Document généré le 12 mai 2024 08:38

Sociologie et sociétés

Les usages de la sexualité chez Foucault
The Uses of Foucauldian Sexuality

Elspeth PROBYN

Volume 29, numéro 1, printemps 1997

Homosexualités : Enjeux scientifiques et militants

URI : https://id.erudit.org/iderudit/001596ar
DOI : https://doi.org/10.7202/001596ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)
1492-1375 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

PROBYN, E. (1997). Les usages de la sexualité chez Foucault. *Sociologie et sociétés*, *29*(1), 21–30. https://doi.org/10.7202/001596ar

Résumé de l'article

Cet article expose de façon schématique comment certains aspects de la pensée de Foucault dépassent les deux pôles qui ont défini la plupart des débats dans le champ des études gaies et lesbiennes à propos de la sexualité : Pessentia-lisme et le constructivisme social.

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 1997

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Sociologie et sociétés, vol. XXIX, n° 1, printemps 1997, p. 21-30

Les usages de la sexualité chez Foucault[1]

ELSPETH PROBYN
Traduction, Véronique Dassas

La grande question qui tenaille quiconque s'intéresse à la sexualité et au problème du genre, c'est de savoir si nous naissons avec une identité sexuelle et de genre déjà constituée si celle-ci est le résultat de différentes formes de socialisation et de conditionnement. Si, pour moi, il est clair qu'étant née femme, les significations qui se rattachent à cet état de chose et le sens que j'y accorde moi-même viennent du lieu où je vis et de ma manière d'y vivre (le type de société et l'historicité passée et présente dans lesquels je suis née), la question de savoir si je suis née lesbienne est plus délicate. Et si, pour des raisons politiques, je ne souscris pas à l'idée que les gais et les lesbiennes sont le résultat d'un *gène de l'homosexualité*[2], il est également incontestable que pour certains d'entre eux l'idée selon laquelle : « Nous sommes nés ainsi » est rassurante. De façon analogue, les féministes ont profondément remis en question l'universalité du terme femme. Encore une fois, tandis qu'à certains moments, il a été important politiquement d'affirmer une dimension collective, de parler des femmes en tant que groupe social, il est de plus en plus évident qu'en agissant ainsi, les différences entre les femmes ont été effacées, au détriment de celles qui ne sont pas Blanches.

En surface, il peut sembler moins menaçant pour la société hétérosexuelle de considérer l'homosexualité comme un fait de nature. Toutefois, cette simple affirmation appelle l'idée que nous sommes une aberration de la nature. Donc si, au niveau individuel, l'idée d'une détermination naturelle semble presque anodine, tout devient beaucoup plus problématique quand on considère le type de débat et les arguments politiques qui sous-tendent cette conception. En effet, quand nous disons que les homosexuels sont nés tels, non seulement nous ouvrons la porte à une régulation des naissances qui viserait à se débarrasser des gènes parasites (ceux qui ne permettent pas la reproduction de la race), mais nous devons aussi admettre que les gais et les lesbiennes ont toujours existé à peu près tels que nous les connaissons aujourd'hui et que dans toutes les sociétés et les cultures, l'homosexualité a à peu près le

1. Je remercie très chaleureusement Diane Breton, Line Chamberland et Gilles Houle pour l'aide qu'ils m'ont apportée dans la rédaction de cet article.

2. L'ouvrage de Simon LeVay (*The Sexual Brain*, Cambridge, Mass. : The MIT Press, 1993) a été le fer de lance d'un débat public à ce sujet bien que, en ce qui le concerne, LeVay semble ambivalent au sujet des implications politiques qu'entraînerait l'attribution de l'homosexualité à des facteurs biologiques.

même sens. De plus, nous devons aussi conclure que l'homosexualité correspond à une catégorie de personnes et non pas à un éventail de pratiques variables.

En intervenant dans le champ de la sexualité, la théorie *queer*[3] a essentiellement problématisé la catégorisation de l'identité sexuelle. Comme l'écrit Robyn Wiegman : « Il n'y a pas de façon innocente d'endosser la catégorie, ni d'innocence catégorique » (1994 : 3). Comme bien d'autres, Wiegman est influencé par les travaux de Judith Butler, et en particulier par ses arguments sur l'instabilité de toutes les catégories de l'identité — qu'elles gravitent autour du genre ou de la sexualité. Comme l'écrit Butler : « M'installer dans les termes des catégories d'identité, ce serait me retourner contre la sexualité que la catégorie prétend décrire : et cela pourrait être vrai de toute catégorie d'identité qui cherche à contrôler l'érotisme même qu'elle veut décrire et autoriser bien plus que "libérer" » (1991 : 14). Si les travaux de Butler doivent cela à Foucault et si, après la publication de son livre *Gender Trouble*, il est devenu de rigueur dans certains cercles de considérer comme restrictive toute catégorie de genre, il est salutaire de rappeler les contours des débats qui se tiennent depuis longtemps dans les milieux des féministes, des gais et des lesbiennes autour de cette question qui semble simple : « Est-ce que vous êtes nés comme ça ? » Dans cet article, je traiterai brièvement de certains problèmes reliés aux débats entre essentialisme et constructivisme social. Le dernier point de mon argumentation va au-delà de ces débats afin d'examiner la politique de la sexualité — l'usage qui est fait de la sexualité dans notre culture. En termes plus tranchants et pour paraphraser la poétesse afro-américaine June Jordon (dans Parmar, 1990 : 111), la question qui m'intéresse est : « À quoi sert votre sexualité ? » Je défendrai aussi l'idée que ni les études gaies et lesbiennes ni la théorie *queer* ne peuvent garantir que notre sexualité peut exister en vue de quelque chose, et que cependant, elles peuvent nous aider à penser à des façons créatives d'utiliser la sexualité pour ouvrir le champ des possibles.

Pour commencer avec une affirmation qui a des accents essentialistes, j'ai longtemps eu la conviction tenace qu'il n'est pas inévitable que les choses soient telles qu'elles sont. Ce sont mes lectures de Foucault qui m'ont aidée en ce sens et m'ont confortée intellectuellement dans ces positions, Foucault qui, dans ses nombreux livres, articles et interviews a toujours soutenu que ce que nous considérons comme naturel est le résultat de facteurs et de mouvements historiques particuliers. Cette conviction politique constante que l'être humain peut repenser sa destinée (qu'elle soit historique ou biologique) et que nous devons toujours lutter pour être libres a pris diverses formes chez Foucault, mais a toujours été nourrie par une curiosité intellectuelle de toutes les formes d'organisations sociales. Bien que son image soit intimidante, Foucault nous inspire un intérêt éminent pour la vie et le politique. Et, plus encore que les francophones, les chercheurs anglo-américains ont à sa suite manifesté de l'intérêt pour la sexualité et la politique. Cet intérêt pour la vie joue dans l'œuvre de Foucault le rôle d'un *modus operandi* épistémologique. Par exemple, dans une interview anonyme parue dans *Le Monde* et publiée plus tard sous le titre : *Le philosophe masqué*, il s'oppose à ce que l'on associe curiosité et futilité, en ces termes : « Le mot [curiosité], pourtant, me plaît ; il me suggère tout autre chose : il évoque le "souci" ; il évoque le soin qu'on prend de ce qui existe et pourrait exister ; un sens aiguisé du réel mais qui ne s'immobilise jamais devant lui ; une promptitude à trouver étrange et singulier ce qui nous entoure [...] une ardeur à saisir ce qui se passe et ce qui passe ; une désinvolture à l'égard des hiérarchies traditionnelles entre l'important et l'essentiel » (1994d : 108). Cette « désinvolture » a conduit Foucault à étudier ce qui a souvent été considéré comme des éléments périphériques dans l'organisation de la société ; et ce, d'une façon que ses collègues ont aussi qualifiée de périphérique et de superficielle. Par exemple, Hayden White, le célèbre historien de la culture soutient qu'« il n'y a pas de centre dans le

3. Note de la traductrice. Queer veut dire bizarre, étrange et aussi homosexuel. La *queer theory* est une école critique, dont on a essayé de traduire le nom par théorie de la déviance, mais l'expression n'ayant pas été jugée très heureuse, elle n'est que peu utilisée. On trouvera tout au long de ce texte le nom le plus employé pour désigner cette école : théorie queer.

discours de Foucault. Tout y est en surface... Le discours de Foucault est délibérément superficiel » (dans Halperin, 1995 : 11). Pourtant, à la lecture de ses analyses, on se rend compte à quel point elles sont centrales pour la conception moderne de la vie et de la vérité. C'est le cas pour la sexualité, que l'on reconnaît aujourd'hui comme un des modes par lesquels nous nous connaissons et concevons notre individualité. À la suite de Foucault, de très nombreuses études ont analysé la sexualité comme un vecteur clé du pouvoir et comme le dépositaire de la vérité — à la fois individuelle et sociétale.

Il est vraiment difficile d'envisager d'écrire sur la sexualité sans l'œuvre de Foucault. Et s'il est au centre de « l'industrie des théories sur le sexe », depuis qu'il est mort du sida en 1984, plusieurs biographes ont tenté de connaître sa vérité à travers sa propre sexualité[4]. Cette « industrie », qui n'est pas sans importance, est surtout un phénomène anglo-américain et un objet de stupéfaction pour les Français qui le commentent. Mais stupéfaction est probablement un mot trop faible pour désigner l'indignation de Didier Éribon devant *La Passion de Michel Foucault* de James Miller. En substance, Miller défend l'idée que Foucault était conduit par un désir de mort, qu'il satisfaisait par une sexualité sadomasochiste, et que c'était l'actualité de la culture *cuir* qui l'intéressait plus que le fait d'écrire sur elle. Se définissant comme un hétérosexuel sain, Miller ne peut décrire les scènes sadomasochistes qu'avec les mots des autres (il emprunte à la fois au Marquis de Sade et à un autre grand philosophe français décédé, Gilles Deleuze) : « Vos mains seront attachées par des courroies au plafond, on entourera vos bras de bandelettes que l'on serrera... pour exprimer passionnément et activement un désir agonisant de sang et de mort » (1994 : 279). Devant de tels excès, Éribon ne peut que conclure : « Il faut s'interroger sur l'étrange tradition culturelle qui rend possible l'existence de tels livres » (1994 : 23). Le livre d'ouvrage de Miller a été l'objet de nombreuses critiques d'un côté comme de l'autre de l'Atlantique (et cela non sans raison, si l'on considère son peu d'imagination : la seule analogie qu'il puisse trouver pour évoquer le sadomasochisme, c'est le plombage d'une dent). Mais qui pourrait blâmer Foucault d'avoir recherché ce milieu ? J'aurais pour ma part préféré de loin les saunas de San Francisco aux camps retranchés de la position dure sur les positions sexuelles et les partenaires adéquats. Sans généraliser outre mesure, je me souviens des années 70 comme d'une période où la politique sexuelle était passablement conservatrice et où dévier de certaines lignes de conduite n'était pas du tout toléré. Je vivais à l'époque à quelque 1500 kilomètres au nord de San Francisco (où la culture des saunas battait son plein) dans ce qui n'était encore qu'une ville très provinciale, Vancouver, où régnait la culture hippie (pas très portée sur le sauna). Globalement, le pouvoir ne posait pas problème : la distinction entre « eux » et « nous » était solidement établie.

Sans le savoir, je vivais à un moment où, dans les mouvements homosexuels plus ou moins reliés au féminisme, les débats allaient bon train sur la nature de la sexualité. Pour réfléchir aux possibilités actuelles d'une politique de la sexualité inspirée de Foucault, j'esquisserai les grandes lignes du débat sur l'essentialisme et le constructivisme social et indiquerai le rôle de certains concepts clés sur le pouvoir et la sexualité tels que Foucault les a articulés.

Comme le fait remarquer Carole Vance, les théories féministes et homosexuelles ont servi à questionner « l'idéologie dominante dans sa façon de considérer les "faits" par rapport au sexe et au genre » (1989 : 13). Elle ajoute que le besoin d'examiner ces concepts est apparu en grande partie parce que des perspectives essentialistes prédominaient dans le champ des études sur la sexualité : « La conviction que le comportement humain est "naturel", prédéterminé par la génétique, par des mécanismes biologiques ou physiologiques et, par conséquent, non sujet à changement ; ou la notion que les comportements qui montrent une quelconque similitude dans la forme sont les mêmes, qu'ils sont l'expression d'une dynamique sous-jacente, d'une tendance de l'humanité » (*ibid.* : 14). Selon les termes de Diane Richardson, tout se

4. Notamment, Didier Eribon, *Michel Foucault* (Paris, Flammarion, 1989) ; *Michel Foucault et ses contemporains* (Paris, Fayard, 1994) ; David Macey, *The Lives of Michel Foucault* (London, Hutchinson, 1994) ; David Halpering, *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography* (New York et Oxford : Oxford University Press, 1995) ; James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York, Doubleday, 1994).

joue en une « recherche constante de réponses à deux questions : "Qui est l'homosexuel ?" et "Qu'est-ce qui rend homosexuel ?". Selon ces suppositions, le terme homosexuel est utilisé pour désigner l'aspect fondamental et permanent de la personnalité d'un groupe d'individus » (1983-84 : 79). Face à de telles questions, bien des théoriciens et théoriciennes féministes, gais ou lesbiennes ont tenté d'affirmer avec force que la sexualité et le genre sont des termes historiquement marqués ; autrement dit l'idée que « par essence, la sexualité des individus est telle ou telle, est spécifique à l'histoire et à la culture » (Richardson, *ibid.*). Diana Fuss va plus loin dans le même sens en définissant le projet constructiviste comme étant « avant tout intéressé par la production et l'organisation des différences et, par conséquent, il rejette l'idée que quelque chose d'inné, essentiel ou naturel, précède le processus de la détermination humaine » (1989 : 2-3).

Si l'argumentation contre l'essentialisme a été menée en rendant compte du changement des spécificités de l'homosexualité d'un point de vue historique et social, il faut tenir compte des façons dont les individus en chair et en os vivent leur sexualité. Quand on peut démontrer qu'une très grande proportion de la population est engagée dans des pratiques homosexuelles, on renforce l'opposition aux thèses essentialistes. Il est salutaire de se rappeler que, même dans la période collet monté de la fin des années quarante, les Rapports Kinsey ont montré que la moitié seulement des mâles américains blancs étaient exclusivement hétérosexuels. Cela amena Kinsey et ses chercheurs à défendre l'idée que les individus ne devraient pas être « définis comme hétérosexuels ou homosexuels, mais comme des individus qui ont eu un certain nombre d'expériences hétérosexuelles et un certain nombre d'expériences homosexuelles » (Kinsey, Pomeroy et Martin, 1948 : 656). Jan Schippers prend tour à tour les résultats de Kinsey pour prouver encore plus sûrement que l'essentialisme est « un lit trop étroit », étant donné qu'il n'offre pas « de réponse satisfaisante à la question de savoir pourquoi certaines personnes changent d'identité sexuelle au cours de leur vie » (1989 : 143). En d'autres termes, si l'homosexualité ou l'hétérosexualité étaient effectivement les attributs d'une personne donnée, comment et pourquoi changerait-elle d'orientation sexuelle ? Si tout cela semble mettre en cause les dogmes de l'essentialisme, Schippers remarque également, à partir de sa pratique de psychothérapeute avec des homosexuels, que nombre d'entre eux ont ce qu'il appelle une approche essentialiste de leur propre homosexualité.

Ne serait-ce qu'à partir de ce que nous venons d'exposer à grands traits, on peut constater que le débat entre l'essentialisme et le constructivisme a tout ce qu'il faut pour devenir un éternel jeu de ping-pong. Si, pour certains, la question de savoir si la sexualité est innée ou construite est encore ouverte, je dirais avec d'autres que le débat a dépassé sa date de péremption ou, selon les termes de Fuss, que l'opposition entre l'essentialisme et le constructivisme « est un antagonisme largement artificiel (quoique puissant) » (1989 : 119). Et si bien des tenants du constructivisme social ont utilisé le premier tome de l'*Histoire de la sexualité* de Foucault pour défendre l'idée que l'homosexualité n'avait été conçue comme une catégorie d'individus qu'à partir du XVIIIe siècle, je me détourne du débat sur l'origine naturelle ou sociale de la sexualité pour poursuivre sur ce qui intéresse plus spécifiquement Foucault. Selon ses propres termes : « le point important sera de savoir sous quelles formes, à travers quels canaux, en se glissant le long de quels discours le pouvoir parvient jusqu'aux conduites les plus ténues et les plus individuelles, quels chemins lui permettent d'atteindre les formes rares ou à peine perceptibles du désir, comment il pénètre et contrôle le plaisir quotidien » (1976 : 20).

Dans cette citation se trouvent en substance bien des thèmes centraux de la conception foucaldienne du travail de la sexualité, aucun d'entre eux n'étant uniquement ou spécifiquement relié au débat entre essentialisme et constructivisme. En fait, le jour où on lui posa une question sur la « distinction entre prédisposition innée à l'homosexualité et conditionnement social », Foucault répondit « Je n'ai strictement rien à dire sur ce point. *No comment* » (1994a : 321). En revanche, ce qui intéresse Foucault — et dans l'ordre que j'expliquerai — ce sont les thématiques du pouvoir, du discours, du plaisir, du désir et, plus généralement, comment tous ces termes en viennent à nous constituer dans notre individualité de tous les jours, des façons disciplinaires de devenir sujets en même temps que des façons de nous discipliner nous-mêmes.

En d'autres termes, ce sont les modes clés par lesquels la société moderne exerce le pouvoir sur ses sujets, mais ils jouent également un rôle important dans la formation de la perception que nous avons de nous-mêmes en tant qu'individus. En fait, l'une des idées centrales de Foucault, c'est que le pouvoir ne se contente pas de nous tomber dessus, il imprègne notre être le plus profond. Si le fait de dire que pour Foucault le pouvoir se trouve partout est devenu un lieu commun, la citation suivante réitère ce qu'il ne cesse de défendre en analysant différentes situations : ce pouvoir « doit être analysé comme quelque chose qui circule, ou, plutôt, comme quelque chose qui ne fonctionne qu'en chaîne ; il n'est jamais localisé ici ou là, il n'est jamais entre les mains de certains, il n'est jamais approprié comme une richesse ou un bien. Le pouvoir fonctionne, le pouvoir s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer ce pouvoir » (1994h : 180). Il me semble que cette phrase (ou une autre parmi de nombreuses autres) devrait enterrer l'idée tant ressassée que la conception du pouvoir de Foucault est nébuleuse. Si cela va à l'encontre de l'opinion marxiste à l'effet que le pouvoir est détenu par les classes dominantes, cela montre également que cette classe est aussi une abstraction sociologique — bien qu'on en fasse certainement l'expérience sur les plans individuel et collectif.

Les critiques des féministes à l'effet que Foucault n'analyse pas le pouvoir du point de vue du genre sont plus immédiatement reliées au propos de cet article[5]. Comme le dit Meaghan Morris : « Si toutes les féministes sont portées à écrire des lettres d'amour à Foucault, il n'y a pas de risque qu'il leur réponde. Le travail de Foucault n'est pas le travail d'un homme galant » (1988 : 55). Cependant, comme je l'ai montré ailleurs (Probyn, 1993 ; 1996), si Foucault n'analyse pas ouvertement les relations de genre, il nous donne certainement des outils pour envisager comment le pouvoir s'exerce au travers de corps qui ont un genre et un sexe. Dans les travaux de Judith Butler (1990), cette idée est poussée plus loin pour envisager comment les catégories de genre et de sexualité sont produites par l'interprétation corporelle que nous faisons d'elles. Dans cette veine, le genre et la sexualité sont des lieux centraux de pouvoir, où les corps individuels ne sont que des instruments de la reproduction des discours dominants. Comme le fait remarquer François Éwald (1992), discipline et normalisation sont des techniques clés de l'exercice du pouvoir, des techniques spécifiques, centrées sur l'individu à la fois comme objet et comme instrument de l'exercice du pouvoir. Dans les sociétés modernes, le genre et la sexualité avec la race et l'ethnicité sont les points de convergence les plus évidents de la normalisation, de la discipline et du pouvoir.

Comme on le verra, ces techniques sont plus justement appelées discours dans l'œuvre de Foucault. Tandis que les définitions et les implications du terme discours sont très vastes, on pourrait dire, en en prenant une, que ce qui intéresse Foucault, ce sont les limites et les formes, à une époque donnée, de ce qu'il est possible de dire. Cette analyse du discours vise donc à identifier le terrain où telle chose peut être dite et où telle autre est impossible à dire : « La question posée par ce type d'analyse pourrait être formulée ainsi : quelle est l'existence spécifique qui émerge de ce qui est dit et de nulle part ailleurs ? » (dans Hannah, 1993 : 349). Si l'idée de discours peut sembler de prime abord très fugitive, elle devient rapidement immédiate quand on se rend compte que des réseaux de savoir et de pouvoir nous situent, nous organisent, nous définissent dans notre vie de tous les jours. Le terme discours réfère alors à des énoncés ou à des ensembles d'énoncés qui organisent le réel. Deleuze dit de cette conception du discours : « tout est réel, et toute réalité y est manifeste » (Deleuze, 1986 : 13). Par exemple, s'il n'y a pas de mot pour désigner autre chose que l'hétérosexualité, les actes que j'accomplis avec une autre femme sont soit rendus complètement invisibles, soit désignés comme les actes de « l'amour qui ne peut pas dire son nom ».

Même quand il est permis de faire certains énoncés, ils sont toujours étayés et contraints par d'autres énoncés. Si je peux maintenant dire « Je suis lesbienne », c'est néanmoins une

5. À mon sens, la plus soutenue de ces critiques est la démonstration de Teresa de Lauretis selon laquelle l'analyse du genre surpasse l'analyse du sexe de Foucault. À ce sujet, consulter son ouvrage *Technologies of Gender* (Bloomington, Indiana University Press, 1988).

phrase qui tire son poids d'autres énoncés et vérités. C'est sans doute un énoncé individuel, mais il présuppose des savoirs collectifs. Quand je dis cette phrase, elle a certaines implications qu'elle n'aurait peut-être pas si d'autres la prononçaient. Si, par exemple, c'est un psychiatre ou quelqu'un qui appartient au corps enseignant qui dit que je suis lesbienne, je peux me retrouver exclue du marché du travail, objet d'un « traitement » ou contrainte à le subir. Parallèlement à la manière dont les énoncés cherchent à définir les choses vraies, il y a un besoin concomitant d'analyser les façons dont ce qu'il est possible de dire règle et restreint d'autres énoncés. On doit donc considérer ce qui permet que certains énoncés puissent être faits. Pour que je puisse dire que je suis lesbienne, il y a plusieurs autres ordres d'énoncés qui doivent être en place. Ceux-ci vont des plus évidents, qui reconnaissent que ce qui s'appelle lesbienne existe vraiment, aux vérités construites dans la société sur les lesbiennes : que nous détestons toutes les hommes, que nous portons des chemises de bûcherons et que nous n'avons pas le sens de l'humour. Et l'on peut tout de suite voir que dans certaines circonstances, je pourrais ne pas vouloir émettre un tel énoncé à cause de l'effet qu'il pourrait avoir sur les autres. En ce sens, certains énoncés règlent ce que je peux dire — ce qu'il est vraiment possible de dire — et le type d'effets qu'une phrase quelconque pourra avoir.

Pour Foucault, le pouvoir s'exerce toujours par le biais du langage, ce qui rend l'analyse du discours fondamentale à la compréhension de ce qu'il appelle les relations pouvoir-savoir. Et si, de crainte que l'on puisse penser que le langage ne concerne que les mots, il est utile de se rappeler que la racine commune des termes qui saisissent le mieux la pensée de Foucault, c'est voir (pouvoir, voir, savoir). En d'autres termes, il faut faire attention, d'un point de vue critique, à ce qui passe pour allant de soi, en gardant à l'esprit que le mot évidence vient du latin *evidere*, voir. En fait, on peut dire que le fondement des systèmes du racisme, du sexisme et de l'homophobie se trouve dans le fait de voir la différence, vue à l'évidence comme une perversion de la normalité : le non blanc, le non hétérosexuel, le non féminin qui s'exprime dans des phrases courantes comme : « Êtes-vous une fille ou un garçon ? » (et après qu'on m'ait appelé « monsieur » un nombre incalculable de fois, je pense parfois que la meilleure réponse à donner serait : « Est-ce que vous, vous êtes stupide ? »). Devant de tels énoncés et au niveau méthodologique, Foucault attire notre attention sur trois critères qui règlent le fonctionnement du discours et que l'on doit garder à l'esprit quand on l'analyse : le premier concerne la formation du discours, les règles qui sous-tendent son fonctionnement ; le second regarde la formation du discours, les conditions qui doivent êtres réunies pour permettre certains objets, certains concepts, certaines théories ; et le troisième examine le rapport entre des ensembles de discours et le contexte (institutionnel, social, économique et politique) dans lesquels ils se déploient (Foucault, 1991).

Bien que le champ de la sexualité ne soit pas le seul où l'on puisse observer cette régulation et cette autorégulation du discours en action, c'est l'un des plus propices. Dans son *Histoire de la sexualité,* Foucault est convaincant quand il prétend que, loin d'être régulée par la répression, la sexualité est contrôlée par l'incitation constante à en parler, et à la revendiquer comme la grande vérité de l'être. Cette idée de Foucault est désormais confirmée quotidiennement par tout ce que l'on trouve dans les médias et à la télévision de récits et de témoignages sur toutes sortes de pratiques sexuelles. Qu'on pense aux *talk shows* où l'on peut connaître l'existence de tout un ensemble de pratiques sexuelles, aux acquis important en matière de droits civiques, à tout ce qui concerne le domaine très contesté du mariage entre personnes du même sexe (qui probablement milite plus qu'autre chose en faveur du mariage tout court), aux portraits de toutes sortes que l'on trouve partout du mode de vie des gais et des lesbiennes ; aux représentations de ce qui est supposé être l'érotisme lesbien vendu dans des films comme *As Night is Falling* ou *Claire of the Moon*... Bref, sur la scène publique, les exemples des (auto)représentations de la sexualité sont apparemment sans fin.

Dans de tels récits, on voit clairement le genre de liens dont Foucault disait qu'ils étaient mis en œuvre par la sexualité : « la corrélation d'un domaine de savoir, d'un type de normativité, [...] (avec des concepts, des théories, des disciplines diverses), un ensemble de règles (qui distinguent le permis et le défendu, le naturel et le monstrueux, le normal et le pathologique,

le décent et ce qui ne l'est pas, etc.), un mode de relation de l'individu à lui-même (par lequel il peut se reconnaître comme sujet sexuel au milieu des autres) » (1994e : 579). Donc, quand Ricki Lane, Janette Bertrand ou Oprah Winfrey parlent du « problème » du sadomasochisme lesbien, on verra ces corrélations en action (et il est intéressant de noter qu'alors que les représentations de la sexualité sont complètement éclatées, certaines d'entre elles seront qualifiées d'acceptables et d'autres d'anormales). Dans le cadre des *talk shows*, et si l'on suit de près le schéma de Foucault, concepts et théories seront apportés par un expert (plus souvent qu'autrement un sexologue ou un psychologue) ; à partir de leur discours, les définitions de ce qui est normal et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est pathologique ou acceptable, seront données ou considérées comme évidentes ; et ceux et celles qui auront été suffisamment téméraires pour être interviewés diront sûrement que c'est bien comme ça qu'ils sont, que cela les rend heureux, et qu'ils se sentent rassurés d'avoir un réseau d'amis qui font les mêmes choses. Le fait que tout cela puisse être vrai n'empêche pas que toute l'opération vise à faire un lien entre ce qu'est une activité sexuelle normale ou anormale et le témoignage de certains individus. Si une lesbienne, par le sadomasochisme, se construit une identité autour d'un ensemble de pratiques dans lesquelles elle peut trouver du plaisir, elle sera aussi utilisée comme un corps qui vient confirmer les représentations publiques et les savoirs.

Bien que nous puissions affirmer que cet exemple montre que les lesbiennes sont désormais libres de parler de leurs pratiques sexuelles différentes, il faut aussi être attentif à la manière dont les confessions et les témoignages jouent à l'intérieur de la machine de la discipline et du pouvoir. Décidément, tout ce qui encourage à se confesser, à la télévision ou ailleurs, est une part fondamentale des systèmes et des régimes modernes qui régissent la sexualité. Plus le corps est visible, plus les degrés de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas sont finement nuancés.

Cet exemple (et bien d'autres) montre comment les discours mobilisent la sexualité comme le lieu principal de la définition de ce qui est normal ou pathologique dans notre société. Il fait également apparaître comment la sexualité parvient à définir la vérité de certains corps et comment les corps sont le lieu où l'on peut voir en action les effets du pouvoir de nommer et de définir. C'est ce dont il est question lorsque Foucault parle de l'extériorité du discours et des mécanismes sociaux du pouvoir. Du confessionnal au *talk show*, dans notre société, le pouvoir s'exerce par la parole : nous confessons avec minutie. Le sexe est donc le site par excellence à partir duquel étudier la production de la vérité et la construction de la norme. À propos d'*Histoire de la sexualité*, Leo Barsani explique que Foucault montre « que le pouvoir dans notre société ne fonctionne pas principalement par la répression des pulsions sexuelles mais en produisant toute une variété de sexualités et que, par la classification, la distribution, et l'évaluation morale de ces sexualités, les sexualités des individus qui les pratiquent peuvent être approuvées, traitées, marginalisées, séquestrées, disciplinées ou normalisée » (dans Halperin, 1995 : 19-20). Bien que Bersani ait tout à fait raison de souligner qu'il s'agit là d'un point central du livre, ce n'est cependant pas le point final des interventions de Foucault dans le domaine de la sexualité en général et dans celui de l'homosexualité en particulier.

Pour conclure cet article, je veux maintenant en arriver à la question plus spécifique de savoir comment nous pouvons utiliser nos corps, nos pratiques sexuelles et nos plaisirs pour formuler une politique sexuelle qui aille au-delà de la mise en avant de nos marginalités. Si, dans la plupart des commentaires sur Foucault, on déplore qu'il ait décrit des corps impuissants à la merci des systèmes discursifs qui, eux, ont le pouvoir de nommer et de classifier, c'est peut-être que les théoriciens ont trop souvent considéré l'un ou l'autre des livres de Foucault sans tenir compte de l'ensemble. Lue isolément, son *Histoire de la sexualité* (volume 1) peut dresser le portrait de ce que l'on a appelé ses fameux « corps dociles », mais l'image est plus difficile à maintenir si l'on tient compte du fait que Foucault a aussi défendu que : « Nous devons comprendre qu'avec nos désirs, à travers eux, s'instaurent de nouvelles formes de rapports, de nouvelles formes d'amour, et de nouvelles créations. Le sexe n'est pas une fatalité, il est une possibilité d'accéder à une vie créatrice » (1994c : 735). Ici et ailleurs, Foucault articule explicitement choix et pratiques sexuelles avec les « technologies du soi », un concept qu'il a

élaboré dans les tomes deux et trois d'*Histoire de la sexualité* (1984a ; 1984b). Admettant lui-même qu'il avait peut-être accordé trop d'attention aux technologies de la domination, Foucault s'est alors penché sur les modes d'interaction entre les formes de disciplines exercées par la société et d'autres opérations que les individus accomplissent sur eux-mêmes. Il décrit ces dernières comme des « techniques : celles qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification [...] » (1994f : 171). Alors que dans *Le souci de soi*, le propos de Foucault est historique (la Grèce ancienne et ces citoyens — en d'autres termes, ni les femmes ni les esclaves), nous pouvons emprunter à son argumentation pour réfléchir à la façon dont les pratiques sexuelles contemporaines peuvent jouer à l'intérieur d'un projet éthique qui, comme le dit Foucault « renvoie toujours à un état politique et érotique actif » (1994g : 791).

Le type de politique sexuelle pour les gais et les lesbiennes qui me semble découler des grands thèmes de la pensée de Foucault concerne principalement l'encouragement des relations et des liens proposés par l'homosexualité. C'est là que, selon moi, l'apport de la théorie *queer* est le plus intéressant. Parce que, au cœur du projet théorique *queer,* on peut voir un engagement par rapport aux relations entre catégories et une volonté de transgression, entendue au sens du franchissement de frontières. Selon Eve Kosofsky Sedgwick, une des penseuses *queer* les plus astucieuses, « le mot *queer* lui-même veut dire à travers — il a une racine indo-européenne — *twerkw*, qui donne aussi le mot allemand *quer*, le latin *torquere* (tordre) et l'anglais *athwart* (en travers) ». Pour Sedgwick, *queer* est un « courant immémorial... relationnel et étrange » (1993 : xii). À partir du lyrisme de son sens étymologique, *queer* est devenu le cri de ralliement pour ceux et celles qui, dans les études gaies, attachent une attention particulière aux catégories de l'identité sexuelle, qu'elles soient fondées sur les diktats de l'essentialisme ou sur ceux du constructivisme social. Cependant, comme j'ai tenté de le montrer, il est important de rappeler la réalité empirique que ces catégories prennent en compte et propagent. À l'instar de Butler, je dirais que les usages *queer* de la sexualité doivent reconnaître le pouvoir des catégories — le pouvoir de contenir mais aussi de conforter. Quand Butler exprime sa pensée avec le plus de force, cela veut dire que « si le terme *queer* doit désigner un lieu de contestation collective, le point de départ d'une série de réflexions sur l'histoire et de visions prospectives, il doit rester ce qu'il est, dans le présent, quelque chose que l'on ne possède jamais complètement, qui est toujours et seulement redéployé, tordu, dévoyé d'un usage antérieur et employé de façon urgente et généralisée à des fins politiques » (1993 : 228).

Pour ce qui est de l'utilisation de la sexualité, cela implique que nous devions concevoir les sexualités comme des moyens de communication, les lignes de transport qui nous amènent à une autre compréhension du social — et non comme un aboutissement, comme un lieu de marginalité. Comme l'a dit Foucault : « L'homosexualité est une occasion historique de rouvrir des virtualités relationnelles et affectives, non pas tellement par les qualités intrinsèques de l'homosexuel, mais parce que la position de celui-ci "en biais", en quelque sorte, les lignes diagonales qu'il peut tracer dans le tissu social permettent de faire apparaître ces virtualités » (1994b : 166). C'est donc afin de chercher de nouvelles formes de relations « à travers l'homosexualité, établies, inventées, multipliées, modulées ? [...] d'user désormais de sa sexualité pour arriver à des multiplicités de relations » (1994b : 163).

Avec cette perspective, on a beaucoup avancé par rapport au débat entre essentialisme et constructivisme social que j'ai esquissé au début de cet article. Au lieu de se préoccuper de savoir si nous sommes oui ou non nés gais ou lesbiennes, ou si la société nous a forgés ainsi, ou même si nous sommes oui ou non *queer*, il s'agit maintenant de savoir ce que nous pouvons faire de nos corps et de nos désirs pour rendre nos relations sociales meilleures, plus équitables et plus jouissives. Comme d'autres militants qui s'occupent du sida, Simon Watney l'a fait remarquer clairement et sur le ton de l'urgence : « Les identités et les alliances ne sont pas naturelles ou inévitables, mais doivent être forgées dans l'expérience collective, en partageant certains buts et certains objectifs... au travers des différents aspects et sur les différents terrains

de la formation sociale, que ce soit le genre, le nationalisme, la religion, les problèmes de santé, le régionalisme, la race, etc. » (Watney, 1989 : 183).

Aller au-delà d'une conception essentialiste de la sexualité et considérer l'homosexualité comme relationnelle veut dire que nous sommes maintenant confrontés au besoin de conjuguer nos différences. L'homosexualité devient alors un défi par rapport à nous-mêmes et non plus seulement par rapport à la société hétérosexuelle. Selon les indications de Foucault, cela veut dire que nous ne devons pas nous contenter d'avoir plus de visibilité, nous ne pouvons pas nous reposer sur le fait que certains des aspects du mode de vie des gais et des lesbiennes sont désormais jugés acceptables (et qu'on peut en entendre parler dans *Newsweek* et à la télévision). Bien que ces représentations soient importantes, elles ne sont pas suffisantes. En fait, elles annoncent peut-être que le pouvoir est en train de changer d'intensité en se déplaçant d'un lieu (les gais et les lesbiennes de classe moyenne) à un autre (les homosexuels hommes et femmes pauvres, minoritaires, ou ceux qui ont des relations sexuelles avec des personnes du même sexe, mais qui n'assument pas l'identité homosexuelle). S'il est pour moi important de pouvoir prétendre être lesbienne, d'être capable de l'affirmer dans certains contextes où il est désormais plus sûr de le faire grâce aux luttes menées par les gais, les lesbiennes et les féministes, c'est néanmoins une identité qui n'est de quelque utilité que si l'on s'en sert pour créer des relations plus équitables. Ou, selon les termes de Foucault : « si l'identité n'est qu'un jeu, si elle n'est qu'un procédé pour favoriser des rapports, des rapports sociaux et des rapports de plaisir sexuel qui créeront de nouvelles amitiés, alors elle est utile » (1994c : 739). Si, comme il l'a espéré, c'est l'homosexualité en tant qu'amitié qui, en définitive, menace le plus l'ordre établi de la société hétérosexuelle, alors ce sont les relations que nous forgeons dans nos pratiques sexuelles qui sont importantes — et non pas le fait de savoir si nous sommes nés gai ou lesbienne ou même, au bout du compte, si nous sommes socialement construits. Si l'on va au-delà du niveau général de ces discussions, une politique sexuelle ne peut être effective que si elle étudie très concrètement certaines lignes du social ; si elle suit minutieusement les lignes du genre, des classes, de l'ethnicité et de l'âge qui produisent des corps qui peuvent s'émouvoir, s'ouvrir et se fermer aux autres.

Elspeth PROBYN
Department of Women's Studies
University of Sydney
New South Wales
2006 Australia

RÉSUMÉ

Cet article expose de façon schématique comment certains aspects de la pensée de Foucault dépassent les deux pôles qui ont défini la plupart des débats dans le champ des études gaies et lesbiennes à propos de la sexualité : l'essentialisme et le constructivisme social.

SUMMARY

This article lays out in a very basic manner the ways in which aspects of Foucault's thought extend beyond the two poles which have defined much debate within gay and lesbian studies about sexuality : essentialim versus social constructionism.

RESUMEN

Este artículo expone de forma muy elemental las maneras en las cuales ciertos aspectos del pensamiento de Foucault se extienden más allá de dos polos que definieron en gran medida el debate en los estudios gays y lesbianos acerca de la sexualidad : esencialismo versus constructivismo social.

BIBLIOGRAPHIE

ALTMAN, Dennis, Carole VANCE, Martha VICINUS et Jeffrey WEEKS (éd.) (1989), *Homosexuality, Which Homosexuality ? Essays for the International Scientific Conference on Lesbian and Gay Studies*, London, GMP Publishers.

BUTLER, Judith (1993), *Bodies that Matter*, New York et London, Routledge.
BUTLER, Judith (1991), « Imitation and Gender Subordination », *in* Diana Fuss (éd.), *Inside/Out : Lesbian Theories, Gay Theories*, New York et London, Routledge.
DELEUZE, Gilles (1986), *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit.
ERIBON, Didier (1994), *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard.
ERIBON, Didier (1989), *Michel Foucault*, Paris, Flammarion.
EVANS, David T. (1993), *Sexual Citizenship. The Material Constructions of Sexuality*, New York et London, Routledge.
EWALD, François (1992), « A Power without Exterior », *in Michel Foucault Philosopher*, trad. T.J. Armstrong, New York et London, Routledge.
FOUCAULT, Michel (1994a), « Choix sexuel, acte sexuel », *in Dits et Écrits* (tome IV), Paris, Gallimard, pp. 320-335.
FOUCAULT, Michel (1994b), « De l'amitié comme mode de vie », *in Dits et Écrits* (tome IV), Paris, Gallimard, pp. 163-167.
FOUCAULT, Michel (1994c), « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », *in Dits et Écrits* (tome IV), Paris, Gallimard, pp. 735-746.
FOUCAULT, Michel (1994d), « Le philosophe masqué », *in Dits et Écrits* (tome IV), Paris, Gallimard, pp. 104-110.
FOUCAULT, Michel (1994e), « Préface à l'*Histoire de la sexualité* », *in Dits et Écrits* (tome IV), Paris, Gallimard, pp. 578-584.
FOUCAULT, Michel (1994f), « Sexualité et solitude », *in Dits et Écrits* (tome IV), Paris, Gallimard, pp. 168-178.
FOUCAULT, Michel (1994g), « Les techniques de soi », *in Dits et Écrits* (tome IV), Paris, Gallimard, pp. 783-813.
FOUCAULT, Michel (1994h), « Cours du 14 janvier 1976 », *in Dits et Écrits* (tome III), Paris, Gallimard, pp. 175-189.
FOUCAULT, Michel (1991), « Question of Method », *in* Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (éd.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago, The University of Chicago Press.
FOUCAULT, Michel (1984a), *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
FOUCAULT, Michel (1984b), *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard.
FOUCAULT, Michel (1976), *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
FUSS, Diana (1989), « The "Risk" of Essence », *in* her *Essentially Speaking : Feminism, Nature & Difference*, London et New York, Routledge.
HALPERING, David (1995), *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*, New York et Oxford, Oxford University Press.
HANNAH, M. (1993), « Foucault on theorizing specificity », *Environment and Planning D : Society and Space*, 11.
KINSEY, A. C., W. B. POMEROY et C. E. MARTIN (1948), *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia, W.B. Saunders Company.
LeVAY, Simon (1993), *The Sexual Brain*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
MACEY, David (1994), *The Lives of Michel Foucault*, London, Hutchinson.
MILLER, James (1994), *The Passions of Michel Foucault*, New York, Doubleday.
MORRIS, Meaghan (1988), *The Pirate's Fiancée. Feminism Reading Postmodernism*, London, Verso.
PARMAR, Pratibha (1990), « Black Feminism : The Politics of Articulation », *in* Jonathan Rutherford (éd.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart.
PROBYN, Elspeth (1996), *Outside Belongings*, New York et London, Routledge.
PROBYN, Elspeth (1993), *Sexing the Self. Gendered Positions in Cultural Studies*, New York et London, Routledge.
RICHARDSON, Diane (1983/84), « The Dilemna of Essentiality in Homosexual Theory », *Journal of Homosexuality*, vol. 9, nos 2-3.
SCHIPPERS, Jan (1989), « Homosexual Identity, Essentialism and Constructionism », *in* Dennis Altman, Carole Vance, Martha Vicinus et Jeffrey Weeks (éd.), *Homosexuality, Which Homosexuality ? Essays for the International Scientific Conference on Lesbian and Gay Studies*, London, GMP Publishers.
SEDGWICK, Eve Kosofsky (1993), *Tendencies*, Durham, Duke University Press.
VANCE, Carole S. (1989), « Social Construction Theory : Problems in the History of Homosexuality », *in* Dennis Altman, Carole Vance, Martha Vicinus et Jeffrey Weeks (éd.), *Homosexuality, Which Homosexuality ? Essays for the International Scientific Conference on Lesbian and Gay Studies*, London, GMP Publishers.
WATNEY, Simon (1989), « Practices of Freedom : "Citizenship" and the Politics of Identity in the Age of AIDS », *in* Erica Carter et S. Watney (éd.), *Taking Liberties : AIDS and Cultural Politics*, London, Serpent's Tail.
WIEGMAN, Robyn (1994), « Introduction : Mapping the Lesbian Postmodern », *in* Laura Doan (éd.), *The Lesbian Postmodern*, New York, Colombia University Press.
WHITE, Hayden (1978), *Tropics of Discourse : Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, John Hopkins University Press.