fois dans la définition des fondements de l'exercice du pouvoir d'Etat, et dans ses modalités. Au nom de quoi l'Etat s'autorise à intervenir, et comment il le fait. Il importe peu finalement de savoir si c'est la sexualité qui, en devenant objet du pouvoir d'Etat, transforme la nature même du pouvoir d'Etat, ou si c'est le pouvoir d'Etat qui pour ainsi dire « profite » de l'engouement de nos contemporains pour la punition des « criminels sexuels » pour expérimenter de nouvelles manières de s'exercer. On peut se contenter de remarquer que la sexualité ne devient donc objet de loi qu'accompagnée de transformations qualitatives des fondements et des modalités d'exercice du pouvoir souverain.

On pourrait avoir le sentiment que, ayant suggéré que les droits conquis actuellement par les gays et les lesbiennes relèvent pour une part de ces nouvelles politiques sexuelles, je

³⁷ La production et les enjeux de cette loi sont analysés avec beaucoup de finesse par A. Esquerre, et les remarques faites ici doivent beaucoup aux conversations que j'ai eu avec lui et M. Iacub. **Voir contribution au numéro ??????????????**

ne voudrais faire en somme ici rien d'autre que de dénoncer dans le mouvement gay et lesbien contemporain une sorte de complice plus ou moins innocent. Or, je ne cherche certainement pas à m'opposer aux revendications en faveur de l'homoparentalité et du mariage gay. Tout au contraire. Je ne cherche pas non plus à dire ma nostalgie pour l'époque où les politiques sexuelles n'étaient pas des politiques d'Etat. Je cherche à diagnostiquer la situation actuelle, et à montrer que les avant-gardes sexuelles ne peuvent éviter de se trouver servir malgré elles un processus historique de transformation de l'Etat et de promotion d'une morale sexuelle douteuse, *qu'à la condition* de poser à de nouveaux frais la question du pouvoir d'Etat. Je veux dire que les raisonnements en termes abstraits d'égalité de droit et de justice (au sens des théories contemporaines de la Justice) masquent la nature singulière des transformations qualitatives du pouvoir d'Etat. Ce masquage peut avoir des conséquences désastreuses, dans la mesure où l'on ne voit pas ce qui constitue la nature de l'événement historique en quoi consiste la création de nouveaux droits ou de nouvelles qualifications juridiques. Mais, si l'on renonce à penser le droit en termes abstraits, pour le traiter comme un lieu de création politique et historique lui aussi, alors quelque chose de tout à fait remarquable et nouveau devient possible. Ce retour des politiques sexuelles à l'Etat, loin de me sembler simplement un moment malheureux, me semble au contraire à la fois donner l'occasion et imposer l'urgence d'une pensée de l'Etat nouvelle, ou, pour le dire plus directement, d'une extension de ce que j'ai appelé la politique positive à cette politique qui s'adresse à l'Etat pour lui demander des droits, pour lui imposer de faire des *lois*.

J'ai montré que cette idée d'une politique positive s'est élaborée au prix d'une mise entre parenthèses, non pas, certes, de la question de l'Etat en général, mais la question de la Souveraineté, c'est-à-dire de la loi, des ses modalités et de ses fondements. La position de Foucault, de ce point de vue, est particulièrement exemplaire. Lorsque Foucault parle de l'Etat, c'est pour parler de l'administration, de la police, d'une autre rationalité politique, qui se développerait de manière indépendante des réflexions philosophiques, théologiques et politiques sur la Souveraineté, qui viendraient seulement les seconder. Le succès d'un auteur aussi grossièrement réactionnaire que Pierre Legendre tient précisément à ce que, au moment même où Foucault pensait l'Etat en mettant la souveraineté en tutelle, Legendre tentait de montrer que la constitution de la rationalité administrative devait se comprendre dans une transformation interne à l'histoire des représentations et de pratiques de la Souveraineté, autrement dit comme une mutation *du droit* lui-même³⁸. Il comble ainsi en France le vide de réflexion sur le droit, et n'est au fond rien d'autre qu'une conséquence de l'anti-juridisme français, dont le paradigme sociologique est largement responsable³⁹. Legendre proposait une nouvelle anthropologie historique du droit ou de l'Etat, et faisait découvrir l'histoire de la souveraineté de Kantorowicz. Mais Legendre conçoit finalement cette histoire de la souveraineté à la manière dont Heidegger conçoit l'histoire de l'Etre, comme une sorte d'histoire destinale du droit occidental. Au contraire, Marcela Iacub a expliqué dans l'introduction de son livre, *Le crime était presque sexuel*, en quel sens elle tentait de proposer une conception d'esprit foucauldien de ce qui devait pourtant par nature échapper à Foucault, à savoir le droit lui-même⁴⁰. Très grossièrement, cette approche positiviste repose sur l'observation que le sens d'un texte de loi ne tient pas à lui-même, mais à sa place dans un système de règles juridiques. De ce fait, le sens de ce que l'on fait lorsque l'on demande un

³⁸ Tel était le point central de son premier ouvrage, manuel d'histoire du droit administratif au reste des plus médiocres, réédité sous le titre *Trésor historique de l'Etat en France, L'Administration classique*, Fayard, 1992.

³⁹ Voir sur l'histoire de l'anti-juridisme français, la mise au point décapante de J.-C. Milner dans *Archéologie d'un échec*, Seuil, Paris.

⁴⁰ Je dis par nature, parce que dans le fond il n'est pas nécessaire pour étudier le droit comme « régime de vérité » de faire autre chose que du droit. Autrement dit, le droit pose peut-être à l'approche foucauldienne, au fondateur de techniques de lecture qu'était Foucault, le même problème que les mathématiques.

droit, par exemple celui de se marier, dépend des autres règles qui entourent et définissent ce droit. Il faut donc prendre en compte l'ensemble des dispositifs juridiques. Dès lors, la connaissance juridique devient un instrument tactique indispensable à la nouvelle politique positive. C'est ce qui me semble particulièrement évident dans le cas des politiques sexuelles.

Aussi, loin qu'il s'agisse ici de donner des arguments contre la volonté des gays et des lesbiennes en France et ailleurs de poser désormais un certain nombre de questions par la loi, je crois pouvoir dire qu'à nouveau l'homosexualité est susceptible de remettre la politique en question, non plus cependant en découvrant un niveau de la politique qui échappait à l'Etat, mais en transformant le sens même de l'intervention de l'Etat. Le mouvement gay ne peut renoncer à interroger le sens qu'il y a aujourd'hui à faire de la sexualité une affaire d'Etat, sans être emporté malgré lui dans un processus historique dont il se peut que nous nous mordions tous les doigts d'ici quelques années. Cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas faire de la sexualité un problème politique, mais qu'on doit accepter d'aller jusqu'à une transformation non certes révolutionnaire, mais du moins radicale, des institutions elles-mêmes. Le mariage gay n'est pas simplement un droit au mariage, mais l'occasion d'une redéfinition de cette institution qu'est le mariage, de son objet, de sa vocation, de son fondement et de sa finalité. Il pourrait être aussi l'occasion d'une redéfinition volontaire et consciente de la place de l'Etat et des fondements de la Souveraineté, tout à fait différente de celle qui pourtant semble devoir aujourd'hui triompher à travers la notion d'intégrité psychique. Telle me semble être aujourd'hui une des virtualités les plus intéressantes du mouvement gay et lesbien. Le gouvernement français le sait si bien qu'il a tout fait pour éviter de lier la question gay à la transformation du droit de la famille. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'histoire même du Pacs. Il en va de même pour la parentalité : l'homoparentalité pourrait amener une redéfinition de l'ensemble des droits qui encadrent l'acte de procréer. Le mouvement gay, en assumant la radicalité de ses revendications, ferait ainsi corps avec un mouvement de *réinvention de la politique*.

Ainsi, de même, jadis, que le sexe n'était devenu un problème politique qu'à l'occasion ou au moyen d'une transformation de la nature du pouvoir, mais avait aussi pu être, de ce fait même, le lieu de nouvelles pratiques de liberté, pour parler comme Foucault, de même aujourd'hui le sexe ne devient objet de la loi qu'en accompagnant une transformation du pouvoir d'Etat, mais aussi en ouvrant à toute une conception nouvelle des *usages* politiques que l'on peut faire de la loi ou du droit. Ainsi de même que pour Foucault ce déplacement de la question politique n'était en soi ni absolument bon ni absolument mauvais, de même aujourd'hui cette transformation positive du droit peut se faire *pour le meilleur comme pour le pire*. Comme disait Deleuze, « il n'y a pas lieu de craindre ni d'espérer, mais de chercher de nouvelles armes »⁴¹. Ainsi Foucault, construisant le concept de *disciplines*, analysant le « dispositif de sexualité », ne cherchait pas à dénoncer ou à promettre, mais à proposer de nouveaux instruments tactiques et stratégiques. De même aujourd'hui l'on peut trouver dans une pensée du droit comme celle de Marcela Iacub des instruments stratégiques adéquats à cette transformation *de fait* de la politique dans laquelle l'Etat est de nouveau central et la souveraineté en question. On serait même tenter de filer l'analogie, en suggérant que de même que de nouvelles techniques politiques se construisaient alors en se faisant porter par des mouvements promouvant la sexualité comme essentiellement *à libérer*, de même aujourd'hui elles sont portées par une clameur populaire qui revendique la sexualité comme essentiellement *à protéger*. Comme si, dans les deux cas, des techniques singulières ne pouvaient se mettre en place sans définir de nouvelles *valeurs*. Autrement dit, deux siècles plus tard, nous serions en train de vivre, dans la sexualité, une transformation de *la* politique

⁴¹ *Pourparlers*, op. cit., p. 242.

équivalente à celle que Foucault prétendait découvrir à l'articulation du 18^e et du 19^e siècle.
Pour le meilleur ou pour le pire, cela, après tout, ne dépend, comme toujours, que de nous.