



Mécanismes de la sexualité en France, bisexualité et enjeux sociétaux : l'essor d'une nouvelle révolution sexuelle

Lucie Lembrez

► **To cite this version:**

Lucie Lembrez. Mécanismes de la sexualité en France, bisexualité et enjeux sociétaux : l'essor d'une nouvelle révolution sexuelle. Philosophie. Université Sorbonne Paris Cité, 2015. Français. <NNT : 2015USPCH003>. <tel-01157714>

HAL Id: tel-01157714

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01157714>

Submitted on 28 May 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris Descartes

Ecole doctorale 180

CERLIS

Mécanismes de la sexualité en France,
bisexualité et enjeux sociétaux : l'essor
d'une nouvelle révolution sexuelle

Par Lucie Lembrez

Thèse de doctorat de Philosophie

Dirigée par Michela Marzano

Présentée et soutenue publiquement le 9 mars 2015

Devant un jury composé de :

BRUGERE Fabienne, Professeur des Universités - Philosophie (Paris 8), Rapporteur du jury

DELORY Christine, Professeur des Universités - Sciences de l'Education (Paris 13)

MARZANO Michela, Professeur des Universités - Philosophie (Paris Descartes)

PRADO Plinio, MDC-HDR - Philosophie (Paris 8), Rapporteur du jury



REMERCIEMENTS

Avant tout, je remercie chaleureusement ma directrice de thèse qui m'a accompagnée tout au long de mon doctorat dans les bons et les mauvais moments. Michela Marzano a su guider mon travail et l'aider à s'épanouir.

Ce doctorat est un *voyage* que nous avons fait ensemble.

Je remercie l'Université Paris-Descartes, son Ecole Doctorale 180 et particulièrement son secrétariat, toujours souriant. Merci également au laboratoire du CERLIS dont la visibilité permet de faire connaître notre travail.

Ce travail, justement, n'aurait jamais pu voir le jour sans que je rencontre ceux qui y ont grandement contribué, les personnes rencontrées et interrogées dans cette thèse. Merci à vous pour votre générosité, votre disponibilité et votre bonne réception de mon travail. Ces entretiens ont été des moments de plaisir.

Merci, encore, à l'ensemble de l'association *Bi'cause*. L'amitié de ceux que j'y ai rencontrés a été exceptionnelle. Leur curiosité, la chaleur de leur accueil ont eu un impact important sur mon travail.

Je ne pourrais jamais assez remercier ma famille qui m'a épaulée en restant disponible et aimante. Mes parents ont été compréhensifs, positifs et encourageants sans jamais faillir. Vous avez toujours su me reconforter et me conforter dans mon entreprise.

Je tiens spécialement à remercier mon frère qui, parfois à Paris, parfois en Asie Centrale, parfois, et le plus souvent, au Togo, n'a jamais oublié sa petite sœur. Je sais que tu es heureux que je fasse aboutir cette thèse.

Je remercie l'ensemble du Collège Georges Politzer qui m'a accueillie dans ce moment particulier. Le travail que j'ai effectué dans cet établissement m'a marquée. Surtout, je remercie son Principal pour l'opportunité qu'il m'a offerte. Sans elle, je n'aurais jamais pu terminer cette thèse.

Enfin, je remercie avec affection certaines personnes qui ont joué un rôle important dans mes années doctorales :

Merci à toi, Antoine, grâce à qui je me suis accrochée. Tu as été présent, toujours positif, attentif et bienveillant. Je ne peux que me réjouir de partager avec toi cette belle complicité.

Charlotte, je te remercie pour ta disponibilité, nos longues soirées partagées, importantes pour moi.

Ghania, toi qui as su m'offrir toute cette énergie, un immense merci. Tu m'as entourée de ton amitié précieuse.

Je ne peux pas tous vous citer, vous avez été nombreux, mais je n'oublie pas les fidèles amis qui ont été présents. Nous avons partagé des rires qui m'ont donné de la force lorsque j'en avais besoin. Un immense merci à vous tous.

De belles rencontres, de jolis moments de solidarité, beaucoup de tendresse et de bienveillance autour de moi et finalement, un beau projet qui voit enfin le jour.

Enfin, une pensée pour ceux qui ont été auprès de moi durant ce doctorat : A., M., S., L., M. ; T., F. et D., ma petite camarade du quotidien.

J'ai eu la chance d'être entourée et choyée toutes ces dernières années, un grand merci à tous.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
Partie I - Etudier la bisexualité et la naissance du discours sexuel	27
Chapitre 1 : Freud et la structure de la sexualité : d'une bisexualité innée à une bisexualité équivoque	32
1.1 La difficulté de définir la bisexualité	32
<i>La bisexualité, l'homosexualité et l'hétérosexualité</i> <i>Freud et la déconstruction du dogmatisme hétérosexuel</i> <i>L'appareil psychique freudien</i> <i>Le complexe d'Œdipe</i>	
1.2 La « bisexualité psychique »	51
<i>Désir/pulsion, masculin/féminin, bisexualité biologique/bisexualité psychique</i> <i>Freud et l'intuition d'une bisexualité innée</i> <i>La " bisexualité psychique "</i> <i>Winnicott et Freud : les fondateurs d'une dualité sexuelle psychique</i>	
1.3 La bisexualité et sa marginalité	71
<i>Normes sexuelles</i> <i>Biphobie théorique</i> <i>Le " principe d'altérité "</i> <i>Les " hors-norme "</i>	
Chapitre 2 : S'émanciper de la psychanalyse.....	90
2.1 Le corps et ses états.....	90
<i>La norme du corps</i> <i>Corps sexualisé</i> <i>Corps sexué</i> <i>Corps biologique</i> <i>Corps " surnuméraire "</i>	

2.2 <i>Gender Studies et Queer Théories</i> -----	105
---	-----

La question du genre
Les théories queer et la bisexualité
Gender Queer
Du corps comme arme politique

2.3 Vulnérabilité et invisibilité d'une bisexualité-----	122
--	-----

Particularismes de la bisexualité
La notion de visibilité
La représentativité impossible
Pratique bisexuelle, fidélité, temporalité

Partie II - La sexualité à l'épreuve de la réalité----- 133

Chapitre 1 : Terrain d'étude -----	137
------------------------------------	-----

1.1 Groupe Bi et Bi'cause-----	137
--------------------------------	-----

Histoire d'un militantisme
La difficulté de trouver un combat bisexuel unique
Faibles idéologiques
Rencontrer Bi'cause
L'utopie du militantisme
Un bilan autour de l'association

1.2 La sexualité en entretiens -----	147
--------------------------------------	-----

Méthode de travail et évolution des techniques utilisées
Quatre catégories sexuelles
Une hypothèse compromise
Stigmatisation et reconnaissance sociales

1.3 Les bisexuels et les autres-----	156
--------------------------------------	-----

Généralités et statistiques
Les hétérosexuels « ouverts »
Le doute de l'exclusivité amoureuse
La réponse des bisexuels
Hétérosexuels « stricts » et homosexuels
La catégorie des « sans étiquette »

Chapitre 2 : De l'identité à la question de la parentalité -----	178
--	-----

2.1 Autocensure et reconnaissance identitaire -----	178
---	-----

Nouvelles questions
Identité sexuelle et identité sociale
Représentation et communautarisme sexuel
Le regard des autres

2.2 Procréation et parentalité -----192

Un terrain sous surveillance
Tolérance et consentement
Du désir sexuel à la parentalité
Pouvoir et jouissance

Partie III - Une nouvelle révolution sexuelle..... 211

Chapitre 1 : Nouvelles frontières de la sexualité -----217

1.1 La force de la pulsion sexuelle -----217

Sexualité, amour et désir
Libido et tendresse
Idéalisation, identification et narcissisme
L'amour et la mort de l'individualité
Dépassement des interdits

1.2 Des sexualités pour une même quête -----236

Former un couple, devenir parents
L'homoparentalité
La « biparentalité »
Le faux débat

Chapitre 2 : La sexualité à la croisée du social et du politique ---267

2.1 Corporalité sexuelle et normes sociales-----267

Nouveaux couples, nouveaux besoins sociétaux
Corps surexposé, corps instrumentalisé
Transsexualisme et intersexualité
La mise en scène corpo-sexuelle

2.2 Mise en scène qui révolutionne la sexualité -----289

La surreprésentation du sexe
L'exemple de la pornographie
Mainmise sur l'intimité
Bisexualité, l'incarnation d'une nouvelle sexualité ?
La politisation du sexe

CONCLUSION-----319

BIBLIOGRAPHIE-----329

INTRODUCTION

Entamer un travail dont le sujet principal est la sexualité, demande à ce que nous sélectionnions une des dimensions qui se rattachent à elle, tant les dispositifs qui la soutiennent sont vastes. Nous ne pouvons considérer la sexualité comme un sujet d'étude en soi, mais plutôt choisir, parmi les multiples points de recherche qui la sous-tendent, un de ses aspects pour problématique principale.

Effectivement, la sexualité incarne à elle seule une multitude de problématiques et c'est ce qui rend toutes les réflexions qui l'entourent, la définissent et la questionnent, à la fois riches, complexes et toujours aptes à être débattues. Les recherches propres à la sexualité sont illustrées par différentes disciplines : médecine, études éthiques, mais aussi sociologie, anthropologie, philosophie et psychanalyse. Toutes traitent, chacune à sa façon, différentes facettes de la sexualité.

D'une discipline à l'autre, la sexualité dévoile de nouvelles interrogations qui se heurtent à des notions disparates les unes par rapport aux autres. Tantôt elle est un sujet médical, tantôt ce sont ses pratiques qui demandent un regard anthropologique ou sociologique. Encore, c'est cette même sexualité qui demande un avis éthique et philosophique quant à la façon de la considérer au sein d'une société, si ce n'est pas le savoir psychanalytique qui donne une nouvelle façon de concevoir sa construction et son épanouissement. Toutefois, dans cette thèse, nous allons voir que la portée de la sexualité, prise dans sa conceptualisation globale, ne s'arrête pas aux études de ces disciplines, mais va au-delà, en devenant un sujet politique essentiel quant à la reconnaissance de la place de la sexualité dans notre vie quotidienne, intime, mais aussi dans le débat public.

C'est donc à travers une étude qui mêle des questionnements philosophiques et des enquêtes de terrain que nous pouvons tenter de mieux comprendre comment la sexualité est devenue un enjeu politique au même titre que l'incarnation d'une liberté individuelle prise par chacun de nous dans la manière dont nous la pratiquons dans notre vie privée.

En devenant un moyen de nous libérer intimement, la sexualité incarne tout autant un moyen de se donner du pouvoir, ou d'en subir un. Entre libération et répression, nous ne pouvons pas nier que la société française, puisque ce sera notre terrain de recherche, est le théâtre d'un jeu de pouvoir dans lequel les débats éthiques et politiques jouent un rôle déterminant. Ainsi, la sexualité est bel et bien un instrument socio-politique privilégié

en ce qu'elle porte à la fois d'insaisissable – en tant qu'expression de notre liberté dans sa pratique intime – et de strictement déterminé – dans sa définition sociétale, entre ce qui est admis ou banni. C'est ce chemin que nous avons choisi de prendre pour questionner la sexualité et ainsi, nous sommes face à un problème qui offre à notre thèse son point de départ. Sommes-nous réellement libres de vivre notre sexualité selon nos propres critères ou, au contraire, répondons-nous en permanence à des règles strictes ? Nos choix sexuels sont-ils réellement une expression de liberté ?

Nous pouvons effectivement poser le problème de la sexualité prise comme question politique de cette façon, mais nous ne devons pas perdre de vue que notre pratique sexuelle n'est pas, dans tous les cas, un fait anodin que nous devons simplement rattacher à ce que nous *sommes*.

Plus vraisemblablement, ce que nous faisons de notre sexe, de notre sexualité, est bien un instrument grâce auquel nous représentons ce que nous sommes, notre identité intime, mais aussi notre identité sociale. L'impact de notre sexualité sur notre façon de vivre et de nous positionner socialement devient un enjeu politique en ce que nous résistons ou subissons des lois rigoureuses qui relèvent, plus que du social, du politique. A l'heure où la société française vient d'offrir à des personnes du même sexe la possibilité de se marier civilement, des interrogations sur la place sociale et politique de nos pratiques sexuelles se posent. Si nous y voyons une réelle évolution, nous remarquons peut-être également un déplacement de la frontière entre ce qui est admis dans le domaine privé et ce qui l'est socialement parlant, dans le domaine public.

Notre hypothèse suppose que la sexualité, mais aussi l'identité sexuelle de chacun, sont devenues des instruments de pouvoir. Toutefois, pour le démontrer, nous devons ouvrir notre travail sur la pratique de la sexualité la plus proche de la réalité. C'est pourquoi nous avons choisi de nous intéresser à la pratique de la bisexualité. Nous ne parlerons pas seulement de sa pratique, mais également du concept même de bisexualité parce que celle-ci demande à ce que nous nous penchions sur l'histoire des études qui ont été menées à son sujet tout autant que sur l'avis de ceux qui la pratiquent et de ceux qui se définissent comme étant bisexuels¹. Aussi, y-a-t-il une différence

¹ Nous suivrons ici les enquêtes sociologiques qui ont été faites, mais aussi ce que nous récolterons de notre travail de terrain. La bisexualité sera alors analysée principalement à partir de l'étude de la sociologue Catherine Deschamps, *Le miroir bisexuel*, paru en 2002. Par ailleurs, nous consacrons, dans cette présente introduction, une partie sur cet objet d'étude qu'est la bisexualité dans cette thèse.

importante et essentielle entre ces deux faits : la pratique sexuelle, quelle qu'en soit la nature, et la revendication de l'identité sexuelle, à partir de cette pratique.

Ici, cette différence est un point essentiel dans notre travail puisqu'il pose les bases de notre hypothèse selon laquelle nous sommes, via une pratique corporelle – c'est une des définitions possibles de la sexualité – des instruments politiques à travers la représentation et l'importance que nous offrons à notre sexualité dans notre vie sociale et quotidienne.

Encore, mais nous allons y revenir dans cette introduction, la bisexualité semble, peut-être incarner un certain symbole de libération de la sexualité par rapport aux deux autres grandes sexualités représentées en France que sont l'homosexualité et l'hétérosexualité.

Nous n'avons pas, dans cette thèse, pour ambition de faire une étude sur la bisexualité seule, c'est-à-dire sur sa pratique, sa représentation et son militantisme. Nous n'effectuons pas un travail anthropologique de la bisexualité qui induirait une étude quantitative de la bisexualité et des minorités sexuelles en France¹. Nous avons plutôt utilisé la bisexualité comme objet nous permettant de donner corps à notre hypothèse et surtout, nous permettant d'illustrer chacun de nos arguments menant à notre thèse principale. C'est donc à travers son prisme que nous avons élaboré notre travail tout en ne perdant pas de vue l'aspect atypique de la bisexualité, aspect qui nous est apparu être le révélateur de nombreux concepts importants quant aux enjeux de notre thèse.

C'est d'abord parce qu'elle n'est pas facilement représentée que la bisexualité nous pose problème par rapport à notre problématique qui s'articule autour des notions de visibilité et de discours sexuels pour une fabrication politique du sexe. Ensuite, sa conceptualisation demande une façon de traiter du sujet qui n'est évidemment pas identique à l'étude de l'hétérosexualité parce qu'elle ne répond en rien aux mêmes exigences sociales de par sa marginalité et les stigmatisations dont elle est victime.

Mais aussi, et c'est ce qui nous intéresse particulièrement dans le cas de la bisexualité, sa conceptualisation est également très différente d'une étude menée sur

¹ Nous donnerons toutefois de l'importance à ces travaux dans cette thèse, mais simplement de façon à illustrer notre travail théorique, grâce aux études de grandes figures sociologiques et psychanalytiques, telles que Catherine Deschamps, *Le miroir bisexuel*, 2002, Eric Fassin, *Le sexe politique*, 2009, *Au-delà du PaCS* (avec Daniel Borrillo), 2001, Maryse Jaspard, *Sociologie des comportements sexuels*, 2005, pour les sociologues et Jean Cournut, Susann Heenen-Wolff ou Patrick de Neuter pour les psychanalystes (*in corpus, Homosexualités et stigmatisation* sous la direction de S. Heenen-Wolff, 2010).

l'homosexualité dont l'analyse, malgré le fait qu'il s'agisse aussi d'une minorité sexuelle, ne demande pas de s'appuyer sur les mêmes arguments ni les mêmes notions. Ainsi, Catherine Deschamps affirme qu'il s'agit d'une « étrange recherche que de travailler sur une population dont la présence est mise en doute »¹ et que, pourtant, « les bisexuels existent, aux moins deux acceptions du mot l'indiquent : on parle de “ pratiques bisexuelles ” et les enquêtes sur la bisexualité montrent qu'elles sont loin d'être quantité négligeable »².

Une thèse qui prend pour objet d'étude la bisexualité est forcément dans l'obligation d'échapper à la facilité de conduire sa réflexion via l'homosexualité. Si nous partons du principe qu'elle est une sexualité à part entière, c'est-à-dire, qui répond à des critères propres et à des pratiques singulières, nous ne pouvons pas traiter son étude sans en détacher ses concepts de ceux qui n'appartiennent qu'aux études menées sur l'homosexualité.

Pour autant, nous n'abandonnerons pas totalement une réflexion sur la bisexualité à travers les problématiques qui touchent à l'homosexualité. Mais cette démarche ne perd jamais de vue, tout au long de notre travail, que l'une et l'autre sexualité sont très différentes dans leur rapport à la société, dans leur place au sein de la société et dans la démarche individuelle et collective (militantisme sexuel) des bisexuels/elles et des homosexuels/elles. Ceci dit, certains points qui leur appartiennent respectivement se rencontrent par moments ; c'est le cas, par exemple, de la question de la parentalité des couples de même sexe. C'est un des exemples sur lesquels nous avons travaillé en liant bisexualité et homosexualité dans cette thèse. La bisexualité, même singulière et originale, ne peut absolument se substituer à une conceptualisation à travers les deux sexualités qui la composent et qui en sont par là les générateurs : l'hétérosexualité et l'homosexualité. Mais elle garde toutefois sa propre théorisation et elle peut, par de nombreux autres exemples que nous utiliserons dans notre travail, se révéler parfaitement indépendante de ces deux autres sexualités la constituant. Elle est donc double : à la fois composée de deux sexualités définies et aussi indépendante de ces deux dernières.

¹ Catherine Deschamps, *Le miroir bisexuel*, Editions Balland, Paris, 2002, p. 9.

² Ibid.

Encore peu travaillée dans les études menées en sciences humaines¹, la bisexualité incarne pourtant à elle seule un point de discordance entre les lois sociales et les choix individuels, mais elle revêt également un visage des plus formatés en s'illustrant par la pratique de deux sexualités très représentées, et admise pour l'une, débattue et en pleine mutation sociale pour l'autre.

La bisexualité symbolise donc une forme de révolution de la pratique et de la définition de la sexualité dans une société qui elle-même, semble-t-il, cherche à faire évoluer l'opinion publique, mais également les bases de ses institutions pour s'adapter au mieux aux mœurs de ses membres². Notre démarche dénote une volonté de démontrer, à travers l'étude d'une sexualité atypique, justement, que sexualité et société ont un lien, si ce n'est ambigu, du moins complexe et que cette hypothèse une fois validée, nous devons encore décrire la nature de ce lien et surtout sa finalité dans un contexte conceptuel qui remet en question notre liberté individuelle.

Les nouvelles mises en normes de notre expression individuelle via la représentation du sexe que nous *portons* et encore, via la sexualité que nous *représentons*, n'expriment-elles pas, non pas vraiment une évolution positive des libertés sexuelles en France, mais plus volontiers, une mise à l'épreuve des anciennes fondations sociales en ce qui concerne la sexualité ?

Une analyse des notions clés qui nourrissent notre sujet de thèse est nécessaire afin de comprendre si nous sommes en droit d'affirmer qu'une nouvelle révolution fait suite à la révolution sexuelle qu'a connue l'Occident à partir des années 1960.

La notion de corps est la plus ancrée dans notre argumentation parce qu'elle se compose de tout ce qui nous intéresse ici : le sexe, le genre, la sexualité, la procréation et la représentation sociale. Aussi, il nous semble que le corps incarne également ce par quoi nous pouvons parler de « sexualité politique »³ puisqu'en portant les principales

¹ La bisexualité, comme affirmé plus tôt, est souvent traitée à travers la question de l'homosexualité sous les grandes problématiques qui touchent les deux sexualités, comme, par exemple, la stigmatisation sociale, ou encore, au sujet de la transmission du virus du Sida. Mais traiter la bisexualité de cette façon anéantit peut-être des questions qui pourtant lui sont propres et ne concernent pas l'homosexualité.

² Pensons aux lois françaises qui, au cours des dix dernières années, ont considérablement modifié le quotidien des couples homosexuels.

³ Nous y reviendrons plus tard, mais nous pouvons d'ores et déjà citer Judith Butler, qui, s'appuyant sur le travail de Michel Foucault, affirme la position du corps comme "surface" sur laquelle se joue des constructions politiques. Elle parle évidemment de la fabrication sociale du genre : " Si le corps ne relève pas de l' " être " mais consiste en une frontière variable, une surface dont la perméabilité est politiquement régulée, une pratique signifiante dans l'un des champs culturels de la hiérarchie de genre et de l'hétérosexualité obligatoire, quel langage nous reste-t-il alors pour appréhender cet acte corporel, le genre, qui constitue sa signification " intérieure " à sa surface ? ", in, *Trouble dans le genre*, Editions La Découverte, Paris, 2006, p. 263.

problématiques dont nous allons nous servir dans cette thèse, il devient l'instrument utile au triple pouvoir qui peut s'exercer sur la sexualité et ses pratiques : pouvoir de résistance de chaque individu pour contrer les normes sociales, pouvoir, répressif, cette fois, que la société exerce sur l'espace privé des individus et enfin, pouvoir, plus complexe à définir, de la sexualité comme discours et comme « valeur » sociale, et qui, lui, a la possibilité de s'exercer, à la fois sur les individus, mais également sur la société elle-même.

Ce triple pouvoir sera, tout au long de notre recherche, le fil conducteur par le biais duquel nous avons pu créer les fondements de notre réflexion, mais ce n'est qu'à la fin de notre thèse que nous pourrons jouer d'assez d'arguments pour le mettre en lumière.

L'importance des théories freudiennes

La sexualité est ici principalement travaillée, dans chaque partie, à partir des études psychanalytiques de Freud, études qui, dès le début du XXe siècle ont révolutionné le savoir sexuel d'un point de vue conceptuel, mais également dans sa pratique, tant leur impact s'est révélé puissant sur les sociétés occidentales.

La bisexualité est ici, dans la psychanalyse, un cas à part. Effectivement, si Freud admet que le penchant bisexuel est inné en chacun de nous¹, il affirme également que ce penchant une fois l'âge adulte atteint s'efface au profit d'une hétérosexualité, la seule pratique qui aboutit à la procréation. Si les études freudiennes nous permettent de donner l'impulsion dont notre travail a besoin, nous devons rapidement, par la suite, nous échapper de ces analyses qui restent toutefois marquées par une société qui n'est plus comparable à celle sur laquelle notre travail porte principalement.

Ainsi, les théories de Freud seront, dans cette présente thèse, un point de départ que nous nous devons dépasser à chaque fois que nous entamerons une analyse à partir de celles-ci.

¹ Freud explique que la sexualité adulte représente l'aboutissement de nombreuses métamorphoses de la libido du nourrisson, de l'enfant, du jeune individu pré-pubère, puis pubère. Parmi ces métamorphoses, ces processus nécessaires, la bisexualité est exprimée dans le simple fait que les premiers objets de désir et d'excitation sexuels se manifestent indépendamment du sexe de ces objets. La bisexualité peut être, pour aller vite, un processus originel avant que " le comportement sexuel normal se développe au cours de la maturation sous l'effet de modifications organiques et d'inhibitions psychiques ". Cf., S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Editions Gallimard, Paris, 1987, pp. 179, 180.

Alors, ces théories constitueront un guide nous amenant à sortir du contexte des prémices psychanalytiques du début du XXe siècle, pour nous concentrer sur notre société moderne tout en nous nourrissant, au départ, de leurs arguments.

Cette thèse s'appuie donc essentiellement sur le travail de Freud, mais il ne s'agit pas pour autant d'une étude portant sur la théorie sexuelle de Freud puisque le cœur de notre recherche est bien la question qui concerne la révolution sexuelle qui prendrait peut-être forme, aujourd'hui, en France. Cependant, nous ne pouvons faire l'impasse sur un travail qui a autant marqué l'histoire de la sexualité en Occident. L'analyse de Freud est donc bien la source de nombreuses réflexions qui donneront forme à l'ensemble de notre thèse.

Plusieurs éléments seront particulièrement marqués par la pensée freudienne. Il s'agit d'éléments essentiels, qui nous paraissent fondamentaux dans un travail de recherche sur la sexualité. Les deux premiers éléments sélectionnés s'attachent strictement à l'analyse de la sexualité chez Freud, les autres concernent plus volontiers l'analyse de l'individu social et de son lien avec les autres.

Evidemment, le premier élément est la construction du désir libidinal de l'enfant. C'est à partir de cette construction que nos impulsions sexuelles, qu'elles soient « névrotiques », « pathologiques » ou pas, nous fondent en tant qu'adultes à la sexualité mature, c'est-à-dire, à la sexualité aboutie qui se tourne vers autrui pour satisfaire un désir sexuel¹.

A partir de ce travail, nous allons revoir toutes les théories fondamentales de Freud, des prémices d'une jouissance sexuelle présente chez le nourrisson, jusqu'aux névroses sexuelles de l'âge adulte, en passant par le complexe œdipien.

Le second élément traité ici à partir des théories de Freud est celui qui concerne directement la bisexualité. Nous verrons que ce point est difficile à conceptualiser, et pas seulement pour Freud. Ce dernier tente toutefois de donner une explication de la bisexualité. Freud se heurte alors à des difficultés dans sa démarche, nous le verrons. Il parle de « bisexualité psychique » expliquant une libido bisexuelle. Cette théorie

¹ C'est en travaillant sur la construction infantile de la sexualité que nous pouvons affirmer, à travers les analyses de Freud, que la bisexualité est, du moins dans un premier temps, une impulsion innée chez le nouveau-né et l'enfant non encore pubère, comme nous venons de l'affirmer dans la note précédente.

s'oppose à celle de Fliess, psychanalyste contemporain de Freud, la « bisexualité biologique »¹.

Mais s'appuyer sur la psychanalyse freudienne demande à ce que nous sortions de ce qu'elle a élaboré à propos de la sexualité. C'est pour cette raison, que nous nous sommes également nourris de ce travail afin de développer d'autres arguments utiles à notre thèse.

Le travail de Freud dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, à partir de l'étude de Gustave Le Bon, est déterminant, nous semble-t-il, parce qu'il met en évidence une considération sociale, communautaire du comportement des individus regroupés dans une foule, ce qui nous a permis de mettre en parallèle cette conception de l'individualité modifiée par le communautarisme social et la possibilité de faire intervenir le pouvoir social dans le domaine intime et donc, dans les comportements sexuels de chaque individu.

Enfin, nous nous sommes également appuyés sur Freud pour étudier un des éléments les plus déterminants dans une recherche sur la sexualité et, *a fortiori*, sur le lien qui existe entre la société, ses institutions, et la sexualité des membres de cette dernière société : l'amour.

Nous verrons que cette notion est basée sur des mécanismes complexes qui font jouer la sexualité et la valeur que chacun se donne individuellement et socialement à travers ce que Freud nomme « tendresse », à opposer au seul désir sexuel.

Une nouvelle révolution sexuelle ?

Le point de départ de notre réflexion, dans cette thèse, nous l'avons vu plus tôt, est la question qui pose le problème de notre libre-arbitre en ce qui concerne nos choix individuels dans le domaine de notre sexualité. Si cette interrogation est légitime, c'est bien parce que la société française tente, à travers des discours nouveaux et des législations tout aussi neuves, de faire entendre qu'elle évolue dans le sens des libertés

¹ Freud, tentant d'expliquer les comportements bisexuels qu'il différencie des comportements homosexuels, se penche dans un premier temps sur la théorie de « bisexualité biologique », c'est-à-dire d'un hermaphrodisme plus ou moins discret influençant proportionnellement une libido alors bisexuelle. Mais cette explication ne lui convenant pas, il s'oriente vers la théorie d'une « bisexualité psychique », propre à chacun de nous. Les penchants masculins et féminins à proportions identiques dans notre appareil psychique, s'ils n'expliquent pas les comportements bisexuels, du moins, fondent la possibilité d'exprimer une bisexualité non libidinale.

sexuelles de chaque Français, y compris ceux qui pratiquent une sexualité hors de la norme hétérosexuelle.

La question de la norme sociale en termes de sexualité est alors primordiale. Il est ici impossible d'exclure une étude sur les conditions de mise en normes sociales de la sexualité, et également, par là, de la définition du hors-norme sexuel¹. S'il n'est plus à prouver que l'hétérosexualité est, non seulement la sexualité la plus répandue dans notre société, mais aussi la mieux admise, il est indéniable que les limites de la norme sont cependant en déplacement et ce qui n'était pas admis il y a un siècle encore, l'est aujourd'hui. Sommes-nous encore sous un régime socio-politique régulé par la « matrice hétérosexuelle »² de Butler ou sommes-nous en pleine évolution socio-sexuelle ?

Ces nouvelles « admissions » et ces nouvelles « normes » sexuelles ne vont pas sans écorcher certaines libertés sexuelles en même temps. Il ne s'agit pas réellement d'un paradoxe ; qui dit dans la norme, ne dit pas automatiquement libre. Au contraire, et c'est cette hypothèse que nous cherchons à démontrer : pratiquer une sexualité qui n'est ni hors-la-loi, ni hors-norme, ne veut pas dire pratiquer une sexualité libre, dans le sens où elle ne se trouve peut-être aucunement libérée de ce qui peut l'entraver. L'introduction d'une pratique sexuelle – et avec elle, d'un communautarisme sexuel, nous le verrons – dans ce qui est admis, voire encadrée dans et par la société, induit un certain contrôle exercé sur celle-ci. Cela implique que la sexualité est aussi un objet où les notions de norme et de liberté entretiennent un lien étroit.

Il s'agit donc de savoir comment une étude sur la sexualité peut s'avérer être une question de nature politique et éthique alors même qu'elle ne concerne, *a priori*, que notre domaine privé. Dès lors, notre comportement sexuel, notre identité sexuelle qui en représente l'essence et les demandes sociétales que ces deux dernières imposent d'un point de vue institutionnel, poussent tout ce qui touche à notre sexualité intime, à devenir une question que le monde politique *peut* et, peut-être, *doit*, prendre en charge.

¹ C'est ici grâce au travail de Foucault et Butler principalement, que nous argumenterons sur cette question de la norme et notamment de la norme sexuelle. Nous pourrions ensuite nous appuyer sur les recherches plus spécifiques à la sexualité, comme celle d'Anne Cadoret (à propos de l'homoparentalité), de Susann Heenen-Wolff (stigmatisation des minorités sexuelles) ou encore David le Breton (fabrication du corps vecteur de lois sociales).

² J. Butler, *Trouble dans le genre*, op.cit., p. 113.

Il est alors question de résoudre trois problèmes qui s'imposent dans ce contexte. D'abord, nous cherchons à savoir comment le corps est à considérer à la fois comme un objet dont nous disposons pour délimiter notre *être* par rapport au monde environnant et à autrui, mais aussi un instrument grâce auquel nous sommes des êtres, à la fois sexuellement, mais aussi socialement représentés. Le corps est le centre de notre premier enjeu qui interroge la question du genre, de son pouvoir social et intime, mais qui pose également le problème de la sexualité de façon double : en tant que corps qui jouit et prend du plaisir sexuellement, et aussi en tant que corps qui relie l'intime au social, le privé au public parce qu'il est un lieu d'épanouissement de la sexualité et un lieu de significations à *montrer* aux autres pour être reconnu socialement.

Le second problème que nous devons résoudre se tient dans la sexualité en elle-même et dans le fait que sa pratique devient l'essence de sa définition. En d'autres termes, il semble que pratiquer une certaine sexualité selon des critères bien définis – par qui ? C'est aussi ce que nous allons tenter de comprendre – induit de devoir user d'une certaine terminologie, elle aussi strictement définie, se rapportant à cette pratique. Ainsi, nous nous retrouvons dans l'impossibilité de parler de sexualité générale sans que ne vienne s'imposer l'existence de multiples sexualités, différentes les unes des autres et surtout, rigoureusement délimitées les unes par rapport aux autres. Ce phénomène sociétal est à la fois le symbole d'une libération des sexualités existantes par la représentation et surtout par le discours qui fait intervenir une simple question de terminologie, mais également une façon de délimiter entre elles les différentes sexualités. Nous ne pouvons nous résoudre à n'y voir que l'incarnation d'une tolérante évolution des considérations sexuelles et notamment des minorités sexuelles. Nous y voyons également une forme de mise en formatage des pratiques sexuelles qui s'en retrouvent, par là, peut-être dans l'impossibilité de sortir de ces schémas alors devenus socialement « admis ».

Le discours seul n'est pas l'unique représentant de la diversité sexuelle. Si nous mêlons ce que le corps représente et ce que le discours fait de ce corps, nous devons, pour bien comprendre les rouages de cette relation, nous pencher sur ceux qui pratiquent leur sexualité dans ces circonstances.

Nous devons effectivement mettre en lumière les limites de notre liberté sexuelle : une liberté réglementée, conditionnée par une terminologie qui détermine à elle seule la

définition de notre sexualité, n'est-elle pas avilie ?¹ De plus, quelle est la valeur de notre pratique sexuelle si nous réfléchissons sur notre identité globale et sur ce que nous voulons laisser voir de ce que nous sommes aux autres ?

Autrement dit, pratiquer une sexualité définie suffit-il à déterminer notre identité sexuelle ?

Toutes ces questions semblent apporter quelques éléments qui nous seront essentiels pour donner corps à notre hypothèse selon laquelle la sexualité est peut-être victime d'une répression. Et encore, il s'agit de savoir si cette même sexualité est également un objet de pouvoir au même titre que les discours et débats médiatiques (qui cherchent à faire naître de nouveaux droits pour les couples homosexuels), juridiques (pensons aux lois qui encadrent les questions homosexuelles), en un mot politiques. Est-ce l'opinion publique seule qui donne corps aux règles implicites concernant la sexualité et ses droits, ou est-ce un pouvoir politique qui formate cette opinion publique ? Enfin, notre corps est-il libre dans son plaisir sexuel si sa sexualité est regardée, jugée, discutée pour être déterminée avec une rigueur insidieuse ?

Si le corps est au cœur de l'ensemble de notre travail, ce n'est pas pour autant qu'il est notre objet de recherche puisqu'il n'est qu'un instrument nous permettant de mieux comprendre comment la sexualité peut peut-être incarner le bouleversement à travers lequel une révolution de notre intimité est en train de se mettre en place. Si nous parlons de révolution, c'est bien parce que tout ce qui concerne notre intimité (pratiques sexuelles, corporalité, et identité corpo-sexuelle), semble subir une forme de transcendance qui repousse la frontière qui, jusqu'alors, bornait strictement ce qui relevait du domaine privé et ce qui concernait le domaine public. Ce que nous pensons être strictement privé devient, et parfois à notre insu, une question publique, au cœur de ce qui intéresse la société, faisant même appel à un jugement plus que social, consensuel, mais bien institutionnel. Les institutions jouent aujourd'hui un rôle important qui mettrait en avant une interdépendance entre nos actions privées et nos actions publiques. La sexualité serait alors le point précis où se jouerait l'articulation entre ces deux domaines en communication permanente.

¹ Michel Foucault parle de discours abondamment tenus sur la sexualité dans le but d'en minimiser les pouvoirs : " C'est sur fond de cette incitation permanente au discours et à la vérité que viennent jouer les mécanismes propres de la méconnaissance. [...] Méconnaissances, dérobades, esquives n'ont été possibles, et n'ont pris leur effet que sur fond de cette étrange entreprise : dire la vérité du sexe. ", in, M. Foucault, *Histoire de la sexualité I*, " La volonté de savoir ", Editions Gallimard, Paris, 1976, pp. 75 et 76.

Ainsi, le corps ne nous intéresse ici que de par sa position double : à la fois individuelle et privée en ce qu'il donne vie à nos activités intimes (phénomènes physiologiques, pont entre notre psychisme et notre apparence), mais également en ce qu'il sert de miroir social, de représentation de ce que nous révélons aux autres.

Le corps ne *porte* pas seulement notre identité, notre caractère ou notre sexe, mais plus encore, il semble avoir une fonction qui va au-delà de ce qu'il offre à *voir* de nous-même. Alors, si le corps incarne le lieu dans lequel se jouent des interactions entre l'intime et le social, sa position quant à notre sexe et, plus encore, quant à notre sexualité, est importante. Le corps est l'instrument dont nous allons nous servir pour travailler sur la sexualité comme élément faisant partie intégrante d'un processus de déconstruction de la structure de notre intimité. Mais ce qui est déconstruit demande une reconstruction.

La reconstruction du lien qui existerait entre ce qui nous est privé et ce qui est public laisse apparaître certains déséquilibres et certaines résistances. Ces dernières mettent en évidence différents mécanismes de pouvoirs qui interagissent entre eux, mais surtout, qui bousculent les prétendus certitudes qui nous pensions acquises depuis les révolutions féministes. La sexualité, mais également – nous étudierons peu ce point – les représentations identitaires genrées, se retrouvent être au cœur d'une révolution, politique, mais plus globalement, sociétale, et aussi, c'est ce qui nous interpelle prioritairement, intime. Cette fusion encore embryonnaire qui souderait le politique et l'intime nous fait supposer l'existence d'une révolution importante dans la société occidentale. La sexualité, au cœur de notre intimité, devient alors la scène qui accueille les interactions dont nous parlions plus tôt. Plus encore, elle semble être au cœur des mécanismes de pouvoirs que cette fusion du privé et du public induit. Dans ces termes, nous semblons bien nous situer dans l'ère d'une révolution sexuelle où les prémices de nouvelles prises en considérations sociales et politiques de nos sexualités mènent à une nouvelle définition de la sexualité et surtout à de nouveaux enjeux quant aux questions sexuelles.

Nous en venons, par ce biais, à notre dernier problème qui s'attache au plus près de la pratique de la sexualité tout en mêlant les deux premiers enjeux que nous venons de citer comme nécessaires à la mise en place de la problématique de notre thèse. C'est maintenant que l'étude de la bisexualité nous semble appropriée parce qu'elle conjugue tous les enjeux qui s'attachent à cette thèse : elle répond à certaines problématiques tout

en amenant de nouvelles difficultés et c'est ce qui donnera du poids à nos arguments. La bisexualité est difficile à travailler parce qu'elle s'articule autour de trois éléments qui posent problème.

La bisexualité en question

D'abord, on peut considérer qu'elle est composée de deux sexualités. Le fait que sa pratique se construit, soit à partir de celle de l'hétérosexualité, soit à partir de celle de l'homosexualité, ancre la bisexualité dans une forme de sexualité double, dont les transmutations sont changeantes. Surtout, la bisexualité, ainsi déterminée à partir de deux autres sexualités définies, peut sembler être une sexualité " parasite ", c'est-à-dire, une sexualité qui se nourrit dans son concept d'éléments qui ne lui appartiennent pas strictement.

Cette première constatation mène au second élément de considération de la bisexualité : la réalité de son existence en tant que sexualité à part entière peut être remise en question. Elle peut ainsi être considérée, non pas comme une sexualité avec ses règles définies et son caractère propre, mais plutôt comme un alibi utilisé de façon temporaire pour expliquer une indécision dans la pratique de la sexualité, indécision qui navigue entre l'hétérosexualité et l'homosexualité. La bisexualité n'existerait réellement que lorsque la double pratique serait simultanée (avoir un rapport sexuel avec un homme et une femme en même temps). Si nous nous en tenons à la définition littérale de la bisexualité, ce sont bien ces deux éléments qui surgissent : sexualité double (*bi*, du latin, « double ») et sexualité pratiquée doublement (ce qui sous-entend « simultanément »). Or, peu à peu, dans notre société, la bisexualité prend de plus en plus de place en tant que sexualité à part entière, c'est-à-dire qui ne se définit pas par rapport aux deux sexualités qui la composent¹. C'est aussi dans cette démarche que nous allons donner de l'importance à la notion de temporalité dans la définition et dans la conceptualisation de la bisexualité.

¹ C'est ce que cherchent à démontrer les militants bisexuels, notamment ceux que nous avons rencontrés en rentrant en contact avec l'Association *Bi'cause*. Prouver l'existence de la bisexualité apparaît comme étant l'enjeu principal et primordial de la bisexualité en France.

Enfin, le troisième et dernier élément qui concerne la bisexualité est l'invisibilité. Catherine Deschamps parle de cette particularité dans les termes suivants :

Cette quasi-incompatibilité de la bisexualité avec la visibilité n'est pas sans renforcer un des clichés les plus prégnants attachés aux bisexuels : ils sont des invisibles, donc des "planqués", donc des traîtres. [...] Cette difficulté à croire en l'existence de la bisexualité est évidemment liée à ses casse-tête de mises en images et de mises en mots.¹

Certes, elle est difficilement représentable parce qu'elle ne s'établit pas nécessairement dans la simultanéité des pratiques, contrairement à ce qu'exprime sa définition littérale, mais ce manque de visibilité marque un tournant dans les arguments qui fondent notre démarche : les sexualités, quelle que soit la nature de leurs pratiques respectives, sont-elles, d'abord, toutes représentables, reconnaissables, et surtout, sont-elles toutes à représenter et à rendre visibles ? Dans cette thèse, ces interrogations donneront à réfléchir tout au long de notre recherche parce qu'elles remettent en question les liens qui existent entre représentation sociale de la sexualité et subordination de ces sexualités à des normes sociales, mais aussi entre liberté dans le domaine intime et pouvoir offert par le droit de regard de l'opinion publique sur ce dernier.

Ce dernier élément propre à la bisexualité est primordial pour poser les bases mêmes de notre problématique, alors que les deux autres servent à établir la connexion entre les théories sexuelles dressées par l'ensemble des sciences humaines et la réalité, à la fois sociale et intime de la pratique sexuelle.

L'objection que nous pouvons émettre face à l'hypothèse selon laquelle la bisexualité n'existe pas, c'est, justement, les stigmatisations dont elle est l'objet. La question de la biphobie est importante dans ce travail parce qu'elle démontre que la vulnérabilité de la bisexualité et des bisexuels n'a aucun point commun avec la vulnérabilité qui touche les autres minorités sexuelles. D'ailleurs Catherine Deschamps illustre cette dernière affirmation lorsqu'elle écrit, à propos de l'invisibilité de la bisexualité que « les militants se trouvent confrontés au doute qui pèse sur leur réalité. En mettant en cause le cliché de l'inexistence des bisexuels, ils n'en sont pas moins minorés par la prégnance de ce cliché. »².

¹ C. Deschamps, *Le miroir bisexuel*, op.cit., pp. 190 et 191.

² Ibid. pp. 191 et 192.

En cela, la bisexualité est une sexualité stigmatisée à part entière et de façon singulière. Mais nous verrons que d'autres particularités lui offrent, en quelque sorte, sa singularité et par là, la détachent définitivement de l'homosexualité et de l'hétérosexualité.

La bisexualité, à travers ces trois principaux éléments qui lui sont propres, est à la fois, à défendre et à travailler en tant que sexualité qui, nous allons le voir, échappe aux règles de mise en norme sociale de la sexualité ; mais aussi, tout en étant, de par la place de plus en plus grandissante qu'elle prend dans la société actuelle (médiatique, économique, etc.), elle est l'incarnation même d'une nouvelle démarche sexuelle dans la société occidentale. Le nouveau visage de la pratique et de la définition de la sexualité qu'elle incarne est le symbole par lequel nous allons tenter de démontrer qu'une révolution sexuelle commence à s'ancrer en France.

Etudes théoriques et observations de terrain

A partir de nos hypothèses de départ et des problématiques qui en découlent, nous devons utiliser une double argumentation et surtout une recherche qui s'attache à la fois à la réalité quotidienne de la pratique sexuelle, mais aussi à la réalité théorique qui entoure la pratique de la sexualité.

Pour ce faire, nous allons devoir mêler deux façons de travailler sur notre sujet. Non seulement une étude approfondie des théories dressées sur la sexualité – et les concepts-clés que nous avons choisis pour l'entourer –, sera exposée, mais aussi, nous allons nous appuyer sur un travail de terrain. Nous allons effectuer des entretiens semi-dirigés auprès de personnes volontaires qui répondront à vingt-neuf questions réparties, de façon implicite et volontairement invisible pour les personnes avec qui nous nous sommes entretenus, en trois thèmes principaux : La sexualité personnelle, intime des personnes interrogées (dans leurs pratiques comme dans leur identité genrée, sexuelle et sexuée), la façon dont celles-ci considèrent socialement la place de la sexualité (ce qui nous permettra d'introduire, en tentant de ne pas influencer ces personnes, la question de la sexualité politique et répressive ou victime de répression), et enfin, la question du lien entre parentalité, procréation et sexualités¹.

¹ Comme nous le verrons dans la deuxième partie de cette thèse, nous avons modifié notre méthodologie au cours de nos enquêtes. Effectivement, nous avons d'abord pensé laisser le choix aux personnes volontaires entre quatre grilles d'entretien différentes : l'une réservée aux hétérosexuels, une autre aux

Nous tenterons, grâce aux réponses ainsi récoltées, de savoir quel lien les personnes de notre société actuelle entretiennent avec la sexualité, mais aussi, comment ils comprennent les rouages de leurs choix sexuels. Par-là, nous vérifierons si nos hypothèses théoriques et conceptuelles sont validées par les propos rapportés par ce que nous considérons comme la « réalité sexuelle », c'est-à-dire la sexualité racontée par ceux qui la pratiquent sans, *a priori*, l'interroger ou du moins sans en connaître les conceptualisations scientifiques. Notre ambition est de confronter les analyses que nous aurons précédemment exposées à la réalité quotidienne dont nous aurons une idée grâce à notre travail de terrain. Ainsi, nous pourrons faire coïncider la théorie dépeinte selon le schéma que nous avons dressé plus tôt dans notre introduction (notamment à travers les études de Freud), et les conclusions tirées de l'analyse que nous tirerons de ce travail de terrain.

Mais nous allons voir que les réponses apportées par ces entretiens offriront bien plus qu'une confirmation de nos hypothèses. Effectivement, nous pourrons, à l'issue de ces observations, non seulement affirmer certaines réalités quant à ce que nous cherchions à comprendre du lien qui existe entre les institutions et la liberté sexuelle de chacun de nous, mais en plus, nous pourrons encore ouvrir notre champ de recherche et espérer pouvoir aboutir à notre hypothèse finale dépeignant une société qui se dérobe devant le pouvoir donné à la sexualité et aux nouvelles pratiques sexuelles qui s'épanouissent actuellement en France. Plus encore, nous verrons que ce pouvoir est enclin à se transmuter et à se décupler – comme nous l'avons expliqué plus tôt – entre répression, transcendance de cette dernière et finalement, instrument de libération.

Le travail de la sociologue Catherine Deschamps, qui, en 2002, fut une pionnière dans l'étude en sciences humaines de la bisexualité, est déterminant. De fait, son travail est particulièrement enrichissant pour notre thèse parce qu'il relate une recherche de terrain complète qui allie l'observation anthropologique à la conceptualisation sociologique. Catherine Deschamps va de la naissance de la première association

homosexuels, une troisième aux bisexuels et la dernière à celles qui ne désiraient pas appartenir à une des trois autres catégories. Les premiers entretiens obtenus ont été conservés et exploités, mais nous avons rapidement constaté que cette méthodologie réduisait la solidité de nos analyses et amoindrissait l'exploitation possible des réponses apportées par les personnes que nous interrogeons. Une cinquième grille unique à toutes les catégories sexuelles a finalement été adoptée. Seule une question concerne la catégorie sexuelle dans laquelle la personne interrogée souhaite appartenir ou non. Cette question est volontairement située à la fin de l'entretien.

française consacrée à la cause bisexuelle, à l'étude de l'impact du virus du VIH chez les personnes bisexuelles en passant par le « vivre » bisexuel en France. Mais elle offre également une théorisation percutante des questions qui nous seront chères tout au long de notre travail, celles de l'invisibilité de la bisexualité, de la fidélité (nous avons déjà cité, dans cette introduction, le travail de la sociologue sur ces sujets) et de la représentation de l'amour chez les bisexuels, ou encore, la question du genre dans son lien avec la notion bisexuelle.

Mener une enquête de terrain, tout en s'appuyant sur les théories des auteurs principaux qui ont travaillé sur notre thème de recherche nous permet d'offrir des réponses à l'ensemble de nos interrogations qui questionnent, non seulement la sexualité, mais également, la société dans son rapport avec notre corporalité. De cette association entre observation anthropologique et argumentation théorique se profile le cœur de notre travail qui consiste à savoir si, à travers la mise en interrogation de la bisexualité et de sa pratique, nous pouvons considérer que l'amour et le sexe se conjuguent toujours selon les mêmes rouages universels malgré les nombreuses évolutions sociétales et culturelles, ou si, au contraire, nous sommes dans une ère, non plus seulement de transformation des pratiques sexuelles et des penchants affectifs, mais plutôt, dans celle d'une profonde restructuration des fondements mêmes de la frontière entre l'intime et le social, le privé et le public.

Autrement dit, nous chercherons, dans cette thèse, à savoir si ce que nous pouvons nommer la « sexualité politique », est bien une réalité qui résulte d'une intrusion des institutions sociales dans notre sphère privée, ou un débordement de ce qui devrait nous appartenir exclusivement, soit de nos pratiques privées, sur le domaine de la société et de ses institutions. Sommes-nous alors les propres auteurs de cette fusion entre le domaine privé et le domaine public qui semble reconstruire les normes sociales, ou, *a contrario*, les victimes d'une intrusion sociale répressive qui forcerait les portes de notre sphère privée? Par ailleurs, sommes-nous pleinement conscients du pouvoir de la sexualité, qui, dans tous les cas, remet en question ce qui, selon nous, semblait jusqu'à maintenant acquis dans notre espace de liberté sexuelle ?

Structure de la thèse

Pour répondre à ces questions, notre première partie de thèse intitulée « Etudier la bisexualité et la naissance du discours sexuel » sera axée sur les principales théories qui ont abordé la question de la sexualité et des sexualités dans les sociétés occidentales. Elle cherchera également à comprendre comment, en faisant le choix de travailler sur la bisexualité pour tenter d'aboutir à une hypothèse qui concerne toutes les sexualités, notre sexualité se construit psychiquement afin d'être construite aussi de manière intime et sociale.

Pour ce faire, nous avons, dans notre premier chapitre, « Freud et la structure de la sexualité : d'une bisexualité innée à une bisexualité équivoque », donné une place particulière à la psychanalyse de Freud afin de poser les bases de notre recherche et de donner aux concepts portant sur la sexualité, leur berceau, avant d'aller plus loin. Ainsi, comme nous l'avons déjà développé plus tôt dans cette introduction, les théories de Freud sont, dans ce début de thèse, essentielles parce qu'elles offrent un regard qui influencera l'ensemble de notre travail jusqu'à la fin. En nous attachant sur l'ensemble des questions sexuelles chez Freud, notamment en nous attachant aux propos recueillis dans ses *Trois essais sur la théorie sexuelle*, nous avons relevé, puis, développé, dans les premiers chapitres de notre thèse, trois points fondamentaux dans la psychanalyse freudienne : le développement de la libido infantile, la composition et le fonctionnement de l'appareil psychique comme fondateur d'une forme de diversité des désirs sexuels et donc, des pratiques sexuelles, et enfin, le concept de « bisexualité psychique »¹.

Mais notre première partie ne s'est pas limitée à travailler sur Freud. D'autres psychanalystes y ont pris place. Nous ne pouvons faire l'impasse sur la dualité psychique également présente chez Winnicott², ni sur le principe d'altérité longuement discuté par la psychanalyse contemporaine.

Le deuxième chapitre de cette première partie de thèse, « S'émanciper de la psychanalyse », offrira une place de choix à la question du corps et à sa place socialement parlant. Nous reviendrons ensuite sur la bisexualité et sur sa définition

¹ Cf., notes précédentes dans cette introduction dans la partie consacrée au travail que nous effectuerons sur Freud.

² Nous travaillerons cette question à travers l'étude de Donald W. Winnicott, *L'enfant et sa famille*, mais également à travers le travail sur Winnicott de la psychanalyste Elyse Michon.

commune¹, mais aussi sur sa vulnérabilité et sa marginalité. Par-là, nous avons cherché à introduire ce qui va nourrir notre travail plus tard, les notions de normes, de corporalité et de sexualité et leurs liens avec la société. De cette façon, nous terminerons cette partie en exposant les théories principales des études sur le genre et introduirons ainsi la nouvelle possibilité de poser la question de l'existence d'une sexualité politique.

La seconde partie de notre thèse, « La sexualité à l'épreuve de la réalité », sera consacrée à l'analyse des données que nous avons récoltées grâce aux entretiens effectués, mais pas seulement, puisque notre travail de terrain ne s'est pas exclusivement centré sur nos entretiens, mais également sur la rencontre avec l'association *Bi'cause*, première association française consacrée à la représentation et à la question bisexuelles, ainsi qu'à notre observation de plusieurs activités menées par la fondation Inter-LGBT.

Dans cette partie de la thèse, nous soulèverons essentiellement l'interrogation qui tourne autour du glissement de la frontière séparant le domaine privé et le domaine public. Pour cela, nous articulerons notre analyse des observations de terrain autour de trois questions principales : la catégorisation sexuelle (dans laquelle, nous le verrons, les personnes interrogées s'incluent d'elles-mêmes) servant la définition et la représentation sociales de l'identité sexuelle (c'est ici notre seconde question) et enfin, le caractère institutionnel de notre sexualité, de sa pratique à sa définition, en passant par son déterminisme procréatif.

C'est, à la fois, à travers les propos recueillis dans nos entretiens, mais aussi, par le biais de la façon dont nous avons structuré la grille d'entretien en différentes catégories que nous avons pu élaborer notre réflexion basée sur le postulat selon lequel il y a bien un lien entre l'activité sexuelle, le regard porté sur elle, sa définition-même et la société.

Plus encore, nous aurons l'occasion de découvrir, à partir des avis livrés par la population française, que la sexualité entretient un lien des plus ambigus avec les normes sociales et surtout avec les institutions en place et encore, que la notion de liberté est bel et bien une certitude pour beaucoup d'entre nous malgré des paradoxes flagrants dans les réponses de certaines personnes interrogées². Là encore, ce sont

¹ Nous aurons travaillé notamment sur l'enquête menée dans les années 50 par l'Américain Alfred Kinsey (in A.C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy et Clyde E. Martin, *Sexual Behavior in the Human Male* et *Sexual Behavior in the Human Female* (1948 et 1953)).

² Nous verrons effectivement qu'alors que certaines réponses révèlent une véritable certitude quant à la liberté de choix de leurs activités sexuelles, beaucoup de personnes semblent regretter un regard intrusif

principalement les questions qui concernent directement la bisexualité qui nous ont offert le plus de réponses permettant d'affirmer ces derniers propos.

Le premier chapitre, « Terrain d'étude », cherche à poser les éléments de bases de cette partie empirique afin d'aller ensuite plus loin. Nous présenterons l'association *Bi'cause*, que nous avons rencontrée, la méthodologie que nous avons suivie pour mener à bien nos entrevues, et enfin, la place de la bisexualité dans les discussions que nous avons animées auprès des personnes interrogées.

Nous terminerons cette deuxième partie de thèse sur une interrogation dont les éléments de réponses seront déterminants pour la suite de notre travail.

Nous tenterons d'aborder la question de la parentalité, à la fois avec les personnes que nous avons rencontrées, mais également en nous attachant à ce que nous avons travaillé dans la première partie de cette thèse.

Le second chapitre de cette partie, « De l'identité à la question de la parentalité », démontrera que la question de l'identité sexuelle est intimement liée à une reconnaissance sociale et institutionnelle. Aussi, le thème de la procréation est à la fois au cœur du débat social, c'est-à-dire consensuel, mais également au centre d'un paradoxe que nous tenterons de mettre en lumière à la fin de la seconde partie de thèse puisqu'il sera essentiel pour faire avancer notre réflexion dans la dernière partie.

Effectivement, il nous restera alors à déterminer la nature du lien qui unit un des éléments fondamentaux de notre sphère privée, censé par-là être invisible, la sexualité, à l'espace où tout est public, collectif et ainsi sur-représenté, la société.

Notre troisième et dernière partie de thèse, « Une nouvelle révolution sexuelle », prend pour point de départ cette présente interrogation. Elle cherchera ainsi à répondre à l'ensemble des questions que nous aurons soulevées plus tôt dans notre thèse, tout en tentant d'imposer sa théorie principale : la présence d'un pouvoir qui serait politique, sexuel, répressif et libérateur, tout à la fois, ce qui est un processus que Foucault décrit comme « une conception qui commande aussi bien la thématique de la répression que la théorie de la loi constitutive du désir. ». Il ajoutera : « Vous êtes toujours déjà piégés. »¹.

de la part des institutions françaises, mais également de l'ensemble de leur environnement (familles, amis, employeurs, etc.).

¹ M. Foucault, *Histoire de la sexualité I*, « La volonté de savoir », op.cit., p. 109.

Mais pour aboutir à cette hypothèse, nous devons d'abord revenir sur certains points, notamment psychanalytiques, avant d'utiliser toutes les données que nous avons récoltées dans les deux précédentes parties.

Le premier chapitre de cette partie, « Nouvelles frontières de la sexualité » revient sur des thèmes abordés dans la première partie de thèse, comme celui de la naissance du désir sexuel, pour aller plus loin puisqu'elle pourra alors s'appuyer sur ce que l'étude de terrain nous a offert.

Ainsi, nous avons d'abord étudié la notion d'amour. Celle-ci semble être le tremplin permettant de revenir sur les questions de sexualité et d'intégration de la sexualité dans les institutions sociales. Le sentiment affectif qui encadre la sexualité – ou qui en découle – paraît être le pont qui relie l'intimité et l'individualité singulière de chacun à sa sexualité qui s'avère être, à ce stade de notre travail, de nature double, à la fois sociale, publique, et intime, privée. L'existence du sentiment amoureux chez Freud¹ est, dans cette partie de thèse, aisément analysée à côté de celle décrite par Schopenhauer² qui, tous deux, déterminent l'amour comme étant indépendant du désir sexuel, du moins à ses débuts.

Cette première phase de notre troisième partie de thèse nous permettra de nous pencher sur la question du couple et de sa capacité à créer, non seulement un duo, mais aussi un nouvel être. C'est ce que nous avons appelé la quête du duo *pro-créateur*, qui concerne tous les couples, quelle que soit la définition de leur sexualité. La question de la parentalité et un retour sur le principe d'altérité seront ici nécessaires à travers, notamment le travail d'Irène Théry, d'Anne Cadoret et d'Eric Fassin. Homoparentalité, mais également *biparentalité* (foyer avec un ou des enfants dont l'un ou les deux parents sont concernés par la bisexualité) sont au cœur de la fusion qui existerait peut-être entre le domaine public et le domaine privé (*a fortiori* actuellement en France où les débats à ce sujet foisonnent).

Cette mise en norme institutionnelle que nécessitent ces questions en rapport avec la parentalité – c'est l'exemple que nous avons pensé être le plus parlant – demande à ce que nous revenions sur une étude précise des normes portées par le corps alors au centre de notre recherche en tant que dernier pont entre la nature et la culture.

¹ Un retour sur la psychanalyse freudienne nous paraît ici important. Il permet de lier les études psychanalytiques menées en première partie de thèse et notre travail de terrain pour faire aboutir notre thèse finale dans cette dernière partie.

² Arthur Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour*, Editions 10/18, Paris, 1964.

C'est à partir d'une théorie de la corporalité sexuelle construite sur une norme sociale que nous allons aborder la question du corps naturel (ses fonctions, son organisation, etc...) à opposer au corps socialisé (instrumentalisation et exposition corporelle comme valeur sociale, transformations de celui-ci, etc...). Ces modifications du corps social réinterrogent en effet les normes qu'elles créent tout en les subissant, l'identité de chacun passant par cette apparence corporelle qui se fabrique pour que ce corps soit "à notre image", selon l'expression, et cette image se conforme aux normes instituées ou s'en détourne subversivement. Ici, la question du corps comme instrument servant notre théorie, tel que nous l'avons décrit plus tôt dans cette introduction, prend forme de façon marquante. Le corps et ses agissements physiologiques est le lieu qui, malgré lui, devient essentiel quant à l'étude de la question d'une nouvelle structure sociale de la sexualité.

La dernière phase de notre troisième partie de thèse est construite à partir de ce retour sur le lien qui existe entre la corporalité, la sexualité et ce souci sociétal dont ils font l'objet.

Il s'agit ici de reprendre les notions fondamentales étudiées plus tôt dans notre travail et de les confronter à ce que nous avons tenté d'avancer jusque-là. La corporalité comme révélatrice d'une fusion entre l'intimité de chacun et la représentativité sociale du sujet, l'étude des comportements sexuels des Français que nous avons rencontrés lors de notre étude de terrain, mais également le travail effectué à propos de la construction psychique des individus sont autant de questions que nous avons exploitées dans les deux premières parties de thèse. La troisième et dernière partie se doit de reprendre nos premières affirmations et de les confronter à notre hypothèse qui cherche à démontrer que les nouvelles structures socio-sexuelles, non seulement, ne sont peut-être pas en passe de nous libérer sexuellement, mais qu'en plus, elles semblent incarner une restructuration du rapport entre intime et public. Cette nouvelle structure donne un nouveau visage à ce que nous pensons relever du privé et, distinctement, du public.

Les nouvelles structures sexuelles que nous allons exposer tout au long de ce travail mettront en évidence la présence d'une triple pouvoir qui attache à la fois, le corps, la sexualité et les institutions entre eux.

C'est ce que le deuxième et dernier chapitre de notre troisième partie de thèse, « La sexualité à la croisée du social et du politique » va tenter d'exposer. La mise en normes du corps sexué et sexualisé par la société, ainsi que la fabrication de cette sexualité

représentée, analysée et discutée semblent révolutionner la sexualité, à la fois dans sa conceptualisation, mais également dans sa réalité sociale.

Cette présente thèse nous indiquera comment une volonté de libérer la sexualité dans notre société française, a fait apparaître le besoin de reconstruire les fondements des institutions qui sous-tendent cette libération. Mais, comme toute reconstruction, cette révolution nécessaire, semble-t-il, induit une démolition préalable. Peut-être que cette libération entendra également, nous réprimer dans notre façon de gérer notre libre-arbitre sexuel. Mais surtout, sommes-nous conscients qu'un mécanisme, dont les rouages sont gérés par des pouvoirs puissants, est peut-être en train de se construire dans notre sphère privée ? La pratique d'une sexualité atypique – la bisexualité - est-elle une forme de libération ou, indistinctement la révélation du fait qu'aucune sexualité n'apparaît libre aujourd'hui ?

Aussi, Foucault avait-il raison de remettre en question l'hypothèse selon laquelle l'existence d'une répression politique empêche notre libération sexuelle¹ ?

¹ M. Foucault remet en question un pouvoir répressif extérieur au fonctionnement de la sexualité, mais confirme un pouvoir interne aux mécanismes de cette dernière : “ Tenir un discours où se joignent l'ardeur du savoir, la volonté de changer la loi et le jardin espéré des délices – voilà qui soutient sans doute chez nous l'acharnement à parler du sexe en termes de répression. ”, in, *Histoire de la sexualité*, “ la volonté de savoir ”, op.cit., p.14.

PARTIE I

Etudier la bisexualité et la naissance du
discours sexuel

Dans cette première partie de thèse, il s'agit de mettre en place les éléments fondamentaux qui s'avèreront, par la suite, essentiels à l'ensemble de notre travail.

Elle se compose de deux chapitres en correspondance avec ce que nous souhaitons faire ressortir dans ce début de thèse : l'opposition entre les discours tenus sur la sexualité en général et la bisexualité plus spécifiquement, d'un point de vue psychanalytique, et les travaux menés de façon plus générale sur les pratiques sexuelles occidentales. Les deux éléments clés se cachant dans l'opposition qui existerait entre le discours sexuel et la réalité des pratiques sexuelles.

Ainsi, si le premier chapitre s'attarde sur la question de la conceptualisation bisexuelle, la seconde partie est plus volontiers orientée vers les questions du corps et de la représentation de la bisexualité. Dans les deux cas, il s'agit prioritairement de poser les bases de ce qui a été affirmé à propos de la sexualité, du corps, puis de la bisexualité. Progressivement, nous allons découvrir que travailler sur la question d'une sexualité dont la nature serait politique demande à ce que nous étudions au préalable les différentes études faites au sujet de la sexualité, puis, peu à peu, de la sexualité comme question sociale et institutionnelle.

Dans cette logique, nous avons d'abord, dans le premier chapitre, abordé la question de la difficulté de définir la bisexualité dans un contexte où la sexualité, elle-même, pose problème dans sa conceptualisation. Nous ne pouvons donc faire l'impasse sur les études freudiennes qui, dans ce début de thèse, prennent une place prépondérante. Ce chapitre, « Freud et la structure de la sexualité : d'une bisexualité innée à une bisexualité équivoque » se compose de trois sous-parties, chacune correspondant à tout ce qui compose la construction de la sexualité psychique, de la sexualité infantile à la sexualité adulte dans la pensée freudienne. Nous tenterons alors de comprendre comment la sexualité psychique se construit afin de savoir à quel titre nous pouvons parler de bisexualité. Qu'est-elle dans la pensée freudienne ? L'a-t-il réellement travaillée, définie et si oui, comment l'explique-t-il ?

C'est ce que nous allons tenter de découvrir dans les deux sous-parties qui suivent dans ce chapitre. Nous aborderons alors la question du concept de bisexualité psychique qui, chez Freud, s'oppose à la bisexualité biologique, cette dernière n'étant, d'après le psychanalyste, pas recevable. Si la bisexualité est alors montrée comme une sexualité innée pour chacun de nous, Freud, nous le verrons, va plus loin, ce qui, dans la dernière phase de ce premier chapitre, nous permettra de mettre en exergue les différentes particularités de la bisexualité, toujours dans sa conceptualisation. Nous devons alors

beaucoup au travail de Catherine Deschamps, dont l'étude sociologique de la bisexualité, nous donnera les premiers éléments de réponses nécessaires à l'ensemble de notre problématique de thèse. Nous pourrions alors parler de « marginalité » de la bisexualité.

C'est cette fin de premier chapitre qui nous permet alors d'aller plus loin et de nous pencher sur les questions plus sociales de la sexualité et de la bisexualité en particulier.

Le second chapitre de cette première partie de thèse est consacré à une étude plus orientée des pratiques sexuelles. Nous parlons alors d'étude « orientée » parce qu'elle ouvre son analyse sur l'aspect sociologique et politique de la sexualité et de la sexualisation, d'où son intitulé : « S'émanciper de la psychanalyse ».

A son tour composé de trois sous-parties, ce chapitre marque le point de scission que nous souhaitons souligner entre le discours sexuel et la réalité sociale de la sexualité, entre la sexualité scientifiquement étudiée et la sexualité politiquement et socialement analysée. Nous aborderons d'abord ce chapitre par une étude socio-éthique de la question du corps et de la corporalité comme vecteur d'une analyse plus aboutie de la sexualité et de toutes les questions qui l'encadrent. Nous allons voir que le corps, dans cette partie comme tout au long de notre thèse – nous l'avons expliqué dans notre introduction générale – reste le point de jonction entre ce que nous appellerons la sexualité sociale et la sexualité intime. Une étude sur la mise en normes du corps et de ce qu'il représente sexuellement parlant (aussi bien d'un point de vue genré que d'un point de vue sexuel) sera notre point de départ nous menant à une reconnaissance sociale de notre identité corporelle.

Ce sera à partir de cette notion identitaire sexuelle et sexualisée que nous en arriverons à travailler sur les questions du genre, même si nous nous limiterons alors volontairement à une étude superficielle des Gender Studies, celle-ci nous ouvrant uniquement, dans notre travail, la porte de la politisation de tout ce qui touche au corps sexualisé.

Le dernier axe de ce deuxième chapitre refermera cette première partie de thèse sur des notions qui ne concernent strictement que la bisexualité. Nous nous pencherons notamment sur sa représentativité difficile. Son invisibilité lui offre sa particularité, particularité qui nous permet de faire le lien entre les connaissances théoriques du début de cette partie de thèse et les questions de représentations sociales de la sexualité étudiées plus tôt, via l'exposition corporelle.

La première partie de notre travail est donc une façon de confronter les études sexuelles, mais également de genre qui ont été faites depuis les prémices de la psychanalyse à nos

interrogations initiales. Prenant pour base de notre problématique la question de la bisexualité, nous pouvons nous demander si un travail portant sur la sexualité, quel que soit son axe de réflexion, n'est pas avant tout un travail sur la fabrication des normes sociales par les discours qui sont tenus sur elle.

Le corps, les discours tenus à son propos, notamment dans son domaine sexuel, n'est-il pas principalement ce par quoi nous nous devons de commencer un travail sur la question de la libération de la sexualité ?

Nous chercherons ici à connaître ce qui est dit sur la construction de notre sexualité, mais aussi sur la façon dont nous pouvons comprendre, voire définir la bisexualité, pour ensuite, dans un second temps, nous pencher sur la manière dont cette analyse peut faire de la question sexuelle, une question socio-politique qui va bien au-delà d'une étude de la psychanalyse freudienne.

Chapitre 1 : Freud et la structure de la sexualité : d'une bisexualité innée à une bisexualité équivoque

1.1 La difficulté de définir la bisexualité

La bisexualité, l'homosexualité et l'hétérosexualité

Nous ne pouvons entamer une étude sur la sexualité, et notamment sur une sexualité encore peu étudiée et souvent réduite à la définition des deux autres qui la constituent, la bisexualité, sans au préalable nous donner une première compréhension générale des mécanismes du désir, du plaisir et de notre quête de jouissance sexuelle, et aussi de la nature de l'objet de désir. Si nous nous donnons cette ligne de conduite, c'est bien parce qu'il ne suffit pas d'admettre comme postulat que le désir est une simple pulsion qui nous pousse vers un objet susceptible de nous apporter satisfaction. Le désir et les mécanismes souterrains de la sexualité qui s'y rattachent, ne sont pas si schématiques, mais exigent bien des éclaircissements. Si le postulat de base était celui-ci, nous ferions face à des objections fondées, objections qui mettraient en lumière des mystères que nous ne pourrions soulever qu'à l'aide d'une étude minutieuse de la base même de toutes les formes d'analyses de la sexualité, de ses fondements à ses manifestations, en passant par ses transformations internes à chaque individu.

Quels sont les caractères de notre sexualité et pourquoi y-a-t-il non pas un seul et unique comportement sexuel mais bien plusieurs ? Devons-nous parler alors de choix sexuel ou plutôt d'évidence ?

Si nous avons choisi de comprendre pourquoi l'objet de désir n'est pas le même pour tous, c'est aussi parce que l'énigme ne s'arrête pas là. En effet, non seulement la sexualité ne se définit pas et ne se vit pas de la même manière pour chaque individu, mais elle est changeante également chez un même individu. Comment expliquer dès lors que la sexualité d'un même sujet varie et passe ainsi aisément de l'hétérosexualité à l'homosexualité ?

C'est donc bien ces questions qui sont à l'origine de cette thèse. Les interrogations et problématisations qui ne s'attacheraient qu'à la façon dont s'opère l'orientation sexuelle des individus concernés par la bisexualité sans, au préalable, se pencher sur les constructions élémentaires de nos fondations sexuelles, en seraient erronées ou, du moins, amputées d'une part de leur vérité.

Nous constatons ainsi l'ampleur de la complexité sexuelle qui anéantit tous les *a priori* dont nous sommes fatalement victimes et auteurs lorsqu'il s'agit du désir et du plaisir sexuel et, *a fortiori*, lorsqu'il s'agit de bisexualité, c'est-à-dire, de sexualité changeante, non fixe, ni pleinement hétérosexuelle, ni pleinement homosexuelle, et toujours, aujourd'hui marginalisée parce que souvent mal comprise et trop rarement étudiée. Mais si elle ne peut pas être comprise avec la limpidité que peuvent offrir les études sur l'homosexualité, par exemple, c'est bien parce que certains des discours tenus à son propos, et non des moindres lorsque nous pensons aux études de Freud et Fliess¹ pour ne citer qu'eux, restent confus, obscurs, voire, parfois, complètement paradoxaux. Souvent, l'homosexualité sert d'alibi à son étude. La bisexualité, en effet, ne semble pas avoir sa singularité scientifique, sa constitution particulière et pourtant, s'agit-il vraiment d'une forme d'homosexualité en pointillé ? Une explication de la bisexualité par l'homosexualité est déjà une prise de position tendancieuse, voire, peut-être, erronée. Pourtant, il semble que cette façon de procéder soit inévitable puisque l'homosexualité est bien une composante de la bisexualité, tout comme l'hétérosexualité. Mais cette procédure a ses limites et c'est lorsque nous sortons de l'explication donnée à l'homosexualité que les théories se compliquent, se brouillent, jusqu'à souvent devenir inexploitable.

Pourquoi une telle difficulté est-elle rencontrée devant le " cas " bisexuel ?

Si la bisexualité, prise ici comme terme premier réservé à la biologie², a une définition simple, elle garde un caractère impalpable puisqu'elle se détermine par rapport à d'autres sexualités : elle n'est à la fois, ni une forme d'hétérosexualité, ni une forme d'homosexualité, mais bien une partie de l'une et l'autre. On pourrait dire que la bisexualité est une hétérosexualité flexible, ou une homosexualité non figée, ouverte et inversement. C'est cet aspect changeant qui fait de cette catégorie sexuelle un mystère difficilement compréhensible.

En effet, pourquoi ne pas se borner à une de ses deux composantes ? Pourquoi ne pas choisir une des deux pratiques, attirances ? La bisexualité nous concerne-t-elle tous ?

¹ Au début du XXème siècle, la psychanalyse, instituée par de grands noms comme Fliess et Freud, n'est alors pas encore capable de donner à la bisexualité la même place, en tant qu'objet d'étude que les autres comportements sexuels qui, eux, ont pourtant réussi à acquérir au cours des études psychanalytiques allemandes une certaine clarté sur leurs mécanismes. En 1929, Freud explique même sa confusion quant à la question de la bisexualité, confusion qui selon lui, tient au fait que celle-ci ne se meut pas par les pulsions (*Malaise dans la civilisation*). Encore faut-il comprendre cette incertitude de la psychanalyse et nous ne pourrions le faire que lorsque nous comprendrons quelle différence existe entre la sexualité impulsée instinctivement et le reste. Nous allons le voir dans ce premier chapitre.

² Entendons ici bisexualité comme être jouissant d'une double capacité reproductive, soit possédant les organes reproductifs masculins et féminins.

Sommes-nous d'abord tous face à un choix ? Sa définition est négative, donc, en ce qu'elle n'est ni homosexuelle, ni hétérosexuelle, mais aussi tout aussi positive, puisqu'elle est à la fois homosexualité et hétérosexualité.

Si sa définition initiale est empruntée à un terme botanique qui renvoie à la reproductivité des végétaux¹ ayant la possibilité physiologique d'incarner les caractères reproductifs mâles ou femelles, sa considération ne cesse encore aujourd'hui d'évoluer. Le terme botanique est bien loin de la bisexualité dont nous connaissons aujourd'hui la définition sexuelle. Le caractère bisexuel de ces végétaux est une réalité biologique, ou plutôt physiologique, bien loin de la différence à faire aujourd'hui, entre la sexualisation et la sexualité lorsque nous parlons des bisexuels. Il aura fallu attendre la fin du XIX^e siècle et surtout le début du XX^e siècle pour que le terme apparaisse comme se rattachant aux pratiques et aux désirs sexuels humains et non plus au caractère hermaphrodite des plantes. C'est donc bien parce que notre sexualisation génitale est fixe dès la naissance qu'une sexualité changeante apparaît comme étant une réelle étrangeté et que nous nous éloignons ainsi d'un hermaphrodisme physiologique. Pourtant, ce terme reste le plus logique à utiliser lorsqu'on se penche sur la racine des mots hétérosexualité et homosexualité, le premier parlant de sexualité orientée vers le "différent", "l'autre", le second, de sexualité se rapportant au "même", à "l'identique". La *bis-sexualité* concerne donc la dualité du choix des partenaires sexuels : les deux sexes. Il s'agirait ainsi, plutôt qu'un type précis de sexualité, d'une double sexualité.

Dès lors, le terme de bisexualité est repris par la psychologie pour notamment parler de "bisexualité psychique"², qui donne sa définition actuelle, c'est-à-dire, le caractère

¹ Définition du premier sens du terme "bisexualité" né en 1894, d'après le Dictionnaire de la langue française Petit Robert 2007 : "Caractère des plantes et des animaux à reproduction bisexuée".

² Sigmund Freud sera le premier, semble-t-il, à parler de "bisexualité psychique", en opposition à une théorie de comportements bisexuels ayant pour origine une "bisexualité biologique", théorie que soutiendra son contemporain Wilhelm Fliess. Freud, ne se contentera pas d'expliquer la bisexualité à partir d'une dualité réelle entre organes génitaux prédominants qui déterminent le sexe du sujet et des "restes" d'organes non développés du sexe opposé qui existe physiologiquement dans le corps humain. Freud préfère dans ce cas, soit parler d'hermaphrodisme, soit ignorer cette particularité qui, selon lui, ne constitue pas un argument assez solide pour expliquer les pulsions bisexuelles. Fliess et Freud ont pour projet, à la fin du XIX^e siècle, de produire ensemble un travail sur la question de la bisexualité. Mais Fliess attache de plus en plus d'importance à sa théorie de la "bisexualité biologique", ce que Freud rejette, préférant parler d'une dualité masculin/féminin qui se situerait dans le psychisme et non pas dans l'organisme. Le travail des deux pères de la psychanalyse est abandonné. Toutefois, Freud n'abandonnera pas sa théorie de la bisexualité psychique à laquelle il fait rapidement allusion, plus tard, en 1905, dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle* et soulève même le problème qu'une vision telle que l'avait Fliess peut poser. Pour lui aussi, il semble que la tentative de comprendre les sources de la bisexualité reste limitée : "La conception qui découle de ces faits anatomiques depuis longtemps connus est celle d'une disposition bisexuelle originelle qui se modifie au cours de l'évolution. [...] Il était tentant de transférer cette conception au domaine psychique [...] Mais cette attente a été déçue. On ne peut imaginer des rapports aussi étroits entre l'androgynie psychique présumée et l'androgynie anatomique démontrable. [...] Nous

d'un sujet bisexuel dont l'orientation sexuelle peut être tournée vers un sujet du même sexe ou vers un sujet du sexe opposé sans distinction et de façon indifférente. Or cette définition psychologique de la bisexualité est, en réalité, même si c'est elle qui a donné le terme utilisé aujourd'hui, une théorie complexe que nous étudierons plus tard, et qui donne à la bisexualité un caractère inné. Mais c'est d'abord sur les études de Freud que nous allons nous attarder puisque ce sont elles qui ont propulsé la compréhension du mécanisme sexuel de chacun de nous dans la lumière du début du XX^{ème} siècle, c'est-à-dire aux balbutiements de la psychanalyse hors des ombres encore très marquées des discours dogmatiques au service de la procréation.

Freud et la déconstruction du dogmatisme hétérosexuel

La notion délicate du désir fait appel à une succession de processus qui, faisant eux-mêmes appel, par effet domino, à la fois au corps et à l'esprit, nous invite à ne pas l'enfermer dans une éternelle querelle qui coexisterait en chaque sujet, celle qui oppose le corps et l'esprit, en d'autres termes, celle qui opposerait la pulsion au désir, le besoin à la volonté. Nous ne retracerons pas toute l'histoire de cette scission qui a interpellé de nombreux auteurs, notamment philosophiques, pendant plusieurs siècles. Nous choisirons plutôt de nous en tenir à la théorie qui a révolutionné la question d'un désir pulsionnel séparé d'une raison volontaire qui canaliserait, à tort ou à raison, les mauvais désirs, ceux qui dépassent le nécessaire, qui nuisent au bon fonctionnement de l'esprit pensant, c'est-à-dire à celle diffusée par la psychanalyse, science qui bouleversera tout le XX^e siècle et participera à la lutte contre l'esprit dogmatique qui s'est ancré dans la pensée occidentale durant plusieurs siècles.

La fin du XX^e siècle et le début du XXI^e semblent mettre définitivement fin à cette polémique cyclique qui ne semble pas réellement se calquer sur une réalité occidentale contemporaine. Les institutions mises en place nourrissent alors ces dogmes, et ce, même au-delà du mouvement des Lumières pourtant théoriquement libérateur. L'hétérosexualité, dont le terme n'est pourtant pas neuf, s'ancre alors dans une définition normative et ainsi devient la base théorique de toutes les réflexions faites sur la sexualité. Le christianisme et l'Eglise qui en est la représentante, mènent depuis des siècles un combat prônant le bien-fondé de l'hétérosexualité dont le but serait la simple

devons tenir compte également d'une prédisposition bisexuelle dans l'inversion bien que nous ne sachions pas, au-delà de la conformation anatomique, en quoi cette prédisposition consiste. ”
S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Editions Gallimard, Paris, 1987, pp. 46 et 49.

reproduction, usant de discours dilatoires et vigoureusement opposés à la sodomie considérée comme une pratique impure réservée aux homosexuels, être maléfiques et malades (la considération de l'homosexualité comme maladie ne viendra qu'à la fin du XVII^e siècle, les homosexuels étant considérés jusque-là, surtout au Moyen-âge, excepté durant l'Antiquité, comme des êtres profanes et malfaisants, démoniaques, apparentés à des disciples du Diable¹). L'érotisme, après avoir été basé sur la pratique homosexuelle à l'époque de la Grèce antique², est devenu un concept purement hétérosexuel malgré une homosexualité qui passait toujours, au regard du christianisme³, pour un acte de débauche, de luxure absolue où l'érotisme, s'il n'en est pas moins poussé à son paroxysme, reste malsain et " anormal ". C'est ainsi en partie, que l'hétérosexualité est devenue une norme sexuelle, un acte physiologique au service de la procréation. Pourtant, la question est maintenant de savoir, en ce début de XXI^e siècle, alors que les Lumières ont offert une nouvelle chance de se libérer du dogmatisme ecclésiastique, non seulement, quelle serait la nature réelle d'une pratique exclusivement hétérosexuelle, mais aussi quelle serait l'explication de l'existence d'une pratique homosexuelle. Nous pouvons nous demander si l'hétérosexualité est bien la sexualité innée de l'homme et de ce fait également si l'homosexualité est, comme l'a

¹ Réf. André Morali-Daninos, *Histoire des relations sexuelles*, Que sais-je ? PUF, Paris, 1963, p. 56, 57.

² Nous pouvons ici citer *Pour et contre la bisexualité, Libre traité d'ambivalence érotique* de Karl Mengel. Cet essai s'apparente plutôt une réflexion intuitive, mais aussi très documentée sur la bisexualité. Sa lecture est accessible à tous. Mais si la réflexion ne correspond pas tout fait aux codes scientifiques, cette œuvre n'en reste pas moins riche, notamment dans la partie dédiée à l'histoire de la bisexualité à travers les siècles, en Occident comme ailleurs. Karl Mengel relate, dans un style bien particulier, à la fois l'histoire de la bisexualité et une multitude de réflexions contemporaines sur sa pratique, sa définition et la manière que l'homme moderne a de la vivre.

Ce jeune écrivain français, sort ainsi la bisexualité de son contexte habituel (soit très scientifique et donc difficilement à la portée de tous, soit, trop banalisée dans sa pratique sociale et donc, hors de sa définition théorique) et donne ainsi à cette sexualité à la fois corps et densité.

A propos des mœurs antiques, il comprend la bisexualité comme une virilisation de l'homme, de son statut de jeune adolescent qui apprend à être viril, à celui de l'homme adulte que devient l'exemple de virilité à suivre pour l'adolescent tout en ayant un devoir de procréation et d'assise de sa masculinité en étant marié. Ainsi, la bisexualité devient l'instrument grâce auquel la masculinité de l'homme est développée, ce qui, aujourd'hui peut paraître paradoxal.

" Il s'agissait alors pour un homme marié (à une femme) d'entretenir une relation de couple avec un adolescent choisi, dont on essayait ainsi paradoxalement la virilité à tout ce qui ferait de lui un membre respectable de la cité. [...] le double choix d'objet sert deux fins bien distinctes : les relations hétérosexuelles ont un intérêt surtout reproductif, si l'on en croit les historiens, alors que les rapports entre hommes sont célébrés comme un dépassement de la condition humaine. "

Karl Mengel, *Pour et contre la bisexualité*, Editions La Musardine, 2009, Paris, pp. 16 et 20.

³ Nous pouvons ici, penser au mouvement des Lumières du XVIII^e siècle. Nombreux furent les philosophes dont la tâche consistait à faire comprendre que la Religion était un obstacle évident à l'épanouissement des désirs et des jouissances de nos actions sexuelles. Citons, par exemple, Diderot : " Je ne sais ce que c'est que la chose que tu appelles religion ; mais je ne puis qu'en penser mal, puisqu'elle t'empêche de goûter un plaisir innocent auquel Nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous. [...] Les institutions religieuses ont attaché les noms de vices et de vertus à des actions qui n'étaient susceptibles d'aucune moralité. "

Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, Librairie Générale Française, Paris, 1995, pp. 54 et 105.

soutenu la société des dix derniers siècles, une tare. La puberté ne suffit peut-être pas à nous construire, via l'instinct de reproduction et une hétérosexualité n'est peut-être pas non plus utilisée comme seule maîtresse de nos désirs sexuels.

Mais dans ce cas, pourquoi, la puberté ne répond-elle pas chez tous les individus à un besoin de reproduction via l'hétérosexualité ?

Les institutions religieuses influent sur notre sexualité et sur nos pratiques sexuelles. En 1905, lorsque Freud écrit *Trois essais sur la théorie sexuelle, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, il se distinguera des études précédemment faites sur la construction sexuelle des individus et ainsi, sur les sexualités différentes de l'hétérosexualité. Non seulement Freud va expliquer les distinctions originelles à faire entre les différentes sexualités, mais il va aller plus loin en tentant de faire comprendre que l'hétérosexualité n'est pas forcément un penchant " naturel ".

Ainsi, Freud, ayant conscience d'un ensemble d'*a priori* erronés qui circulent à son époque, cherche à donner des éléments de réponse accessibles au plus grand public. On comprend alors aisément pourquoi cette œuvre est controversée puisqu'elle détient des propos qui se détournent des discours de l'époque découlant encore des dogmatismes diffusés par de multiples institutions (religieuses, sociales, médicales, scientifiques, etc...). Ainsi, il démontre clairement que le but sexuel n'est pas la reproduction, mais que sa construction découle d'une dynamique bien plus égocentrée et précoce que le mécanisme biologique qui ne réduirait la pulsion sexuelle qu'au simple développement des organes reproductifs durant la période de la puberté. Cependant, même si Freud ne soutient pas, comme nous allons le voir, que l'homosexualité est un penchant parfaitement naturel et inné, il démontre que son existence a une source et l'explique sans détour. Ainsi, l'homosexualité, la bisexualité, bien que se rapprochant des " aberrations " chez Freud sous certaines conditions que nous allons étudier, ne sont un fait ni génétique, ni même culturel. De plus, Freud va plus loin et donne à la sexualité et à ses constructions, un caractère tout à fait novateur pour son époque : l'hétérosexualité ne prend pas racine dans l'instinct de reproduction et donc, ne constitue pas la seule norme sexuelle. Nous allons voir comment il articule sa théorie et pourquoi son œuvre fut mal reçue par la critique de l'époque, mettant même en péril la poursuite de sa carrière.

Freud dénonce ainsi la fausseté des croyances naïves de l'opinion publique, mais surtout, et c'est en cela qu'il prend un grand risque, la fausseté des diffusions scientifiques et religieuses selon lui erronées. La critique de Freud est bien politique et

sociale et son ampleur dépasse largement une réévaluation de la vérité au service de l'opinion du public, en démasquant plutôt une démagogie institutionnelle au service d'un certain ordre social, illégitime puisque basé sur du mensonge. La "populaire Meinung"¹ ne pourra plus, après une lecture attentive de cette œuvre, nourrir cette ignorance que le discours institutionnel semble encourager. C'est dès les premières lignes de l'ouvrage que Freud exprime sa colère quant à ces fausses vérités qui circulent sur la sexualité et son but.

L'opinion populaire se forme des représentations tout à fait arrêtées sur la nature et sur les propriétés de cette pulsion sexuelle. [...] Nous avons cependant tout motif de voir dans ces propos une image très infidèle de la réalité ; si on les examine avec plus d'attention, on constate qu'elles regorgent d'erreurs, d'inexactitudes et de présupposés hâtifs.²

Il ajoute plus loin que notre sexualité s'articule autour de mécanismes qui ne se construisent pas seulement en fonction de notre développement physiologique génital et déclare l'existence d'une sexualité infantile précoce, sexualité qui n'est pas, de façon innée, orientée vers des objets sexués arrêtés :

Nous appellerons *prégénitales* les organisations de la vie sexuelle dans laquelle les zones génitales n'ont pas encore pris leur rôle prédominant. Nous avons jusqu'à présent fait la connaissance de deux d'entre elles, qui évoquent un retour à des états primitifs de la vie animale. Une première organisation *orale* ou, si l'on veut, *cannibalique*. [...] Une deuxième phase prégénitale est celle de l'organisation *sadique-anale*. Ici, l'opposition entre deux pôles qui se retrouve partout dans la vie sexuelle est déjà développée; cependant, ils ne méritent pas les noms de *masculin* et de *féminin*, mais doivent être désignés comme *actif* et *passif*. [...] Dans cette phase, la polarité sexuelle et l'objet étranger peuvent donc déjà être constatés. L'organisation et la subordination à la fonction de reproduction font encore défaut.³

La dynamique sexuelle a donc, d'après cette œuvre, un caractère parfaitement indépendant, et ce à plusieurs titres. D'abord, l'activité sexuelle semble débiter bien avant les mécanismes de la puberté. Ensuite, cette même activité est décrite comme étant indépendante des stimulations extérieures dont elle n'aurait alors pas besoin pour

¹ "L'opinion publique". La traduction de cette édition a, elle aussi, gardé le terme allemand initial.

² S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., p. 38.

³ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., pp.128-129

s'épanouir, ou, du moins, pour naître : elle est d'abord auto-centrée, c'est-à-dire autoérotique :

Relevons comme ce qui nous paraît être le caractère le plus frappant de cette activité [l'autoérotisme], que la pulsion n'est pas dirigée vers d'autres personnes : elle se satisfait dans le corps propre de l'individu, elle est *autoérotique* [...] Dans le cas le plus simple, il [le nouveau-né] trouve satisfaction dans la succion rythmique d'un endroit de la peau ou des muqueuses. [...] Celle-ci [cette pulsion] apparaît par étayage sur une des fonctions vitales du corps, elle ne connaît encore aucun objet sexuel, est autoérotique et son but sexuel est sous la domination d'une zone érogène.¹

Ainsi, dans un premier temps, le plaisir sexuel ne provient pas de la nécessité qu'un sujet peut et doit avoir de procréer et de perpétuer son espèce, l'instinct de reproduction étant réduit à néant, mais en plus, il semble être auto-suscité. Un auto-érotisme précoce est donc la théorie révolutionnaire freudienne qui va ainsi à l'encontre des discours institutionnels contemporains. Ainsi, la théorie de l'hétérosexualité originelle, puisqu'elle est celle qui permet de se reproduire, va être souvent bousculée. Mais Freud est le premier à en donner une explication théorique, psychique, sans, dans un premier temps du moins, se soucier de la possibilité anthropomorphique de comparer la capacité bisexuelle de certains animaux, surtout des mammifères, à la capacité bisexuelle humaine. Il préférera, toujours dans un souci de vérité et de persuasion, développer toute la structure sexuelle de l'appareil psychique de l'homme. Selon lui, s'il existe bien un lien entre l'appareil psychique et les *satisfactions* corporelles de l'humain, celui-ci prend la forme d'une capacité à transformer les plaisirs nouveaux en informations ingérées puis codifiées pour être stockées sous forme de souvenirs inconscients dans l'appareil psychique. Ce sont ces souvenirs qui, lorsqu'ils sont gérés d'une certaine manière que nous allons étudier, vont faire de l'investissement maternel classiquement initial (le plaisir du nourrisson qui tète et renvoie ainsi une satisfaction sexuelle à l'appareil psychique), un investissement en puissance, pourrions-nous dire, investissement fabriqué à partir des pulsions infantiles. Par la suite, à la puberté, ces pulsions infantiles seront projetées sur un nouvel objet sexuel externe à la mère.

¹ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., pp. 104-107.

L'appareil psychique freudien

Une dissection de l'appareil psychique est la base de toutes les connaissances à propos de la sexualité et des complexités internes qu'elle engendre chez chaque individu. En effet, c'est à partir d'une étude de cet appareil psychique que nous allons tenter de décrypter l'ensemble de la structure freudienne du désir sexuel et de ses aboutissements, ce qui nous permet par là d'entreprendre une compréhension exacte de ce que Freud conclut de l'homosexualité et ainsi, en partie de la bisexualité. Si nous sommes tous face à un même fonctionnement des pulsions et de l'état de jouissance, c'est peut-être parce que nous sommes tous constitués d'une organisation psychique identique. Pourtant, nous constatons le fait qu'il y a bien des pulsions singulières, de natures différentes les unes des autres, ce qui explique peut-être qu'il existe plusieurs types de sexualité et donc, plusieurs types d'objets de désir. Comment est-ce possible alors même que le mécanisme psychique et corporel de la sexualité est le même chez tous les individus ? Il semble que si la structure psychique est identique, le contenu de cet appareil est différent d'un individu à l'autre. Nous avons parlé plus tôt d'une forme de réceptacle, partie constituante de l'appareil psychique. De quoi s'agit-il exactement ? C'est certainement la connaissance de cet élément psychique qui, par la suite, explique pourquoi le désir peut s'orienter vers une personne du sexe opposé, du même sexe et, plus énigmatique encore, vers une personne du même sexe ou du sexe opposé de façon indifférente.

Chez Freud, l'appareil psychique n'est pas constitué de façon homogène. En effet, il ne s'agit pas d'un simple réceptacle dans lequel les informations extérieures se rejoindraient là où la seule pensée raisonnante gérerait les informations et permettrait d'agir simplement en conséquence. En effet, l'appareil psychique se trouve composé de trois éléments de l'identité du sujet : le "ça", le "moi" et le "surmoi". Ces trois parties psychiques, qui communiquent entre elles en permanence, bien connues de la pensée psychanalytique freudienne, sont souvent utilisées pour comprendre ce qui guide le sujet dans ses désirs et ses refus et sert à la mise en lumière de ses zones d'ombre. Mais elles sont probablement aussi le tremplin permettant de mieux comprendre pourquoi chez les sujets d'un même sexe, d'une même société et d'une culture a priori identique, l'objet de désir n'est pas le même. Ces trois éléments qui constituent l'identité psychique intégrale de chacun de nous sont souvent vulgarisés et réduits à ce qui expliquerait une opposition entre le sujet conscient et le sujet inconscient. Or,

affirmer qu'elles opposent le conscient et l'inconscient serait à la fois réductible et dangereux puisque les théories qui en découlent, et qui permettent de comprendre la construction sexuelle, seraient erronées. Pourtant, même si la différence à faire entre le conscient et l'inconscient se réfère bien à ces trois éléments, ils constituent toutefois à eux seuls une véritable machine psychique bien plus complexe que cette simple distinction. Freud lui-même admet l'inexactitude d'une telle rapidité d'analyse en ce qui concerne la conscience et l'inconscient et affirme qu' "à mesure qu'on avance dans le travail psychanalytique, on découvre que ces distinctions [...] sont insuffisantes du point de vue pratique"¹. Et si la distinction faite entre conscient et inconscient est aisée d'un point de vue conceptuel, il n'en reste pas moins de multiples difficultés à éclaircir :

Etre conscient est tout d'abord un terme purement descriptif, qui s'autorise de la perception la plus immédiate et la plus certaine. [...] Ce qui est bien plutôt caractéristique, c'est que l'état de conscience passe rapidement ; la représentation qui est maintenant consciente ne l'est plus au moment suivant ; pourtant, elle peut le devenir dans certaines conditions aisément réalisées. [...] Notre concept de l'inconscient nous vient donc de la théorie du refoulement. Le refoulé est pour nous le prototype de l'inconscient. Mais nous voyons qu'il y a deux sortes d'inconscient : celui qui est latent, tout en étant capable de devenir conscient, et le refoulé qui est en soi, et pour tout dire, incapable de devenir conscient.²

Nous comprenons ainsi, que Freud cherche à connaître les éléments qui compliquent la distinction entre ces deux états, conscient et inconscient, mais également ce qui fait que l'inconscient se divise en deux parties, et surtout pourquoi l'une d'elles n'est absolument pas habilitée à redevenir consciente. Où se cache alors le refoulement qui n'est pas latent, et par le fait même impossible à connaître ? Pourquoi ce dernier refoulement est-il si profondément ancré qu'il est tout simplement voué à rester inconscient ? La réponse que Freud va chercher à donner se trouve justement dans un approfondissement de la connaissance de l'appareil psychique, au-delà du travail effectué sur les notions de conscience et d'inconscient, c'est-à-dire, dans l'étude de trois éléments qui fondent à la fois la conscience et les différents degrés d'inconscient : le "ça", le "moi" et le "surmoi".

¹ S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Editions Payot & Rivages, Paris, 2001, p. 251.

² S. Freud, *Essais de psychanalyse*, op.cit, pp. 248-249.

L'articulation fragile qui s'exerce entre le "ça", le "moi" et le "surmoi" est bien plus complexe et leurs liens respectifs avec le réel ont une conséquence fondamentale sur ce qui intéresse notre étude, la sexualité. Cette conception de l'appareil psychique est essentielle pour comprendre les notions centrales de la théorie sexuelle et notamment, et peut-être prioritairement, homosexuelle. Ainsi, nous faisons allusion à la notion de refoulement, à celle de l'identification et enfin, de projections, notions chères à la pensée freudienne. Tentons donc de suivre la pensée de Freud et de repérer la définition et la situation exacte de ces trois composantes psychiques. Le refoulement dont parle Freud à propos de l'inconscient non latent a alors ou pas un rapport avec un complexe d'Œdipe¹ qui serait dévié de sa trajectoire classique expliquant l'orientation sexuelle inhabituelle du sujet adulte. Si Freud définit le "ça" comme étant, en effet, le contenant des pulsions animales, il s'agirait peut-être du fautif en cas de déviance de ces pulsions infantiles qui ne seraient pas susceptibles de mûrir à l'âge adulte. Freud décrit le "ça" comme suit :

Il s'emplit d'énergies, à partir des pulsions, mais sans témoigner d'aucune organisation, d'aucune volonté générale ; il tend seulement à satisfaire les besoins pulsionnels, en se conformant au principe de plaisir. Les processus qui se déroulent dans le ça n'obéissent pas aux lois logiques de la pensée. [...] Les désirs qui n'ont jamais surgi hors du ça de même que les impressions qui y sont restées enfouies par

¹ Ici, nous nous référons à la définition du complexe d'Œdipe dont parle Freud dans deux étapes fondamentales différentes : l'identification qui précède à l'attachement, et un des stades de la sexualité infantile préparant le jeune enfant à sa future maturité sexuelle. On parle de complexe d'Œdipe pour donner un nom au mécanisme qui régit le rapport que le petit garçon entretient avec son père. Alors qu'il noue un lien fusionnel et libidinal avec sa mère (tétée qui procure une excitation sexuelle et enfin un plaisir libidinal), l'enfant prend alors peu à peu conscience de l'existence de son père. Deux stades précèdent la résolution du complexe d'Œdipe (qui sera ensuite enfoui dans le "ça", comme nous l'étudierons plus tard) : d'abord, le père est un exemple dont le jeune enfant s'inspire. Il comprend très vite que la mère est liée au père et l'enfant, voulant perpétuer sa fusion avec elle, cherche à ressembler à son père. Le père est son modèle idéalisé. C'est l'identification. Mais rapidement, le père devient un obstacle qui empêcherait l'enfant de fusionner totalement avec sa source de plaisir libidinal, sa mère. Le père est alors le rival à éliminer pour l'enfant. L'hostilité s'estompe au fur et à mesure que l'enfant prend conscience que la source de son plaisir libidinal peut être hors de la relation à sa mère. Cependant, le complexe d'Œdipe, qui s'applique aussi bien à la maturation de la sexualité du petit garçon comme de la petite fille (par un mécanisme identique et non pas inversé), est primordial lors de la maturité sexuelle adulte puisqu'il forme les relations d'identification et l'état d'attachement de l'âge adulte. C'est en cela que le complexe d'Œdipe sert deux notions clés dans la théorie freudienne : un des différents stades de construction de la sexualité infantile, et aussi, la base du mécanisme des multiples identifications auxquelles l'adulte devra faire face tout au long de sa vie émotionnelle et sexuelle.

" Simultanément à cette identification au père, peut-être même antérieurement, le garçon a commencé à effectuer un véritable investissement objectal de la mère selon le type par étayages. Il présente donc alors deux liens psychologiquement différents, avec la mère un investissement objectal nettement sexuel, avec le père, une identification exemplaire. [...] Les deux coexistent un temps [et] finissent par se rencontrer et de cette confluence naît le complexe d'Œdipe normal. [...] Il a été dit que l'identification est la forme la plus précoce et la plus originaire du lien affectif. "

S. Freud, " L'identification " in *Essais de psychanalyse*, op.cit., pp. 187 et 189.

suite du refoulement, sont virtuellement impérissables et se retrouvent, tels qu'ils étaient, au bout de longues années.¹

Le “ça” joue un rôle primordial dans le processus pulsionnel de l'adulte à partir des anciennes pulsions infantiles. Pourtant, si le “ça” est parfaitement hermétique, comme l'affirme Freud lorsqu'il écrit que le ça “est la partie obscure, impénétrable de notre personnalité”², il peut toutefois passer de l'inconscient refoulé, “incapable de devenir conscient”, pour reprendre les termes freudiens, à l'inconscient latent, c'est-à-dire celui qui, notamment grâce à l'analyse, peut redevenir conscient. Pour que ce basculement puisse avoir lieu, il est nécessaire à l'appareil psychique de faire appel au “surmoi”, partie psychique qui communique avec le “ça” et le “moi” pour permettre un certain équilibre entre les instincts animaux du “ça” qui ne s'organisent pas autour des notions de bien et de mal et qui, ainsi, peuvent nuire à l'ensemble du sujet et devenir source de “déplaisir”, et la partie qui est en relation directe avec le conscient et la réalité, c'est-à-dire, le “moi”. Pourtant, si le “surmoi” est en équilibre entre le “ça” et le “moi”, il ne joue pas pour autant un rôle forcément canalisateur des pulsions désordonnées du “ça” au profit du bien-être du “moi”. Au contraire, il peut, à son tour, troubler le sujet sur ordre du “ça” en conflit avec l'intransigeance du “moi” qui doit pourtant faire face aux exigences de la réalité en termes de satisfaction des plaisirs. Autrement dit, le “surmoi” est peut-être ce qui donne naissance, plus encore que le “ça”, aux conflits de l'ensemble de l'appareil psychique puisqu'il jongle entre les inconsciences refoulées et la réalité consciente en transformant des refoulements latents en matière exploitable par le “moi”. Partie intégrante du “moi”, le “surmoi”, “occupe une situation spéciale entre le “ça” et le “moi”. [...] Il est en réalité le résidu des premières amours du “ça”, l'héritier du complexe d'Œdipe après abandon de celui-ci.”³.

Alors s'il importe de comprendre maintenant comment s'organise le complexe d'Œdipe, c'est en partie grâce à cette articulation relationnelle entre le “ça” et le “surmoi”. Le “moi” ne se contente pas de conformer cette première relation à la réalité, mais tente plutôt de s'en servir, non pour une satisfaction des plaisirs, mais pour un évitement de déplaisir. Freud l'affirme clairement :

¹ S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Gallimard, Paris, 1936, p. 103.

² Ibid

³ S. Freud, *Psychanalyse et médecine*, Gallimard, Paris, 1928, p. 190.

Il importe fort à la santé psychique que le “ surmoi ” se soit développé normalement, c’est-à-dire, soit devenu suffisamment impersonnel. Ce n’est justement pas le cas chez le névrosé, chez qui le complexe d’Edipe n’a pas subi la métamorphose voulue.¹

Pour simplifier, nous pouvons dire que ce qui nous importe dans la construction de l’appareil psychique d’après Freud, c’est la manière dont le “ ça ” représente les pulsions instinctives, animales du sujet, comme les pulsions sexuelles et morbides. Celles-ci sont souvent le résidu des pulsions sexuelles infantiles tournées vers la mère via le plaisir ressenti par le nourrisson lors de la tétée. Ce “ ça ” est donc désorganisé, impétueux, et ne connaît pas la morale, notamment, la dissociation entre le bien et le mal, et ne se concentre que sur la satisfaction immédiate et la volonté d’assouvir au plus vite ses pulsions sans se soucier du principe de réalité (soit, des modalités du possible réel). Il incarne l’inconscient refoulé. A l’inverse, le “ moi ” représente le conscient. C’est lui qui offre aux deux autres parties psychiques (“ ça ” et “ surmoi ”), le reflet de la réalité extérieure via la perception sensorielle. C’est également lui qui va tenter de rendre possible l’assouvissement des pulsions, notamment sexuelles du “ ça ” tout en les canalisant au service du possible réel, étouffant par là les pulsions de mort inconscientes, puisque refoulées par le “ ça ”. Enfin, le “ surmoi ” est ce qui va jouer un rôle essentiel dans l’organisation finale, adulte, du sujet puisque c’est lui qui va empêcher le “ moi ” de stagner dans la régression morbide du “ ça ”, en rendant potentiellement possible une médiation entre inconscient refoulé et inconscient latent. Le “ surmoi ”, comme Freud l’affirme, est ce par quoi le “ moi ” va mûrir et donc ce par quoi le sujet va pouvoir développer une sexualité adulte sans s’enraciner dans une infantilité immature. La puberté n’a donc, à ce stade, réellement plus rien à voir avec une quelconque théorie de maturité sexuelle (hétérosexuelle) à acquérir à la puberté. On comprend bien maintenant en quoi la connaissance de cet appareil psychique est essentielle pour comprendre le fonctionnement de nos désirs sexuels, et notamment pour faire la nuance essentielle entre le “ principe de plaisir ”, dirigé par le “ ça ” et “ le principe de réalité ”, qui tente de canaliser le “ principe de plaisir ” sous la maîtrise du “ moi ” via le “ surmoi ”².

¹ Ibid.

² “ Sous l’influence des pulsions d’auto-conservation du moi, le principe de plaisir est relayé par le *principe de réalité*, celui-ci, ne renonce pas à l’intention de gagner finalement du plaisir mais il exige et met en vigueur l’ajournement de la satisfaction, le renoncement à toute sorte de possibilité d’y parvenir et la tolérance provisoire du déplaisir sur le chemin détourné qui mène au plaisir. ”

Alors, qu'en est-il du complexe d'Œdipe qui, nous l'avons vu, est géré puis " éduqué " par le " surmoi " ? Que se passe-t-il dans le psychisme pour que nous en arrivions à parler de " complexe " ? Quel est le fonctionnement de cette théorie psychanalytique célèbre et qu'en est-il en ce qui concerne l'homosexualité et, par la suite, étant peut-être liée, la bisexualité ?

Nous avons déterminé plus tôt les bases du développement sexuel adulte comme étant des manifestations infantiles prises en charges puis exploitées par le psychisme de l'enfant. Ainsi, l'hypothèse selon laquelle l'activité sexuelle de l'enfant interviendrait bien avant l'activité génitale de la puberté qui activerait notre instinct de reproduction et par là, un penchant naturel pour l'hétérosexualité, est donc validée par l'analyse de la construction psychique de Freud, construction dont il se sert, sans jamais la citer, pour argumenter cette thèse dans les *Trois Essais sur la théorie sexuelle*. Maintenant, il est question de savoir si, lors de cette activité sexuelle précoce, l'enfant fait une différence de genre entre les objets de désir. En effet, si nous avons d'abord avancé que le nourrisson connaissait d'abord une excitation sexuelle auto-centrée, indépendante de tout objet externe et ainsi, masturbatoire, nous n'avons pas encore parlé de l'instant où cette excitation et source de jouissance précoce se tournait vers l'extérieur, c'est-à-dire vers un objet. Nous n'avons donc pas encore étudié quelle était la nature de cet objet. Pourtant, pour en venir à cette interrogation nous nous sommes au préalable penchés sur l'ensemble des outils argumentatifs de Freud qui, rappelons-le, est le premier à avoir voulu élaborer une telle théorie scientifique accessible à tous. Freud écrit, dans *Cinq psychanalyses*, que le complexe d'Œdipe résulte des schémas phylogénétiques, c'est-à-dire des représentations évolutives qui portent en elles l'histoire de la lignée évolutive de l'espèce, dont l'enfant jouit à partir de sa naissance :

Les schémas phylogénétiques que l'enfant apporte en naissant [...], semblables à des catégories " philosophiques ", ont pour rôle de " classer " les impressions qu'apporte ensuite la vie. [...] Le complexe d'Œdipe, qui embrasse les rapports de l'enfant à ses parents, est l'un d'eux ; il est, de fait, l'exemple le mieux connu.¹

Si, en effet, le complexe d'Œdipe est le schéma phylogénétique le plus connu, nous ne savons toujours pas quelle est sa construction et comment il s'organise autour de la

S. Freud, " Au-delà du principe de plaisir ", in *Essai de psychanalyse*, op.cit, pp. 52-53.

¹ S. Freud, *Cinq psychanalyses*, PUF, Paris, 1970, p. 418.

relation de l'enfant avec ses parents. Freud affirme que le complexe d'Œdipe est d'abord une "identification". En d'autres termes, il s'agit d'un attachement affectif chargé de sentiments à la fois tendres et hostiles, mais initialement conçus pour éprouver une forme d'attachement qui idéalise son objet : "L'identification est connue de la psychanalyse comme expression première d'un lien affectif pour une autre personne."¹ Ainsi, nous comprenons aisément que le complexe d'Œdipe va résulter à partir de la relation entretenue par l'enfant avec son père et sa mère en se construisant à partir de celle-ci. L'enfant va tisser avec ce qu'il ressent, ce qu'il peut en faire et la position du père et de la mère par rapport à ses pulsions désirantes, un lien à la fois tendre et hostile. Cette identification va recouper le travail que nous avons effectué plus tôt. En effet, nous savons déjà que le nourrisson connaît un plaisir sexuel dès les premiers temps de sa vie, et ce, via la succion de la tétée qui excite ses muqueuses. Le jeune enfant enregistre donc son plaisir et l'associe à sa mère. Même si le plaisir libidinal est auto-suscité (par les muqueuses de l'enfant), il est enregistré différemment par le "ça". En effet, celui-ci va probablement analyser cette satisfaction comme provenant de la mère, à l'origine de cette tétée. Ainsi, il est absolument indiscutable, d'après Freud, que le nouveau-né ressent vis-à-vis de sa mère un attachement purement sexuel, le lien entre la satisfaction autoérotique et la tétée distribuée par la mère étant établi par le "ça", rappelons-le, part animale des pulsions immatures. Or, le petit garçon (ou la petite fille, qui, au départ, suit le même cheminement) n'a pas que des sentiments pour sa mère, et commence en même temps à considérer son père. Il va donc ressentir un attachement tendre pour lui, et connaître sa première "identification". Un père auquel l'enfant va chercher à s'identifier en quête d'idéal, une mère qui se dessine comme étant un objet sexuel, ces deux sentiments semblent, jusqu'à la maturité de l'enfant, vivre harmonieusement. Or, il n'est pas si simple pour l'appareil psychique du nourrisson de planifier la construction libidinale du futur adulte. En effet, l'enfant ne peut ressentir de pulsions sexuelles vis-à-vis de sa mère sans se rendre compte de l'obstacle que devient son père. Freud décrit clairement cet instant où le sentiment tendre porté sur le père devient agressif et pousse l'enfant à considérer le père sous un angle morbide afin de l'éliminer:

Les deux coexistent un temps sans s'influencer ni se perturber réciproquement. Par suite de l'unification, irrésistible dans sa progression, de la vie psychique, ils

¹ S. Freud, « L'identification », in *Essais de psychanalyse*, op.cit., p. 187.

finissent par se rencontrer et de cette confluence naît le complexe d'Œdipe normal. Le petit remarque que le père lui fait obstacle auprès de la mère ; son identification au père prend maintenant une tonalité hostile et devient identique au désir de remplacer le père également auprès de la mère.¹

On comprend bien que le complexe d'Œdipe résulte d'un croisement d'affects adressés à ses parents et ayant pour fin de satisfaire son plaisir libidinal en huis-clos avec sa mère, source de ses pulsions sexuelles, sans que le père, " identifié " à la fois comme un exemple et aussi comme un rival, vienne perturber cette relation. C'est pour cette raison que le père doit être, aux yeux de l'enfant, supprimé. Ainsi, Freud considère le complexe d'Œdipe normal, comme restant enfoui dans le " ça ", c'est-à-dire dans la partie psychique qui renferme les souvenirs pulsionnels immatures, à la fois libidineux et morbides, mais surtout, les souvenirs réprimés. Or, l'homosexualité s'explique souvent par un complexe d'Œdipe " anormal ". Le " surmoi " aurait-il alors son rôle dans ce cas précis ?

Le complexe d'Œdipe

Il arrive, en effet, que le complexe d'Œdipe ne se déroule pas comme précédemment et que, détourné de son chemin initial, le mécanisme fasse naître des névroses d'ordre affectif et sexuel. Si les affects que nous venons de décrire s'inversent, c'est toute la maturité sexuelle qui va subir une inversion :

Il peut arriver que le complexe d'Œdipe subisse une inversion, que, dans une position féminine, le père soit pris comme l'objet dont les pulsions sexuelles directes attendent leur satisfaction, et l'identification au père est alors devenu le précurseur du lien objectal au père. Cela vaut également, avec les substitutions correspondantes, pour la petite fille.²

Ainsi, la maturité sexuelle reste partielle et l'investissement d'objet ne parvient pas à s'émanciper de l'identification au père dans les cas de complexe d'Œdipe inversé. Ce n'est donc pas tant une inversion du complexe qui est la cause d'une homosexualité adulte, mais plutôt une incapacité à s'épanouir hors de ce mécanisme œdipien immature. L'objet sexuel reste alors, même après la puberté, la mère de l'enfant. C'est

¹ S. Freud, " L'identification ", in *Essais de psychanalyse*, op.cit., pp. 187-188.

² Ibid.

en cela que le “ça” et sa relation avec le “surmoi” sont en cause. Effectivement, le “ça”, réceptacle des prémices de l’“identification” au père et de la construction des souvenirs de satisfaction sexuelle ressentie comme provenant de la mère, est ce qui va guider l’adulte dans sa quête de plaisir et dans sa recherche d’objet susceptible de le satisfaire selon le même schéma que lors de ses premières satisfactions libidinales infantiles. Or, ces souvenirs de “ça” sont des souvenirs profondément refoulés. Souvenons-nous de la description du “ça” correspondant à la part inconsciente refoulée opposée à la part inconsciente “latente” qui compose le “surmoi”. Il semblerait d’après Freud que cette émancipation, chez les homosexuels, ne s’effectue pas totalement. Ainsi, la recherche d’objet sexuel est marquée par la volonté de retrouver un objet proche de la mère pour permettre ainsi de calquer son “identification” inversée sur le nouvel objet qui s’apparenterait à elle. L’“identification”, soit, rappelons-le, l’attachement sous-entendant une idéalisation et impliquant une volonté d’imitation, serait alors, de nature féminine. Le jeune homme mature dont le “ça” a inversé le complexe d’Œdipe durant l’enfance, n’a pas d’autre choix que de chercher un modèle d’identification susceptible de lui permettre d’idéaler un objet sexuel de façon féminine, la mère restant ancrée dans son appareil psychique, comme étant l’objet, non pas libidinal (qui est devenu par inversion, le père), mais bien celui d’identification et donc, d’imitation :

La genèse de l’homosexualité masculine est dans un grand nombre de cas la suivante : le jeune homme a été fixé à sa mère, au sens du complexe d’Œdipe, d’une manière inhabituellement longue et intense. Mais vient enfin, la puberté une fois achevée, le temps d’échanger la mère contre un autre objet sexuel. Il se produit alors un retournement soudain ; l’adolescent n’abandonne pas sa mère mais s’identifie à elle, se transforme en elle et recherche maintenant des objets qui puissent remplacer pour lui son propre moi.¹

Le “surmoi”, qui a communiqué avec le “ça” et le “moi” durant la construction du complexe d’Œdipe, a rendu latents les souvenirs du “ça” normalement voués à l’inconscient parfaitement refoulé. C’est ce défaut d’opacité du refoulement de l’inversion du complexe d’Œdipe qui resurgit à la période pubère du jeune adulte qui recherche de façon biaisée un objet sexuel non conforme à sa sexualisation par une inversion d’origine puisque le “moi” s’en rend à cette première identification tronquée.

¹ S. Freud, “L’identification”, in *Essais de psychanalyse*, op.cit., pp. 191-192.

Ainsi, d'après Freud la pratique de l'homosexualité serait la conséquence d'une inversion, soit, pour reprendre ses termes, d'une "déviation par rapport à l'objet sexuel"¹. Mais il est important de retenir que pour le nouveau-né, le sexe de l'objet sexuel n'est pas important, l'enfant n'ayant pas encore acquis la maturité nécessaire à la différence faite entre le sexe masculin et le sexe féminin. Le nourrisson n'est donc pas encore habilité à se positionner par rapport à sa sexualisation et ainsi, son activité libidinale est parfaitement bisexuelle. Dans la première partie des *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Freud mentionne trois inversions différentes : les invertis "absolus", c'est-à-dire, les homosexuels, Les invertis "amphigènes", soient les bisexuels, et enfin, les invertis "occasionnels", en d'autres termes, les sujets hétérosexuels aptes à des pratiques homosexuelles ponctuelles². Ainsi, il fait déjà bien la différence entre deux formes de bisexualité : celle qui concerne les sujets dont le sexe de l'objet sexuel est parfaitement indifférent quant au degré de désir, et les sujets dont l'objet sexuel est prioritairement de sexe opposé, mais dont le désir peut, exceptionnellement, s'orienter vers un sujet du même sexe.

Pourtant, nous pouvons nous demander si, aux vues de ces affirmations freudiennes, la bisexualité est un fait inné. Si, alors que nous avons déjà reconnu que les prémices de la sexualité infantile étaient initialement bisexuels ou du moins polymorphes, il n'en va pas forcément de même pour les adultes. Seulement, Freud ne s'arrête pas à cette simple constatation descriptive qu'il catégorise dans le début des *Trois essais* et tente d'exposer la possibilité d'une forme de bisexualité innée, c'est-à-dire, qui n'aurait aucun lien avec les inversions précédemment citées. Alors, l'étude des constructions de la sexualité, et notamment de la sexualité infantile, théories que nous devons à Freud seul, a révolutionné les savoirs de l'opinion publique, en discréditant l'hypothèse selon laquelle l'hétérosexualité était purement naturelle et seule maîtresse des comportements sexuels humains. Ainsi, nous avons vu que Freud a engagé une démarche qui, échappant aux pressions dogmatiques au service des institutions, va non seulement prendre en compte l'existence des sexualités atypiques, mais en plus, expliciter leurs propres mécanismes tout en parlant d'une forme de sexualité innée qui ne serait pas l'hétérosexualité. Il semble donc que l'existence, non seulement des pulsions sexuelles, mais aussi des plaisirs génitaux, existe déjà dès le plus jeune âge et donc bien avant la puberté et que

¹ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op. cit., Freud utilise ces termes dès le titre de sa première partie, à la page 38.

² S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., p. 39.

ceux-ci ne font pas de distinction entre les objets. C'est à partir de cette étude que tous les *a priori* existants vont basculer puisque la puberté et le développement physiologique des organes de reproduction ne sont pas forcément nécessaires à la naissance et à l'accomplissement de la satisfaction sexuelle et par là, à la naissance du désir et de l'excitation sexuelle. Ainsi, l'hétérosexualité n'est pas la seule sexualité possible. Toute la concentration de Freud est tournée vers une volonté de rétablir la vérité sexuelle, c'est-à-dire, de prouver que celle-ci prend racine dès la période infantile et se détourne de toute morale religieuse ou sociale et ainsi, de toute forme de culture influente. Une étude approfondie de sa conception de l'appareil psychique nous permet de mieux comprendre des notions et des systèmes scientifiques primordiaux pour notre thèse : le refoulement, le complexe d'Œdipe, la sexualité infantile et ses névroses.

Chez Freud, la bisexualité existe bien de façon innée chez le nouveau-né, puis chez l'enfant, mais, la maturité sexuelle progressant, elle en devient exempte lors de la sexualité adulte. Si la bisexualité persiste encore alors que la maturité sexuelle est sensée s'être épanouie "normalement", alors, cette bisexualité est le résultat d'une névrose (probablement due à un dysfonctionnement du complexe d'Œdipe mal géré par l'appareil psychique de l'enfant et de l'adolescent, comme nous venons de le voir) qui s'illustre sous la forme d'inversion du complexe d'Œdipe, et ainsi, d'aberrations sexuelles. Mais alors, comment pouvons-nous nous contenter de cette thèse freudienne ? Freud, lui-même, avait-il conscience de ne pas prendre en compte une autre possibilité, celle qui affirmerait que la bisexualité n'est pas forcément une névrose résultant d'une inversion du complexe d'Œdipe ? Si l'homosexualité est selon lui, la conséquence d'une immaturité psychique, qu'en est-il de la bisexualité qui se révèle résulter, à l'inverse, d'un mélange entre une immaturité sexuelle (puisque en partie homosexuelle) et d'une maturité totale de la libido (puisque elle est aussi, en partie, hétérosexuelle) ? Si nous suivons la théorie de Freud, nous nous retrouvons devant une impasse quant à la recherche de l'origine de la bisexualité.

Sommes-nous tous bisexuels ? Avons-nous réellement tous dépassé cette immaturité libidinale infantile dont Freud nous parle ? Le complexe d'Œdipe est-il réellement à prendre en compte dans le cas de la bisexualité ? Et encore, les bisexuels sont-ils des hermaphrodites, non pas physiologiquement, mais bien psychiquement, pour reprendre la construction théorique freudienne sur laquelle nous nous calquons ?

Si Freud a bien explicité les mécanismes des sexualités atypiques, il semble que jusqu'à maintenant, il ait buté sur celle de la bisexualité, se concentrant d'abord sur celle de l'homosexualité.

1.2 La « bisexualité psychique »

Désir/pulsion, masculin/féminin, bisexualité biologique/bisexualité psychique

Alors que nous savons déjà que la sexualité infantile se construit à partir d'objets encore indéfinis, nous devons penser ses pulsions, non pas comme étant masculines ou féminines, mais plutôt comme étant actives ou passives¹. Nous comprenons bien que la nature bisexuelle de la sexualité infantile est incontestable et que la question du genre² est ici centrale.

La théorie selon laquelle l'existence d'une bisexualité innée qui se construit autour de notre propre perception de la sexualisation, est une construction psychanalytique qui s'appuie sur les éléments constitutifs de l'appareil psychique. Mais dans le cas d'une bisexualité psychique, nous devrions tous être concernés et donc, tous être bisexuels. Or, la question fut épineuse dès ses débuts et malgré le travail de la psychanalyse, cette question de la bisexualité reste énigmatique. Peut-être aurait-elle été plus claire, mieux comprise, si l'œuvre que Freud et Fliess projetaient d'écrire ensemble à son sujet avait vu le jour. Or, une opinion divergente sur les origines de la bisexualité est, non seulement à l'origine de cette œuvre absente des classiques psychanalytiques, mais en plus, elle sera l'origine d'une rupture entre les deux amis.

En 1901, avant même d'écrire les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Freud part du principe, que la bisexualité a ce caractère inné dont nous parlons plus tôt : “ Ces

¹ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., p.129.

² Nous étudierons le concept philosophique de genre plus tard. Mais nous y faisons cependant déjà allusion. Il s'agit de la définition simple du genre, c'est-à-dire du caractère physiologique de l'être né femme ou homme. Nous parlons du caractère génital de chaque individu. Ceci dit, la définition initiale est intéressante. Nous la citons du *Nouveau Petit Robert de la langue française 2007* :

“ Ensemble d'êtres ou d'objets présentant des caractères communs ”. Nous remarquons que la première définition ne correspond pas à celle à laquelle nous nous attachons, bien au contraire puisque nous pensons alors au genre humain, c'est-à-dire tous identiques et pourtant, la philosophie du genre offre un sens contraire et parle de “ genre ” sexualisé et sexué ; il faut attendre la seconde définition pour se référer aux Gender Studies qui mettent en évidence une problématisation de la détermination genrée liée au sexe biologique. Étonnamment, le lien est fait avec la “ catégorie grammaticale ” : “ catégorie exprimant parfois l'appartenance au sexe masculin, au sexe féminin ou aux choses (neutre). ” Cette constatation introduit volontiers le chapitre que nous avons consacré à ces théories des années 1970, 1980 et 1990.

problèmes concernant les névroses ne peuvent être résolus que si l'on admet sans réserve l'hypothèse de la bisexualité originelle de l'individu."¹ Pourtant, nous n'en sommes qu'aux prémices de l'étude particulière de la bisexualité. En 1905, date des *Trois essais sur la théorie sexuelle*, soit quatre ans après cette première affirmation, Freud ne va pas être aussi catégorique quant à la question d'une "bisexualité originelle de l'individu". Au contraire, il semble que loin d'être à la possible origine de certaines névroses, c'en est plutôt le résultat. Nous avons vu que l'homosexualité était le résultat d'une névrose (née du complexe d'Œdipe inversé), et par là, nous comprenons que la bisexualité constituerait, elle aussi, l'expression d'une inversion sexuelle ou d'une aberration sexuelle. Dans les *Trois essais*, Freud compartimente les différents types d'inversion et, même si la bisexualité garde une place dans ces compartiments sexuels, elle n'en reste pas moins différemment analysée. Freud semble sous-entendre l'existence d'une bisexualité innée qui ensuite reste latente :

Mais la science connaît des cas dans lesquels les caractères sexuels sont effacés et où la détermination du sexe devient par conséquent difficile ; et cela tout d'abord dans le domaine anatomique. [...] Ce qui est important, toutefois, dans ces anomalies, c'est qu'elles facilitent de façon inattendue la compréhension du développement normal. Un certain degré d'hermaphroditisme anatomique appartient en effet à la norme ; chez tout individu mâle ou femelle normalement constitué, on trouve des vestiges de l'appareil de l'autre sexe, qui, privés de toute fonction, subsistent en tant qu'organes rudimentaires ou qui ont même été transformés pour assumer d'autres fonctions.²

Ainsi, nous comprenons bien que, selon Freud, un hermaphroditisme, somme toute infime, réside en chaque individu dont le développement est cependant "normal". Nous pouvons en conclure que la trace, même discrète, des organes sexuels de l'autre sexe a été observée dans chaque organisme. Par conséquent, si nous ne pouvons pas dire que tous les individus, même ceux dont le développement sexuel est "normal", sont hermaphrodites, nous pouvons quand même aller dans le sens de Freud et parler d'une bisexualité biologique originelle, inhérente à chaque individu. En réalité, Freud, se sert de cette vérité scientifique pour introduire une autre théorie, psychanalytique cette fois, la théorie de la bisexualité psychique, c'est-à-dire, d'une théorie selon laquelle, notre appareil psychique renferme à parts égales le féminin et le masculin sans se soucier,

¹ S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Editions Payot, Paris, 1987, P. 122.

² S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., pp. 45-46.

dans un premier temps de la construction de notre sexualisation. Si un hermaphrodisme anatomique est présent dans l'organisme de tous les êtres, l'extension est facile : un hermaphrodisme subsiste dans la constitution de notre appareil psychique. Ainsi, notre psychisme serait le réceptacle d'une dualité parfaite entre féminin et masculin et ainsi, d'une forme de psychosexualité hermaphrodite caractéristique :

Il était tentant de transférer cette conception au domaine psychique et de comprendre l'inversion dans ses variantes comme l'expression d'un hermaphrodisme psychique.¹

Si l'intention de Freud était de se servir de cet hermaphrodisme biologique pour tenter de donner une compréhension certaine de la bisexualité comportementale, les résultats ne seront toutefois pas probants. Mais il va permettre de donner une autre dimension à la possibilité d'attribuer au psychisme une bisexualité innée, qui, elle, n'aurait aucun lien, ni avec la constitution biologique, alors observée comme étant normale, ni forcément avec les comportements sexuels, puisqu'ils pourraient très bien être monosexuels. Pourtant, la théorie de la bisexualité psychique paraît, contre toute attente, subsister:

Chez les Grecs, où les hommes les plus virils se rencontraient parmi les invertis, il est clair que ce qui enflammait l'amour de l'homme n'était pas le caractère viril du garçon, mais sa ressemblance physique avec la femme ainsi que ses qualités psychiques féminines [...]. Dès que le garçon devenait un homme, il cessait d'être un objet sexuel pour l'homme [...] Dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, l'objet sexuel n'est pas, par conséquent le même sexe, mais la réunion des deux caractères sexuels, le compromis, en quelque sorte, entre deux motions dont l'une recherche instamment l'homme et l'autre la femme.²

Si la quête de certains homosexuels de sexe masculin est de rechercher en leur objet de désir les particularités physiques et psychiques féminines, deux conclusions s'imposent : d'abord, cette hypothèse a pour conséquence la possible existence de deux types d'homosexualité, et cette dernière décrite n'a probablement plus rien à voir avec les inversions du complexe d'Œdipe que nous avons étudié plus tôt ; ensuite, nous comprenons que l'homosexualité qui résulte d'une mauvaise gestion des éléments retenus par le "ça", n'est pas non plus complètement exempte de cette forme de

¹ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., p. 46.

² S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., p.50

bisexualité se définissant comme l'attrait d'objets présentant les deux particularités sexuées. En effet, l'homosexuel, dont l'inversion résulte d'une faille qualifiable dans les constructions de sa maturité sexuelle, est probablement, au même titre que les hétérosexuels mais aussi, et plus étonnamment, que les bisexuels, dirigé par les mêmes mécanismes que ceux qui régissent les attirances des homosexuels grecs. Ainsi, l'analyse de Freud est ambiguë en ce qu'elle cherche des liens entre la cause des inversions et le but des inversions.

C'est effectivement le problème principal des thèmes qui nous préoccupent ici puisque la singularité de la bisexualité demeure bien dans la possibilité de désunir la pulsion sexuelle de l'objet sexuel. Le terme "genre" va particulièrement nous intéresser ici, notamment dans sa définition simple, première, puisque nous laisserons les théories du genre pour plus tard. Nous nous penchons aussi bien sur le "genre" de la pulsion, que sur le "genre", indépendant du premier, de l'objet sexuel, d'où l'établissement d'une bisexualité psychique qui ne concernerait que la pulsion et non pas l'objet, du moins la direction prise vers tel ou tel objet. Or, cette pulsion et le genre de l'objet sexuel sont souvent associés. Si l'un concerne d'abord la manière dont l'appareil psychique va étudier, organiser et traiter la pulsion libidinale, l'autre, au contraire, ne sera qu'une histoire biologique de sexe, et non plus vraiment de "genre". Nous avons vu que les prémices de nos pulsions sexuelles étaient parfaitement indépendantes d'un objet sexuel. Ce n'est que plus tard que l'objet a son importance. Pourtant, nous avons aussi vu que pour le jeune enfant, la nature du genre de son objet sexuel, n'a pas d'importance. Par ailleurs, sa pulsion envers un objet sexuel n'arrive que dans un second temps, le premier étant consacré à une forme d'autoérotisme, pulsion sexuelle qui n'a pas d'objet mais qui naît d'auto-stimuli (la tétée du sein ou des doigts). Ainsi, les attractions que l'on peut avoir pour un certain objet sont indépendants de cette structure psychique. Alors, si la pulsion sexuelle, résultat d'une fabrication psychique, a un caractère hermaphrodite¹, le genre de l'objet sexuel n'a plus aucune valeur normative et ses attractions ne sont que la projection hermaphrodite de la pulsion première. Plus précisément, nous reprendrons le terme de Freud, "polarité", et l'échangerons contre le terme "hermaphrodisme", préférant mettre en relief la présence de deux pôles, féminin/masculin, plutôt qu'un regroupement

¹« Nous appellerons pré-génitales les organisations de la vie sexuelle dans lesquelles les zones génitales n'ont pas encore pris leur rôle prédominant. [...] Une deuxième phase pré-génitale est celle de l'organisation *sadique-anale*. Ici, l'opposition entre deux pôles qui se retrouve partout dans la vie sexuelle est déjà développée ; [...] Dans cette phase, la polarité sexuelle et l'objet étranger peuvent donc déjà être constatés. L'organisation et la subordination à la fonction de reproduction font encore défaut. ». S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., pp. 128-129.

englobant les atouts féminins et masculins, et délaierons par là la connotation biologique et physiologique qui caractérise l'hermaphrodisme.

Cette polarité telle que l'entend Freud, est décelable chez d'autres auteurs qui, comme lui, se sont penchés sur cette dualité qui donne à nos pulsions sexuelles un caractère impalpable et surtout, délimité, hors de la restriction hétérosexuelle ou homosexuelle. D'ailleurs, nous devrions plus volontiers parler d'un comportement féminin ou masculin plutôt qu'un comportement hétérosexuel ou homosexuel, la différence entre la pulsion asexuée et l'acte effectué sur l'objet de désir (l'attrait biologique pour l'objet), lui, sexué, venant d'être mise en lumière par Freud. Donald Winnicott, psychanalyste anglais fait partie de ces grandes figures pensantes de la nouvelle psychanalyse du début du XXème siècle. Pourtant, si Winnicott a reconnu la possibilité d'une bisexualité psychique résultant d'une polarité masculin/féminin chez l'individu, il n'apportera pas les éclaircissements nécessaires à la compréhension de cette confusion entre la pulsion et l'attrait à l'objet de la pulsion. En effet, Winnicott fera peu référence aux théories freudiennes, du moins aux théories pulsionnelles et s'intéressera plutôt à la dualité masculin/féminin dont le résultat est une manière de vivre, d'être, ce qu'il appelle le "self".

Mais avant de revenir sur les théories de Winnicott, celles qui vont nous faire accéder à l'importance primordiale de la relation entre l'individu et sa projection du féminin et du masculin sur son existence sexuée, nous devons revenir sur Freud et l'explication de sa bisexualité psychique qui concerne les pulsions sexuelles à différencier des attirances sexuelles vers des objets. Si Freud fait la différence entre les attirances sexuelles névrotiques (les attirances homosexuelles ou bisexuelles) et les pulsions sexuelles, c'est parce qu'entre la reconnaissance de sa propre sexualisation et la reconnaissance névrosée de sa sexualité, un gouffre existe bien. Nous avons dit plus tôt qu'un désaccord scientifique concernant la bisexualité est à l'origine d'un important différend entre Freud et Fliess. Fliess tentait de persuader Freud que la bisexualité est le résultat d'une forme de bisexualité biologique. Cette théorie se rapprocherait donc des affirmations de Freud dans les *Trois essais* lorsqu'il parle de léger hermaphrodisme général présent chez tous les individus, même les plus "normaux". Or, pour Freud, cette théorie ne suffit pas à expliquer la bisexualité même si elle permet de prouver qu'elle concernerait *a priori* tous les individus.

C'est pour se différencier des idées insatisfaisantes parce que trop rapides de son ami que Freud va tenter d'aller plus loin en parlant de bisexualité psychique. Alors que

Fliess attribue à la pulsion sexuelle le même mécanisme que l'élaboration du rapport entre l'individu pulsionnel et l'objet de cette pulsion, Freud, au contraire se défend de suivre ce mécanisme et compte trouver le moyen de comprendre ces deux faits comme parfaitement dissociés, cette dissociation permettant de comprendre la caractéristique psychique de la bisexualité. Pourtant, il ne semble pas aisé de faire cette scission, même pour Freud qui est persuadé qu'il faille la faire. Dans les *Trois Essais*, il convient de reconnaître que cette difficulté à séparer le mécanisme de la pulsion et celui de l'attrait projeté sur l'objet de désir, est surmontée, même si cette affirmation n'est jamais véritablement développée, elle fait partie intégrante du travail analytique de l'œuvre. Freud a, par conséquent, parfaitement inclus cette théorie à son travail psychanalytique, mais reste à persuader ceux qui ne considèrent pas la pulsion sexuelle comme différente de ce qui pousse à satisfaire l'acte sexuel. La question serait alors ici : le plaisir (la satisfaction relative au principe de réalité) suivrait la logique d'un mécanisme parfaitement différent de celui du désir (la pulsion sexuelle). Mais si le plaisir est relatif au principe de réalité que nous avons examiné précédemment, alors, il faut tenter de savoir à quoi le désir serait relatif. Aussi, si le plaisir est suscité par la satisfaction d'un désir, et que le plaisir ne résulte pas du même mécanisme que celui de la pulsion, nous nous demandons maintenant si nous pouvons associer comme étant identiques, le désir et la pulsion. S'agit-il bien de deux choses différentes qui, pourtant, sont facilement confondues ?

Freud et l'intuition d'une bisexualité innée

C'est justement cette confusion qui est, d'après Freud, à l'origine de la difficulté à comprendre les questions sexuelles, et notamment les questions relatives à ce qui est inné ou névrotique en termes sexuels. La bisexualité serait donc plus volontiers le résultat d'une scission interne à l'individu renfermant une part masculine et une part féminine, plutôt qu'une confusion névrotique résultant d'une incapacité à se situer par rapport à sa sexualité et à sa " nature reproductive ". Au contraire, l'existence d'une bisexualité psychique, c'est-à-dire, de la présence représentative des deux caractéristiques sexuelles dans l'appareil psychique, apparaît à Freud comme une évidence naturellement universelle. Ainsi, la bisexualité psychique concernerait tous les individus, quelles que soient leurs pratiques sexuelles, que celles-ci soient le fruit d'une

névrose ou pas. Cette dernière affirmation va bien dans le sens d'une scission absolue entre l'attrait sexuel qui mène à l'acte sexuel et au plaisir de la jouissance sexuelle et la pulsion sexuelle, qui elle, est bien constituée à partir des mécanismes infantiles du jeune enfant qui, souvenons-nous, ne se soucie ni de l'assouvissement via un objet extérieur, ni du genre de son objet. La bisexualité psychique n'influerait donc pas systématiquement sur nos orientations sexuelles, mais donnerait une valeur ambivalente à nos attirances sexuelles. C'est pour cette raison que Freud cite l'exemple qui concerne les homosexuels grecs attirés par la féminité des jeunes garçons qu'ils avaient pour amants. Cependant, Freud soutient cette théorie selon laquelle une scission est nécessaire entre la pulsion et l'objet de désir. Cependant, il aurait probablement développé davantage cette hypothèse si une œuvre sur la bisexualité avait été écrite en étroite partenariat avec Fliess. Comme ce ne fut pas le cas, Freud se contente seulement de mettre en garde contre des conclusions qu'il juge trop courtes à propos de l'examen des inversions que nous attribuons trop facilement à la mécanique pulsionnelle infantile.

Il nous apparaît que nous nous représentions le lien entre la pulsion sexuelle et l'objet sexuel sous une forme trop étroite. L'expérience des cas considérés comme anormaux nous apprend qu'il existe dans ces cas une soudure entre pulsion sexuelle et objet sexuel, que nous risquons de ne pas voir en raison de l'uniformité de la conformation normale, dans laquelle la pulsion semble porter en elle l'objet.¹

Freud cherche à mettre en lumière le caractère indépendant de la pulsion par rapport à l'attrait existant entre le sujet et son objet sexuel. L'étude des inversions a mis en évidence une anomalie dans le processus "inné-acquis" du développement sexuel alors même que la pulsion est innée chez le nouveau-né. Pourtant, si l'inversion s'effectue à partir de l'inné, elle n'en est pas moins indépendante, ce qui met en évidence la scission entre la pulsion, innée, fixe, dès qu'elle est mise en branle par le mécanisme infantile, et la démarche de sexualité invertie qui se tourne vers un objet inhabituel. C'est donc bien entre l'inné et l'acquis que la différence doit être faite et si la pulsion appartient à l'inné, l'objet et son attrait appartiennent bien à l'acquis :

Nous sommes ainsi mis en demeure de relâcher dans nos pensées les liens entre pulsion et objet. Il est probable que la pulsion sexuelle est d'abord indépendante de

¹ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., p.54

son objet et que ce ne sont pas davantage les attraits de ce dernier qui déterminent son apparition.¹

Cette reconnaissance du chemin que Freud veut que nous empruntions est essentielle pour comprendre sa théorie de la bisexualité psychique et ainsi faire le lien entre la base de cette théorie et les différentes extensions qui en sont nées à partir des études freudiennes.

Nous pouvons penser que cette différenciation entre la pulsion et l'objet de cette pulsion représente la base du travail de cette thèse. En effet, à l'origine, ce qui nous préoccupe ici, ce sont les questions relatives aux comportements sexuels, mais aussi à la construction de l'identité sexuelle à différencier de l'identité sexuée. Le problème du lien entre les comportements sexuels et les questions sociales, et par extension politiques, prend peut-être son origine entre ce qui se montre et ce qui regarde la société, notre nature sexuelle originelle, notre genre, et ce qui ne regarde pas nécessairement la société, notre sexualité, mais qui, par confusion et probablement par instrumentalisation sociale au service de nombreuses questions politiques (c'est ce que nous allons étudier plus tard dans cette thèse), devient un sujet commun, social, politique, en d'autres termes, public. Ainsi, cette mise en garde que Freud expose dans les *Trois essais* ne semble pas encore aujourd'hui être prise en considération ; sinon, la question de la bisexualité, et notamment de la bisexualité psychique, poserait actuellement moins de problème quant à son origine, son développement, et la position dans la société de ceux qui la pratiquent et qui se définissent comme étant des "bisexuels", cette définition relevant elle-même de notre problématisation initiale qui interroge le lien entre l'identité sociale et l'identité sexuelle.

C'est donc bien en prônant une inadéquation existant entre pulsion sexuelle et objet sexuel attractif que Freud peut s'éloigner aisément de la théorie de la bisexualité biologique que défend Fliess, théorie trop courte et largement discutable aux yeux de Freud. Si les deux hommes sont d'accord sur le fait que la bisexualité est inhérente à chaque individu, ils s'opposent quant à la raison de cette affirmation. Fliess parle de bisexualité anatomique qui, parfois, peut orienter à tort le sujet vers une sexualité inadaptée à son anatomie dominante (homme ou femme). Il défend donc la théorie d'une bisexualité biologique. Les comportements bisexuels seraient donc le résultat de ces restes anatomiques du sexe opposé dans le corps de chaque individu, restes dont

¹ Ibid.

nous avons parlé plus tôt en citant ce fait scientifique que Freud évoque d'ailleurs volontiers dans les Trois essais. Or, si Freud cite cette vérité scientifique, ce n'est pour expliquer la bisexualité puisqu'il affirme, juste après, que :

Pour trancher la question, il suffisait simplement de constater une coïncidence régulière entre l'inversion et les signes psychiques et somatiques de l'hermaphrodisme.

Mais cette attente a été déçue. On ne peut imaginer des rapports aussi étroits entre l'androgynie psychique et présumée et l'androgynie anatomique démontrable. [...]

Ainsi, doit-on reconnaître que l'inversion et l'hermaphrodisme somatique sont dans l'ensemble indépendants l'un de l'autre.¹

Mais Freud ne va pas s'arrêter à cette défaite théorique et persiste à chercher une façon de parler, sans maladrotes, de bisexualité psychique dont il pressent l'existence sans réussir clairement à la démontrer. C'est pourquoi, alors qu'il cite le travail de Havelock Ellis, Freud fait allusion aux manifestations des sexualités secondaires et tertiaires chez les homosexuels. Cependant, une fois encore, il en rejette le sens pour comprendre la bisexualité puisque ces caractères sexuels apparaissent non seulement chez les deux sexes, mais en plus chez ceux dont le comportement sexuel ne présente aucune inversion.

Havelock Ellis, médecin anglais, ami de Freud, qui s'est penché sur les manifestations conscientes de la sexualité et l'analyse de la culture dans laquelle elles s'épanouissent (notamment chez les homosexuels), n'est pas le seul dont les théories ne servent pas à Freud dans sa quête d'élaboration de la théorie de la bisexualité psychique. Effectivement, Halban, chirurgien et biologiste autrichien contemporain de Freud confirme lui aussi, d'après ses études, que les comportements secondaires et les possibles atrophies des organes génitaux n'ont pas d'interdépendance notoire, les caractères psychiques se rapportant au sexe opposé et les comportements sexuels n'ayant pas d'interaction directe. Il y a donc bien une indépendance importante entre les choix et attirances sexuelles et les caractéristiques sexuelles anatomiques, biologiques et physiologiques. Il serait ainsi inutile de penser que la bisexualité psychique soit un fait exceptionnel se rapportant à des êtres invertis qui, d'un point de vue anatomique et comportemental présentent des caractéristiques propres au sexe opposé. Pourtant, le problème est toujours là : la bisexualité existe non seulement d'un point de vue

¹ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., pp. 46-47.

comportemental, certains sujets étant sexuellement attirés par le sexe opposé comme par le même sexe, mais aussi d'un point de vue psychique, chaque individu revêtant des caractéristiques psychiques, inconscientes, se rattachant aux deux sexes. Or, la bisexualité comportementale ne semble pas avoir de lien direct avec la bisexualité psychique puisque la nature anatomique sexuelle est à ne pas confondre avec l'attrait sexuel pour un objet. Alors, comment comprendre la bisexualité psychique et la manière dont elle se manifeste chez l'individu ? Est-ce par cette compréhension de la bisexualité psychique que nous pourrions, finalement, et si l'on suit Freud, paradoxalement, expliquer la bisexualité du comportement sexuel ? La pulsion sexuelle est indépendante de l'objet sexuel, contrairement à ce que nous jugeons avéré. Alors, la bisexualité psychique est à considérer comme nature propre à tous les sujets quelle que soit leur sexualité et ainsi quel que soit le choix sur la nature de son objet sexuel. Alors, la pulsion, comme nous l'avons étudiée plus tôt n'a plus autant d'importance en ce qui concerne la résolution du problème de la bisexualité psychique, mais c'est bien la question de l'objet, détaché de toute conception pulsionnelle qui va nous interpeller. La théorie de la bisexualité psychique est bien le centre de nombreuses nouvelles interrogations quand à sa nature et surtout, ses conséquences sur notre constitution psychique générale dans notre vie quotidienne.

La “ bisexualité psychique ”

Christian David, psychanalyste français, va nous aider à mieux comprendre quels sont les enjeux de cette théorie encore obscure. Dans *La bisexualité psychique*, David va tenter de reprendre toutes les études de Freud et de les confronter à son savoir psychanalytique ainsi qu'à son expérience d'analyste pour en extraire son ambiguïté et sa compréhension globale. Pourtant, si l'œuvre reste difficile à cerner pour un lecteur qui n'est pas averti quant à l'écriture psychanalytique actuelle (l'ouvrage date de 1992), nous pouvons toutefois y trouver des affirmations éclairantes :

L'idée de couplage intrapsychique, virtuelle dans la conception freudienne de la bisexualité, représente comme une contrepartie épistémologique et psychologique de la notion de clivage, celui du moi et aussi celui de l'objet. L'autre est toujours en moi mais Je est un autre. ¹

¹ Christian David, *La bisexualité psychique*, Editions Payot et Rivages, Paris, 2011, p. 13.

Les caractéristiques de l'autre, le sexe opposé, sont présentes en moi-même, ce qui donne cette dualité psychique pernicieuse si l'on pense à parler de bisexualité psychique pour expliquer la bisexualité comportementale. Pourtant, le lien persiste chez Freud lorsque sa conception de la bisexualité psychique déborde sur la compréhension des comportements sexuels bisexuels :

L'individu correspond à une fusion de deux moitiés symétriques dont, selon le point de vue de bien des chercheurs, l'une est purement masculine, l'autre féminine. [...] Quoi qu'il en soit, nous tenons pour une donnée factuelle que l'individu veut satisfaire dans sa vie sexuelle des souhaits aussi bien masculins que féminins, nous sommes préparés à la possibilité que ces revendications ne soient pas satisfaites par le même objet.¹

Comment expliquer ce glissement entre la scission pulsion/objet et l'analogie entre la composition dualiste masculin/féminin du psychisme qui pose la question de l'objet de satisfaction dans ces lignes ? Nous sommes également en droit de nous demander si ce glissement représente un paradoxe dans la pensée freudienne.

En effet, alors même que Freud défend l'idée selon laquelle les pulsions que renferme un individu, que celles-ci s'orientent vers un objet du même sexe ou du sexe opposé, ne sont pas en lien avec les pratiques sexuelles que cet individu exerce. Pourtant, Freud parle d'une "volonté de satisfaire sa vie sexuelle des souhaits aussi bien masculins que féminins". C'est donc bien qu'il y a une difficulté à définir la bisexualité psychique. En effet, alors que nous parlions d'une polarité dans l'appareil psychique, nous ne pouvons nous satisfaire de ce raccourci. Si cette théorie parle de "bisexualité" psychique et non pas de simple "dualité" psychique, c'est bien parce que la question du genre de notre appareil psychique est soulevée. Si nous pensons qu'il s'agit d'une division entre le féminin et le masculin, nous allons, là encore trop vite et schématisons cette bisexualité psychique apparemment opposée à la bisexualité biologique, et même peut-être opposée à la bisexualité pulsionnelle. Ainsi, Freud ne se contredit pas, mais, au contraire, va dans le sens de sa première affirmation, celle d'une activité régie par deux types de caractères, l'un masculin, l'autre féminin, accolée à une activité sexuelle, celle-ci étant régie par le genre initialement déterminé chez le sujet dès sa naissance par

¹ S. Freud, *Le malaise dans la civilisation*, PUF, Paris, 1995, notes de Freud pp. 48-49.

la biologie. Nous comprenons qu'il est donc essentiel de ne pas faire de lien entre la bisexualité biologique et la bisexualité psychique.

Pourtant, si l'activité pulsionnelle n'est pas spécifiquement dépendante de l'activité sexuelle, en rapport avec l'objet sexuel, il existe des caractères chez l'une et l'autre qui sont indéniablement dépendants. Freud s'opposait violemment à l'idée de Fliess selon laquelle les comportements bisexuels étaient liés à une forme d'hermaphrodisme discret. Mais il n'en est pas moins ambigu dans sa tentative de démontrer que la bisexualité est, dans une grande partie des cas, à différencier de l'homosexualité qui concerne des individus dont la maturité sexuelle ne s'est pas développée correctement, comme nous l'avons vu, alors que la bisexualité n'illustre pas nécessairement une inversion, ni même une anomalie anatomique. C'est en partant de ce principe que nous pouvons nous risquer à affirmer que la bisexualité est un fait inné, propre à la fondation et aussi au développement de notre appareil psychique d'un point de vue libidinal et sexuel.

Freud lui-même énonce que l'homosexualité, résultat d'une anomalie du développement de la sexualité, comme nous l'avons étudié plus tôt, est considérée comme étant "soignée" par la thérapie lorsque le sujet homosexuel en vient à accepter une forme de bisexualité dans ses penchants sexuels. C'est la célèbre histoire de cette jeune homosexuelle prise en charge par Freud et dont celui-ci rapporte les grandes étapes de son analyse dans "Psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine". Cette jeune fille homosexuelle entretient une liaison passive avec une femme plus âgée qu'elle, connue pour sa bisexualité. Surprise par son père furieux de voir sa fille accompagnée de cette femme probablement considérée à l'époque comme ayant des pratiques amORAles, la jeune fille tente de se suicider. C'est lorsqu'elle sera rétablie de sa chute sur une voie ferrée que Freud sera appelé par les parents à la prendre en charge. Freud donne à ce cas une grande importance, non seulement pour l'ensemble de son travail sur le lien entre l'homosexualité féminine et l'hystérie, mais aussi, pour entreprendre un encadrement scientifique à sa théorie de la bisexualité, et notamment, de la bisexualité psychique qui donnerait à cette pratique bisexuelle, un caractère inné chez tous les individus. En entamant cette démarche, Freud fait de la bisexualité une norme qui se veut être la vérité, et ce, d'après le travail psychanalytique présupposé qui concerne la construction de l'appareil psychique en rapport avec la pulsion :

Cette opération, la suppression de l'inversion génitale ou l'homosexualité, ne s'est jamais présentée, d'après mon expérience, comme quelque chose de facile. Bien plutôt, j'ai trouvé qu'elle ne réussit que dans des circonstances particulièrement favorables, et que même alors le succès consiste essentiellement en ce qu'on a pu, pour la personne confinée dans l'homosexualité, dégager la voie jusqu'alors barrée jusqu'à l'autre sexe, donc rétablir pour cette personne la fonction bisexuelle complète.¹

Mais si cette façon de concevoir la dualité bisexuelle en une même unité qui est l'appareil psychique, permet de reconnaître un penchant naturel, inné, pour le comportement bisexuel de l'adulte, nous devons aller plus loin dans le travail de Freud et chercher à identifier pourquoi une pulsion bisexuelle, celle de l'enfant qui n'a pas encore atteint sa maturité sexuelle, se transformerait en comportement purement bisexuel encore à l'âge adulte alors même que la maturité est sensée avoir abouti à une sexualité *a priori* en adéquation avec son sexe biologique. Si les traits virils plaisent à une femme, attirent et complètent (pensons à la réunion platonicienne des deux sexes pour une unification parfaite) à une femme, les traits féminins doivent logiquement séduire et donc attirer un homme. Pourtant, il ne semble pas que cet échange se fasse de façon automatique. Quelle en serait alors l'explication ?

Si la théorie du complexe d'Œdipe se forge bien sur ce présupposé probablement hérité de la conception de l'hétérosexualité reproductive et donc normalisée, il semble que Freud lui-même se soit avancé trop rapidement sur cette voie. Il va tenter de rectifier cette erreur dans son processus de théorisation de la sexualité. Tentons de le suivre ; le complexe d'Œdipe se fonde sur le caractère hétérosexuel de l'adulte et transforme l'enfant incestueux en un sujet qui réagit et applique ce caractère. Logiquement, le petit garçon va avoir du désir libidinal pour sa mère et de l'agressivité envers son père, rival. Or, il semble que le complexe d'Œdipe n'est pas un rapport qui suit un chemin hétérosexuel formant un triangle dessiné par le trio enfant/père/mère, mais que l'enfant pourrait avoir une ambivalence de sentiments pour les deux parents. Il ne s'agit donc pas d'un manque de distinction entre les sexes auxquels il s'adresse, mais plutôt d'une dualité de positionnement de l'enfant. Il peut être à la fois le petit garçon libidineux vis-à-vis de sa mère et agressif vis-à-vis de son père, et la petite fille libidineuse vis-à-vis de son père et agressive vis-à-vis de sa mère. Pourtant, le jeune enfant, ni

¹ S. Freud, "Sur la psychogénèse d'un cas d'homosexualité féminine", in *Névrose, Psychose et perversion*, Paris, PUF, 1981, p.134.

hermaphrodite, ni dans l'inversion totale du complexe d'Œdipe ne peut que témoigner d'une ambivalence dans l'appareil psychique, ambivalence que ne semble pas quitter le sujet durant sa phase de maturation sexuelle. Cette ambivalence du positionnement sexuel de l'enfant illustrerait facilement l'existence d'une bisexualité psychique. Pourtant, il ne s'agit apparemment pas d'une erreur mais d'une seconde manifestation du complexe d'Œdipe, manifestation probablement plus courante que celle souvent retenue. Un complexe d'Œdipe "complet" pourrait expliquer la bisexualité psychique et ainsi, le comportement bisexuel de l'adulte :

Que la situation œdipienne ait pour issue une identification au père ou à la mère, cela semble donc dépendre dans les deux sexes de la force relative des dispositions sexuelles masculines et féminines. C'est là l'une des façons dont la bisexualité intervient dans les destins du complexe d'Œdipe. L'autre façon est encore plus importante. On a en effet l'impression que le complexe d'Œdipe simple n'est pas du tout le plus fréquent, mais qu'il correspond à une simplification ou à une schématisation, même si elle reste bien souvent justifiée dans la pratique. Une investigation plus poussée découvre la plupart du temps le complexe qui est double, positif et négatif, sous la dépendance de la bisexualité originaire de l'enfant : le garçon n'a pas seulement une position ambivalente envers le père et un choix d'objet tendre pour la mère, mais il se comporte en même temps comme une fille en manifestant la position féminine tendre envers le père et la position correspondante d'hostilité jalouse envers la mère.¹

Il y a donc bien, chez tous les individus, quel que soit leur sexe, une disposition ambivalente de sexualisation, disposition bien ancrée dans la vie psychique de l'adulte puisqu'elle se caractérise dès la mise en place du complexe d'Œdipe, alors même que celui-ci se manifeste après la bisexualité originaire du nouveau-né qui connaît déjà la jouissance sexuelle via des objets extérieurs féminins ou masculins. Ainsi, la bisexualité infantile ne semble jamais véritablement se démanteler, ni même évoluer différemment au cours de la transformation des données pulsionnelles dans le psychisme à l'âge adulte. Le caractère bisexuel, ambivalent du complexe d'Œdipe le plus "fréquent", selon Freud, ne fait que renforcer cette prédisposition bisexuelle infantile dans la maturité constitutive de l'individu. Ou plutôt, nous pouvons aussi considérer cette affirmation de Freud à propos du complexe d'Œdipe complet, comme la preuve que jamais la bisexualité originelle ne quitte le sujet ; loin d'en renforcer

¹ S. Freud, "Le moi et le ça", *Essais de psychanalyse*, op.cit., p.273

l'existence, il ne ferait qu'illustrer ce qui ne change pas et reste immuable dans la composition psychique concernant le pulsionnel. Si nous parlions un peu plus tôt de " dualité " pour tenter de définir la bisexualité psychique, nous parlerons maintenant plus volontiers " d'ambivalence ", écartant ainsi la notion de contradiction, de lutte et donc de perturbation de la présence de cet autre sexe au sein même de l'évolution de notre appareil psychique que peut sous-entendre le terme " dualité ", et ce, au profit d'une complémentarité positive qui résulterait de cette ambivalence qui laisse entrevoir un sujet doublement sexué. Il paraît donc important d'entendre la présence de ces deux pôles agissant sur le psychisme comme des moteurs évoluant dans une complémentarité totale, et non pas dans un conflit frontal. Il ne s'agit alors pas d'une confrontation asymétrique, mais bien d'une superposition des tendances féminines et masculines au sein d'un même appareil psychique.

Winnicott et Freud : les fondateurs d'une dualité sexuelle psychique.

Mais la théorie de Freud ne se réduit pas simplement à la présence d'un pôle masculin accolé à un pôle féminin dans l'articulation psychique libidinale. Elle fait aussi correspondre à ces deux pôles un ensemble de duos se rapportant au féminin et au masculin. Citons à nouveau ce passage des *Trois essais* que nous avons utilisé plus tôt à propos des différentes phases de l'activité prégénitale de l'enfant:

Une deuxième phase prégénitale est celle de l'organisation *sadique-anale*. Ici, l'opposition entre deux pôles qui se retrouvent partout dans la vie est déjà développée ; cependant, ils ne méritent pas encore les noms de *masculin* et de *féminin*, mais doivent être considérés comme *actif* et *passif*.¹

Cette seconde phase prégénitale faisait suite à la première phase prégénitale, celle que Freud nommera " orale " ². Cette première allusion à la dualité actif-passif chez Freud concerne alors l'existence d'une activité prégénitale avant le rôle prédominant des zones génitales de l'enfant qui n'est donc pas encore sexué, c'est-à-dire, pas encore anatomiquement défini comme petit garçon ou petite fille. Ainsi, la phase " sadique-anale " vient après le développement de l'excitation libidinale par la voie orale, la bouche, les lèvres, conformément à ce que nous avons travaillé plus tôt. Cette phase

¹ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., p. 129.

² S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., p. 128.

sadique-anale paraît être le révélateur de cette opposition entre les deux pôles masculin/féminin, toutefois, cette opposition concernerait plutôt, nous le comprenons aisément, l'activité/passivité, l'oral correspondant au féminin, l'anal, au masculin et par-là, le masculin à l'actif et le féminin, au passif. Ainsi, lorsque nous avons parlé de correspondances dérivant de la dualité psychique masculine et féminine, nous voici au seuil de cette corrélation qui correspond ici, aux différentes phases de développement de notre structure libidinale maîtresse de notre maturité sexuelle. La théorie de Freud selon laquelle l'existence des deux phases prégénitales de l'enfant constitue une opposition qui met en évidence l'expression doublement sexuée des manifestations libidinales infantiles, prouve le caractère bisexuel de notre métabolisme psychique libidinal, et nous pouvons maintenant imaginer des besoins bisexuels dans notre maturité sexuelle d'adulte, comme Freud l'affirmait dans le *Malaise dans la civilisation*¹.

Mais ces correspondances actif/passif et oral/anal ne sont pas les seules qui illustrent la dualité féminin/masculin au sein d'un même appareil psychique. A ce propos, c'est grâce à l'article consacré à la bisexualité psychique freudienne de Jean Cournut, psychanalyste français travaillant régulièrement sur les questions bisexuelles, que nous pouvons mieux cerner la question de polarité chez Freud, notamment lorsque celui-ci tente de prouver l'existence d'une bisexualité psychique normée et universelle. Nous venons de parler de "correspondances" qui illustreraient la nature probablement bisexuelle de notre psychisme. Jean Cournut parle de "paires contrastées, appelées aussi couples d'opposition" et ajoute qu'on pourrait, afin d'éclaircir leur définition, parler de formes proto-pulsionnelles.

Si on donne un modèle purement métapsychologique de la pulsion, il faut bien considérer, à l'intérieur de ce modèle, que la pulsion naît dans des formes simples qui disent les orientations du sujet en train de se constituer. Ces premières formes proto-pulsionnelles sont désignées par Freud comme "grandes polarités" (moi-monde extérieur, plaisir-déplaisir, activité-passivité) et comme paires contrastées (actif-passif, sado-maso, phallique-châtré et masculin-féminin).

On remarquera d'emblée que seule la dernière paire (masculin-féminin) bénéficie d'une jonction, si ce n'est d'une condensation, à savoir : la bisexualité.²

¹ cf. notes S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, op.cit., pp. 48-49.

² Jean Cournut, "Critique et éloge de la bisexualité", *Bisexualité*, Revue française de psychanalyse, sous la direction d'Alain Fine, Diane Le Beuf, Annick Le Guen, PUF, Paris, 1997, pp. 41-42.

Pourtant, si Freud a bien mis en évidence, dans ses nombreuses études, la reconnaissance de ces différentes “ grandes polarités ” intrinsèques à la constitution psychique dans l’évolution libidinale, c’est ici que nous pouvons, en suivant les pas de Jean Cournut, nous servir d’elles pour une meilleure compréhension de la bisexualité psychique. Freud affirme que la phase sadique-anale, si elle correspond bien à la paire actif-passif, n’est pas encore l’illustration d’une manifestation dualiste masculin-féminin. Ainsi, les autres paires correspondantes au masculin/féminin, sont les différentes étapes qui, bien équilibrées dans leur évolution par paliers, mèneraient à une parfaite dualité masculin/féminin. Si la bisexualité est bien innée, elle ne se manifeste cependant que plus tard chez l’enfant et pas dès les premiers plaisirs libidinaux, contrairement à ce que nous avons affirmé plus tôt. Effectivement, ce sont les paires correspondantes à la polarité masculin-féminin, qui précèdent et non pas l’inverse.

Ainsi, pour Jean Cournut, seule la paire masculin-féminin possède une jonction et une condensation possible, parce que cette paire est le résultat final des manifestations et imprégnations des autres qui ne peuvent être condensées entre elles. Ainsi, la bisexualité ne se caractérise réellement que lorsque le pôle “ fini ” masculin/féminin s’est manifesté, après tous les autres, sorte de bases respectives des manifestations féminines et masculines présentées dans le comportement de l’enfant.

Jean Cournut a, lui aussi, fait cette distinction qui prouve l’évolution lente de la bisexualité psychique et l’importance de cette dualité féminin/masculin dans la construction psychique : “ Dans chaque paire les éléments s’opposent, mais chaque série propose des éléments qui s’emboîtent, ou, si l’on veut, qui se succèdent, ceci dans une vision évolutionniste : actif, sadique, phallique et masculin d’une part ; passif, masochiste châtré et féminin. ”¹

Pourtant, c’est bien le féminin qui pose problème et c’est ici qu’une confrontation entre les études freudiennes et celle de Winnicott s’avère utile, notamment à propos de cette dualité masculin/féminin intrinsèque au sujet, qui apporte une importance primordiale à la relation entre la mère – féminine – et l’enfant. Si cette relation que l’enfant entretient avec sa mère a une telle importance, c’est parce qu’elle incarne cette dualité dont nous parlons ici. A travers le lien qui s’instaure entre la mère (ou le représentant maternel) et l’enfant, apparaît une dualité qui transmet à l’enfant une double facette de sa

¹ J. Cournut, « Critique et éloge de la bisexualité », in *Bisexualité*, op.cit., pp.42-43.

personnalité, de son pouvoir d'action et de sa capacité à " être " là, à être vivant. Si Winnicott ne donne que peu d'importance aux études freudiennes, il en est pourtant très proche et la théorie de la bisexualité psychique est présente dans ses études sous une forme similaire aux propos de Freud lorsque celui-ci parle de féminin passif et de masculin actif.

Elyse Michon, psychanalyste canadienne, donne une interprétation originale de ce clivage entre l'élément féminin pur et l'identification que crée le sujet à partir de lui. Lors de son intervention en 1994 à un colloque consacré à l'œuvre de D.W. Winnicott à Montréal, elle donne l'originalité de la pensée winnicottienne à propos de sa position parfois jugée éloignée de la psychanalyse classique, basée sur Freud, notamment en ce qui concerne la théorie d'une pulsion à la fois féminine et masculine :

Ce qui a pu faire dire à certains que Winnicott s'éloignait de la psychanalyse a trait entre autre à son élaboration du clivage des éléments féminin et masculin, qui le mena vers la représentation d'un " élément féminin pur " qui n'aurait rien à voir avec le pulsionnel.¹

Ce travail de Winnicott démontre que la dualité masculin/féminin ne prend sa source que dans la relation que l'enfant entretient dès son plus jeune âge avec sa mère qui, à travers sa propre dualité élémentaire, va transmettre les deux éléments qui, chez Winnicott ne prennent pas forcément les noms de féminin et de masculin, mais plutôt de " féminin pur " et de " masculin pur ", éléments qui illustrent la capacité à être masculin et féminin en même temps. De ces deux représentations vont découler une capacité à agir opposée à une capacité à être. L'élément féminin pur se rattache à la relation passive que le sujet entretient avec le monde extérieur : le sujet est vivant et sa capacité à l'être lui vient de l'élément féminin transmis par sa mère. C'est le " self " de Winnicott. Mais cet " être " relatif au fait d'être vivant ne suffit pas à l'enfant pour concevoir une existence complète et il lui faudra agir à partir de ce sentiment d'être en s'ancrant dans le " faire ". Cette activité qui appuiera l'être est illustrée par l'élément masculin qui permet d'agir, de faire de l'être un fait complet en le rendant mouvant :

¹ Texte remanié d'Elyse Michon, présenté à la Société psychanalytique de Montréal en mai 1994, à l'occasion de son colloque annuel qui portait sur l'œuvre de D.W. Winnicott. Texte disponible en ligne : apageweb.umontreal.ca/scarfond/T6/6-Michon.pdf

Le féminin pur concernerait l' " être ", le sentiment d'être qui viendrait d'une identification immédiate et primaire de l' " être " de la mère, à une mère qui " est " plus qu'elle ne " fait ", qu'elle soit féminine ou masculine, que la mère soit une femme ou un homme. [...] L'élément féminin pur serait donc à la base du sentiment d'être, d'un sentiment d'exister. [...] l'utilisation de l'objet, l'érotisme oral, anal et génital sont pour Winnicott du côté de l'élément masculin pur ; le mode de relation à l'objet soutenu par la pulsion et son élaboration fantasmatique est pour lui dans l'ordre de ce masculin, qui est le " faire " dans sa forme active comme passive (se faire faire).¹

Ainsi, il paraît clair que la relation pulsionnelle et libidinale de l'adulte se manifeste uniquement par le développement équilibré de " l'élément masculin pur ", seul référent de l'érotisme actif. Pourtant, la relation à l'objet, comme nous venons de le comprendre dans les propos d'Elyse Michon, ne peut pas se faire sans qu'il y ait d'abord le sentiment d'être avec le monde extérieur. La bisexualité psychique de Winnicott reconnaît, à l'instar de Freud, une équivalence, une correspondance entre le masculin qui " fait " et agit (donc actif chez Freud) et le féminin qui se contente " d'être " (passif chez Freud). Le maternel et la représentation que se façonne l'enfant à partir des composantes masculine et féminine de sa mère ont une importance cruciale dans la relation non libidinale féminine et passive et la relation fatalement pulsionnelle et sexuelle, masculine que porte fatalement la mère en elle.² Là où Freud voyait un flux triangulaire entre la mère, le représentant masculin et l'enfant, Winnicott renvoie le représentant masculin et semble estimer suffisant, pour que l'enfant se forge une forme de bisexualité psychique, le fait que la mère représente déjà le masculin et le féminin. Ainsi, la mère, ou plus précisément le maternel, reste le seul fait important dans la construction de la sexualité adulte chez Winnicott, alors que Freud donne aussi de l'importance à ce qui s'oppose à la mère (cf. le complexe d'Œdipe et le bi-positionnement de l'enfant d'un point de vue libidinal). Mais Freud considère également l'ambivalence de la position maternelle par rapport à l'enfant. Lorsqu'il parle de l'histoire de Léonard de Vinci, celle d'un souvenir, pourtant inconsciemment inventé par l'appareil psychique, dans lequel un faucon pique la bouche de Léonard de

¹ Elyse Michon, texte disponible en ligne, op.cit.

² Elyse Michon, texte disponible en ligne, op.cit. : " Le maternel est le facteur environnement qui se présente pour assurer le vital chez l'enfant et qui le fera d'une part avec un élément féminin pur, c'est-à-dire l'être, élément qui sera silencieux ou absent, et d'autre part un élément masculin pur, du côté duquel on peut mettre le sexe biologique, la sexualité, la féminité, la masculinité, la bisexualité psychique, et tout ce qui viendra ébranler le vital dans le sens d'Eros. "

Vinci enfant, dont le berceau a été posé en extérieur. Ce souvenir de Léonard de Vinci semble avoir réellement eu lieu, pourtant, Freud affirme qu'il s'agit d'un "souvenir-écran", c'est-à-dire, d'un souvenir complètement inventé et que le "ça", via le "surmoi", semble fabriquer à partir d'un fantasme : celui d'homosexualité. Effectivement, Léonard de Vinci écrit ce souvenir alors même qu'il symbolise la désinhibition d'un désir homosexuel : le bec de l'oiseau pénètre dans la bouche de l'enfant (excitation orale, par objet phallique). Mais c'est probablement le symbole du faucon qui est ici pertinente : dans les hiéroglyphes égyptiens, la représentation du faucon symbolise la mère. Le lien entre le souvenir-écran de Léonard de Vinci et l'interprétation de Freud est ici pertinente. La mère de Léonard de Vinci élève son fils seule. Elle se doit donc de représenter à la fois le masculin et le féminin pour son enfant. Pourtant, comme un père ou un paternant manque à l'élaboration psychique du complexe d'Œdipe, c'est seule, que la mère a apporté à son fils de quoi le fabriquer. Alors, si nous confrontons la conception de la bisexualité psychique de Freud à celle de Winnicott, nous pouvons, dans tous les cas, affirmer que chez l'un, la mère est la seule à transmettre le passif et l'actif libidinal à son enfant, là ou chez l'autre, la composition des éléments masculin et féminin, s'organise à travers différents liens créés avec le monde extérieur¹. Chez les deux auteurs, nous observons de nombreuses similitudes : rapport à la mère, rapport au monde extérieur, présence d'une activité libidinale précoce (même si chez Freud l'être et le faire libidinal arrivent en même temps que la naissance et le faire libidinal plus tard chez Winnicott). L'essentiel est cette présence, dans les deux théories, d'une bisexualité psychique qui prouve que la composition de notre identité est double : nécessairement féminine et masculine, le féminin ayant, dans tous les cas, un impact particulièrement crucial.

Mais qu'en est-il réellement lorsque nous nous penchons sur la pratique de la bisexualité ? L'existence psychanalytique d'une bisexualité psychique dans notre constitution identitaire est peut-être à l'origine d'une bisexualité de notre libido. En d'autres termes, nous nous demandons maintenant s'il est possible d'avancer que la bisexualité psychique correspondrait à une bisexualité des désirs et des besoins sexuels innée, tout comme la bisexualité l'est elle-même. Si c'était le cas, nous ne serions probablement pas devant un tel problème posé devant la pratique de la bisexualité.

¹ Elyse Michon, texte en ligne, op.cit. : " La mère serait donc à la fois celle qui traumatise par l'introduction de sa sexualité, de son altérité, celle qui ébranle et ne cesse de mettre en vie, de mettre au monde, à la condition paradoxale d'être aussi le pare-excitation, le pare-traumatisme contre elle-même, à la condition de s'absenter en une présence-absence qui fait taire son pulsionnel. "

Pourtant, alors qu'elle pourrait apparaître aux yeux de tous, comme une sexualité originelle, elle reste marginalisée. La bisexualité psychique ne suffit peut-être pas à comprendre la pratique bisexuelle comme étant une adaptation logique de la dualité psychique. Au contraire, peut-être que Freud avait raison de séparer le désir sexuel de son objet et par là de disqualifier la théorie de bisexualité psychique comme illustrant la légitimité de la pratique bisexuelle. Avant de savoir ce qu'il en est de la légitimité de la pratique bisexuelle et de sa banalisation, nous pouvons déjà nous permettre de mieux comprendre les connexions entre la psychanalyse et ses correspondances sur les comportements réels des individus.

Ainsi, nous pouvons maintenant nous demander, à la lumière des études effectuées jusqu'ici dans cette thèse, pourquoi la bisexualité est encore aussi mystérieuse aux yeux des scientifiques et aussi aux yeux de la société dans sa pratique réelle. Si elle est individuellement explicable, observable et, apparemment normalisée, pourquoi son statut et sa considération changent-ils radicalement lorsque nous sommes confrontés, dans toutes les sociétés occidentales, aux opinions de masse ?

1.3 La bisexualité et sa marginalité

Normes sexuelles

Le site internet *Et-alors.net*¹, créé par des internautes français, publie en 2007 les résultats d'une enquête, "Comment évolue la tolérance et l'acceptation des homosexuels en France?". Le but est de confronter les différentes études menées depuis plusieurs années par différents organismes à propos de l'acceptation des sexualités minoritaires. Cette enquête montre que les communautés LGBT (lesbiennes, gays, bisexuelles et transsexuelles) sont de plus en plus acceptées par les Français et que la considération de leurs pratiques sexuelles apparaît, de manière croissante, banale depuis le début des années 1980. Les résultats de cette enquête regroupent et recourent de nombreuses sources, ce qui donne une vision globale et objective du niveau de progression de l'opinion publique. En 2007, dernière année étudiée par les internautes, 78% des Français considéraient, d'après l'IFOP (Institut français d'opinion publique), l'homosexualité comme étant "une manière comme une autre de vivre sa sexualité".

¹ <http://www.et-alors.net/articles/310>

En revanche, neuf ans plus tôt, en 1998, encore 23% d'entre eux considéraient qu'il s'agissait " d'une maladie dont on doit guérir " et 17% " d'une perversion sexuelle que l'on doit combattre ", ce qui est, malgré la rareté croissante de ce genre d'opinions depuis 1981, révélateur d'un lien évident entre la configuration sociale et la considération des mœurs sexuelles, 1981 marquant un tournant dans l'histoire de la France et surtout dans l'histoire de l'homosexualité.

Si nous constatons une nette baisse de l'homophobie en France dès 1981 et, dans le même temps, une croissance régulière de la tolérance sexuelle, ce n'est pas un hasard. Dans une moindre mesure, la première raison de ce changement d'opinion tient à la révolution de l'histoire politique française, la gauche prenant le pouvoir pour la première fois sous la Vème République. François Mitterrand devient alors Président de la République française, ce qui implique pour le Parti Socialiste de révolutionner les opinions puritaines et discriminatoires des anciens partis de droite jusqu'alors au pouvoir. Ce nouveau gouvernement marque les esprits et tente d'éradiquer les théories xénophobes, racistes et homophobes qui règnent dans le climat du pays. Ainsi, les questions sexuelles n'échapperont pas à cette métamorphose et se traduiront par une reconsidération des opinions publiques quant aux mœurs culturelles. Mais la raison politique de ce changement de considération n'aura pas immédiatement effet, et, il faut l'admettre, n'est pas la principale source. La fin des années 1970 et surtout les années 1980 et 1981 sont marquées par la découverte du virus du Sida, dont les connaissances médicales sont encore balbutiantes, d'où la violence de son appellation à ce moment : " le cancer gay ". Pour l'instant, seules les communautés gays de San Francisco et en moindre proportion, de Paris, sont touchées par ce virus dont les symptômes immunodépressifs entraînent une mort fatale. Cette découverte a pour inévitable conséquence une forte recrudescence de l'homophobie, entraînant une stigmatisation des homosexuels doublement malades (psychologiquement et maintenant physiquement) et peut-être contagieux. Un violent rejet de la communauté, une peur des personnes homosexuelles s'en suit. Mais en 1983, une équipe scientifique française découvre le véritable virus et contredit ainsi les précédentes analyses américaines. Ainsi, le virus est isolément analysé et dévoile la possibilité de contamination par transfusion sanguine et par là, annonce que la maladie ne concerne pas exclusivement les homosexuels et que les pratiques sexuelles ne constituent pas l'unique transmission. La question du Sida devient alors une véritable question de santé publique qui ne se limite pas à la question homosexuelle, ce qui change l'opinion publique de façon

certaine. En effet, les nombreux débats qui suivront cette découverte scientifique feront fatalement parler publiquement de l'homosexualité, et ce discours sur l'homosexualité désacralisera probablement l'homophobie ambiante.

Si l'homosexualité a été, à cette période violemment critiquée ou du moins interrogée, cela aura au moins eu l'heureuse conséquence de faire naître des associations qui défendent les communautés homosexuelles (pensons à *Act'Up*, entre autres), de faire évoluer les discours jusqu'alors fermés ou discriminants, ou encore, de promouvoir les différences sexuelles qui composent notre société. Mais, pour en revenir à l'analyse des sondages du site *Et-alors.net*, nous constatons que si la tolérance progresse pendant que la discrimination recule, nous ne pouvons également nier que répondre à un sondage, aussi sérieux qu'il puisse paraître, est facile, alors que la réelle et profonde acceptation de l'existence légitime des communautés LGBT l'est peut-être moins. La tolérance ne vaut pas l'acceptation totale, certes, mais la question est maintenant de savoir comment l'acceptation se fait, comment elle prend concrètement le pouvoir sur les opinions publiques qui alimentent toujours, malgré l'évolution indéniable des mœurs sexuelles, une marginalisation des pratiques homosexuelles et bisexuelles. Pourquoi les pratiques qui sortent du schéma hétérosexuel restent-elles marginales, pourquoi le tabou homosexuel, par exemple, ne parvient-il pas réellement à disparaître ? Quel est le cœur du problème de l'homosexualité, de la bisexualité et de leur place sociale ?

Claude Rabant, philosophe et psychanalyste se penche sur la question des normes sociales en matière sexuelle. Il se penche surtout, à travers les notions qui l'intéressent, sur la différence sexuelle puisque c'est bien plutôt cette question qui est soulevée lorsque nous étudions le bien- fondé ou non des normes sexuelles et ce qui concerne le regard de la société sur la sexualité. Certes, les normes sociales et les normes sexuelles sont bien des théories interchangeables, mais elles posent toutes les deux, dans leur interdépendance, le problème de la différence sexuelle. A partir de ce constat de la différence sexuelle, nous devons aller plus loin, partant de ce point de départ qui paraît être la source des questions que nous nous posons maintenant, à savoir, le pourquoi du bien- fondé, socialement admis, du rejet de toutes les sexualités qui échappent au dictat de l'hétérosexualité. Claude Rabant écrit donc ceci dans l'introduction de son intervention dans *Homosexualité et stigmatisation*:

Bien entendu, il y a des sexes, deux ou plus, c'est selon ; il y a des hommes et des femmes, nul ne peut nier cette dualité constitutive de l'espèce humaine, qui la divise

en deux “moitiés”, pas plus qu’il n’est possible de nier la clarté du jour et l’obscurité de la nuit, en dépit des transitions qui peuvent les confondre. [...] Une fois posé ce fait de nature et d’évidence qui a permis à l’humanité jusqu’ici de survivre et d’évoluer, la question est en effet de savoir quelles significations il prend pour l’être humain, de quelles manières se produisent ces significations, et quelles en sont les conséquences, pour la vie concrète des individus et pour les pratiques sociales qui ont été inventées à son sujet au cours de l’histoire.¹

Claude Rabant semble bien mettre le doigt sur ce qui pose le problème de l’hétérosexualité et de ses limites : la différence des sexes est bien la source de nombreux conflits engageant ceux qui ne sont pas hétérosexuels et ceux qui le sont. Pourtant, le débat paraît aujourd’hui s’essouffler dans la mesure où les mœurs sociales évoluent et que l’hétérosexualité n’est plus réellement la norme ; concerne-t-elle encore la majorité de la population à défaut de ne soi-disant plus être la norme admise ? La question reste en suspens alors même que la bisexualité, encore à la traîne derrière l’homosexualité, reste un mystère psychanalytique, social et même scientifique, associée probablement à tort, soit à l’amusement quelque peu décadent des jeunes adultes ou des adolescents qui se cherchent, soit à une forme d’homosexualité refoulée, pendant que d’autres encore parlent de liberté sexuelle, de réalité dans les choix d’objets sexuels. Notons qu’aucun des cas ne fait référence aux théories de la psychanalyse de l’époque freudienne et que peu, voire pas d’importance n’est donnée à la théorie de la bisexualité psychique incluant une bisexualité originelle chez tous les êtres humains.

Alors, qu’en est-il réellement lorsque nous confrontons les théories sexuelles de la psychanalyse du début du XX^{ème} siècle aux opinions publiques souvent discutées, en tous cas propices à la discussion, parfois même à la dispute, d’aujourd’hui ? La bisexualité ne semble pas échapper à ces discours tenus sur elle ni à son lien avec la société dans son ensemble. Mais nous pouvons nous demander pourquoi nous en revenons toujours à cette différence sexuelle, surenchérisant par là sur le discours concernant la sexualité quelle qu’elle soit. Cette volonté de vouloir “parler” de la sexualité et surtout des différences sexuelles est peut-être effectivement le mécanisme par lequel certaines sexualités sont aujourd’hui considérées comme étant hors normes. Mais nous pouvons aussi penser qu’au contraire, travailler sur ces “différences”

¹ Claude Rabant, “ la différence sexuelle n’existe pas...”, in *Homosexualités et stigmatisation*, sous la direction de Susann Heenen-Wolff, PUF, Paris, 2010, pp. 13-14.

permet à l'opinion publique d'évoluer, de s'émanciper, voyant alors ses pistes habituelles brouillées, comme si toutes les sexualités rentraient soudainement, à force des discours tenus dessus, dans la norme. C'est ce que nous allons voir maintenant, en cherchant à savoir par quels processus nos comportements sexuels deviennent le centre de la discussion publique. Ces discussions définissent alors peut-être les normes sociales en ce qui concerne les comportements sexuels.

Si l'hétérosexualité n'avait pas vraiment le monopole de la norme admise, comme les discours de libération des mœurs le maintiennent, alors, cette thèse n'aurait pas vu le jour parce que le problème social et politique que nous semble poser la sexualité n'en serait simplement pas un. Ce qui nous est révélé aujourd'hui, c'est plutôt que le problème n'est pas la sexualité et ses mœurs, mais plutôt les discours qui s'attachent à faire parler d'elles. Dire que la bisexualité, que l'homosexualité se définissent comme des sexualités qui sont, ou non, la question n'étant pas forcément là, des sexualités comme les autres, acceptables socialement et finalement banales, n'est-ce pas décaler le problème et valoriser, voire renforcer la place qu'occupe probablement à tort l'hétérosexualité comme modèle normatif ?

Dans ce sens, l'homosexualité a servi de bouc émissaire, représentant, symboliquement comme en réalité, un comportement sexuel hors norme, hors la loi, hors propos, mais surtout hors procréation. Cet argument de la procréation ne peut plus tenir à une époque où les techniques médicales et surtout où les lois juridiques peuvent changer la théorie scientifique, psychanalytique, psychologique ou sociale de la procréation. Alors, si elle ne peut plus être l'argument principal, que reste-t-il dans le camp de ceux qui accusent les comportements bisexuels ou homosexuels ? Il semble que bannir les comportements qui sortent de l'hétérosexualité c'est chercher à taire une réalité sociale qui est non seulement objectivement observable, mais qui, en plus, ne met en péril aucun des membres de la communauté.

Biphobie théorique

Nous avons vu, en étudiant la théorie de la bisexualité psychique, que le principe de bisexualité était inné et ce, pour deux raisons scientifiques possibles : soit parce que chez Freud, le nourrisson a une activité sexuelle polymorphe et donc, tout aussi hétérosexuelle qu'homosexuelle, donc bisexuelle en se construisant à partir des " grandes polarités " sexuelles, soit parce que chez les autres psychanalystes, la dualité

psychique féminin/masculin intrinsèque à la mère, se transmet à l'enfant qui devient nécessairement le vecteur de la dualité bisexuelle psychique originelle. Mais nous avons aussi constaté que les études de Freud, de Fliess, de Winnicott, pour ne citer qu'eux, en empruntant des sources et des chemins différents, aboutissaient toutes à une forme de bisexualité qui, loin de la perversité attribuée à ces comportements durant les siècles précédents, se révélait être la sexualité la plus aboutie, celle qui laisse s'épanouir la part féminine de chaque individu tout en équilibrant la part masculine qui ne s'éveille totalement qu'à l'aide de cette acceptation bi-formatée (pensons notamment au complexe d'Œdipe "complet" qui met en lumière la possibilité, pour l'enfant, de se positionner sexuellement de façon féminine comme de façon masculine). Alors, comment, d'après ces constatations scientifiques du début du XX^{ème} siècle, pouvons-nous encore considérer la bisexualité, dans sa pratique sexuelle et dans sa réalité psychique, comme une sexualité marginale et stigmatisée ?

Il semble que la pratique bisexuelle ne soit toujours pas admise dans la société occidentale et plus encore, on peut se demander pourquoi même le cloisonnement entre les différentes pratiques sexuelles est encore légitime, l'hétérosexualité seule symbolisant une monosexualité admise. Il est effectivement possible d'imaginer une société dans laquelle la monosexualité est représentée par la bisexualité, la seule qui combine en elle-même les deux autres sexualités qui se pratiquent. Mais il n'en est rien, et bien au contraire, nous sommes face à une impasse quant à la catégorisation des pratiques sexuelles qui ne laisse entrevoir qu'une impossibilité à comprendre la sexualité telle qu'elle est vécue dans la réalité des hommes et des femmes, c'est-à-dire, dénudée de sa complexité et de son impossibilité apparente d'être fixe et uniforme. Alors que la bisexualité a été considérée comme étant innée aux prémisses de la psychanalyse, elle se retrouve aujourd'hui à son point de départ ; elle est socialement mise à part, à la fois par les communautés homosexuelles, mais aussi par ce que Judith Butler appelle la "matrice hétérosexuelle"¹, c'est-à-dire par la société politique et institutionnelle hétérosexuelle.

¹Judith Butler parle de "matrice hétérosexuelle" comme un cas de reconnaissance sociale de la sexualité en général qui se fait à travers un prisme hétérosexuel obligatoire et fabriqué à partir de la symbolique créée de l'hétérosexualité comme étant la base et la source de toute forme de sexualité. Un pouvoir exercé à partir de ce prisme arbitraire est systématique. Par là, la loi symbolique donne toute explication de manière illégitime à partir du bon comportement sexuel (hétérosexuel) et du mauvais, du déviant, celui qui n'est pas hétérosexuel. Michel Foucault est évidemment cité par Butler, le discursif hétérosexuel induisant socialement et politiquement, une norme dont le pouvoir est de dévaloriser et de déséquilibrer les sexualités qui, en quelque sorte, sortent du rang :

"La naturalisation simultanée de l'hétérosexualité et de la sexualité masculine comme sexualité active est une construction discursive dont on ne trouvera nulle explication même si elle est constamment

Cette difficulté à se situer que connaît la cause bisexuelle a probablement deux sources dont la première concerne également le cas de l'homosexualité : d'abord, malheureusement, Freud, dont les théories ont été pour la plupart largement diffusées et ont facilement traversé le siècle, n'a pas été parfaitement pertinent dans son traitement de la question bisexuelle. Nous avons vu plus tôt qu'il n'était pas totalement convaincu et que, souvent, il devait revenir sur ses premières affirmations pour les rectifier, laissant planer une impossibilité à connaître la vérité au sujet de la bisexualité. Peut-être aurait-il été plus complet dans le travail qu'il aurait dû effectuer avec Fliess, mais celui-ci n'a jamais vu le jour. Ensuite, la seconde source est bien plus simple à deviner : les théories psychanalytiques, aussi brillantes qu'elles puissent paraître, étaient aussi révolutionnaires, et les révolutions ne sont pas toujours bonnes à faire connaître au grand public, du moins à inscrire dans l'ordre de normalisation des mœurs sociales.

En effet, normaliser et remettre dans l'ordre de la nature sexuelle humaine les pratiques homosexuelles ou bisexuelles comme Freud l'a fait, est inacceptable dans une société dont les institutions religieuses prônent et plébiscitent l'hétérosexualité procréatrice. Pourtant, l'argument de Freud est de taille :

En faisant de la procréation le noyau de la sexualité, vous courez le risque d'exclure de votre définition une foule d'actes qui, tels la masturbation ou même le baiser, sans avoir la procréation pour but, n'en sont pas moins de nature sexuelle.¹

Alors, malgré un discours scientifique tenu sur la bisexualité lui offrant ainsi le statut d'objet d'études la faisant sortir de son état de maladie et la qualifiant de norme originelle, cette sexualité reste marginale. Mais, qu'entendons-nous par " marginale " ? Comment expliquer que la sexualité, quelle qu'elle soit, puisse devenir un problème de norme ou de hors-norme sociale ? Nous avons dit plus tôt que le discours, même militant, c'est-à-dire celui de ceux qui cherchent à libérer les sexualités dites " minoritaires " de la régression idéologique en faveur de l'hétérosexualité, pouvait

présupposée dans ce cadre structuraliste de base. [...] Ce qui reste " impensable " et " indicible " dans la culture existante n'est pas nécessairement ce qui, dans cette culture, est exclu de la matrice d'intelligibilité ; c'est plutôt ce qui est poussé aux marges de cette matrice, à savoir la possibilité culturelle si redoutée de perdre toute légitimité. Ne pas avoir de reconnaissance sociale lorsqu'on est vraiment hétérosexuel/le revient à perdre l'une des identités sociales possibles et peut-être à en gagner une autre, bien moins consacrée. L'" impensable " se trouve donc en plein dans la culture ; il est seulement exclu de la culture dominante. "

Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op.cit., pp. 125 et 176.

¹ S. Freud, *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, Bibliothèques Payot, Paris, 1972, p. 283.

avoir une conséquence surprenante, dans le sens où il aboutirait à l'effet inverse de ce que ses auteurs recherchent. En effet, parler de sexualités "minoritaires", de sexualités "critiquées" parce que "hors-normes", n'est-ce pas déjà donner involontairement, peut-être, force, raison et encouragements aux opinions contraires et par là, donner à ceux qui parlent de "maladie", de "perversions" (non pas dans le sens freudien, mais plutôt dans le sens commun négatif) de "décadence", de "contre-nature" ? Mais si cette hypothèse n'est pas forcément valable, d'autres possibilités sont possibles, comme celle que nous avons vue plus tôt dans le cas des lectures et interprétations de Freud dans la portée générale de ses théories.

Mais la marginalité de l'homosexualité et de la bisexualité ne sont pas seulement le résultat d'une défense parfois risquée face à une réalité sociale réactionnaire, ni même d'un manque de visibilité tout relatif des théories freudiennes et d'une diffusion peut-être trop élitiste de la théorie de bisexualité psychique dans les travaux psychanalytiques postfreudiens. La source réelle de cette difficulté à ouvrir l'opinion publique aux différentes sexualités ne réside peut-être même pas dans la force de l'héritage chrétien dont nous sommes tous les réceptacles en Occident.

Si nous nous fions à la définition exacte de l'adjectif "marginal", nous parlons bien de quelque chose qui se situe à côté de, au bord de, en bordure, en marge. Le second sens de ce terme, d'après le dictionnaire, est né en 1960, et c'est lui qui donne ce que nous entendons dans cette étude : "Personne vivant en marge de la société parce qu'elle refuse les normes ou n'y est pas adaptée."¹ Cette dernière définition nous intéresse particulièrement et mérite que nous nous y attardions parce que c'est peut-être bien ici que le principal problème réside. Que ceux qui pratiquent l'homosexualité et la bisexualité soient "en marge de la société", c'est un fait, ou plutôt, le résultat d'une autre réalité ; prenons garde à cette formule, "refuse les normes ou n'y est pas adaptée".

Ceux qui pratiquent l'homosexualité (les homosexuels comme les bisexuels) sont peut-être inadaptés à la norme qui est celle de l'hétérosexualité, c'est vrai, mais que les hétérosexuels la refusent est un autre problème, un problème qui complique notre travail. Nous pouvons nous demander pourquoi les pratiques qui sortent du circuit hétérosexuel dérangent. Deux raisons paraissent plausibles : la pratique en elle-même, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu plus tôt, un érotisme entre deux personnes du

¹ *Dictionnaire de la langue française* Petit Robert, sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Paris, 2007.

même sexe, la sodomie, le plaisir comme seule fin, mais il y a peut-être le fait, plus complexe, que les homosexuels ou bisexuels, ne suivent pas une norme implicitement imposée. Dans ce second cas, les bisexuels et les homosexuels seraient ceux qui dérangent de par leur refus d’obtempérer, de se plier et de revendiquer par là une forme de liberté d’action que d’autres n’auraient peut-être pas la capacité de prendre. Ainsi, bisexuels, homosexuels, tous seraient le symbole d’une possibilité de vivre en société sans en suivre les règles ce qui engendre à la fois, une certaine désinvolture qui fragiliserait l’équilibre social, mais aussi, le symbole d’un certain asservissement des hétérosexuels qui, eux, se sont pliés aux normes dictées. De cette différence sociale, de ce comportement sociétal, naît inévitablement la stigmatisation de ceux qui présentent une sorte de tare, d’insolence ou encore de handicap.

Il ne s’agirait non plus effectivement de choix homosexuels – ou bisexuels dans le sens où il ne s’agit pas d’hétérosexualité pure – mais plutôt d’un symptôme, non pas homosexuel ou bisexuel, mais symptôme d’inadaptation, d’impossibilité de faire comme les autres, de se soumettre aux lois sociales communes et admises. Alors, l’acharnement discriminatoire envers les pratiques homosexuelles n’aurait pas lieu d’être puisque la part de choix n’existe pas, la soumission étant anéantie par une impossibilité de faire autrement. Les homosexuels seraient alors des êtres extraordinaires, c’est-à-dire qui sortent de l’ordinaire, en d’autres termes, des êtres hors-normes. Mais si nous nous plions à cette théorie, nous annihilons par là, la notion, combien importante en termes sexuels, de liberté de choix. Pourtant, l’homosexualité, prise dans une multitude de discours soit discriminatoires, soit médicaux, la ramenant au statut de maladie, soit, encore, les discours prônant la normalité de sa pratique, tous semblent échapper à sa valeur relative au choix, au manque d’envie ou, au contraire, à l’attraction.

Il semble que l’être humain se retrouve alors enfermé dans deux catégories restrictives, celui qui est homosexuel et celui qui ne l’est pas. Or, la réalité nous démontre qu’il ne s’agit pas de ce combat lorsque nous parlons de marginalité sexuelle. Nous ne pouvons pas avoir cette constante qui se traduit en termes de “totalemment possible” ou “totalemment impossible” dans le choix de nos objets sexuels¹. Nous devons nous

¹ Dr Alfred Kinsey, entomologue américain qui travaille sur les comportements sexuels humains crée une échelle, qui va de 0 (exclusivement hétérosexuel/elle) à 6 (exclusivement homosexuel/elle) appelée couramment, “l’échelle de Kinsey”. Cette étude menée dans les années 1950, aux Etats-Unis, s’est avérée incontournable quant à la question de la bisexualité puisqu’elle révèle qu’une majorité d’hommes et de femmes, toutes les catégories sexuelles supposément définies, s’avèrent être majoritairement bisexuels ou à tendance bisexuelle selon leurs propos. En réalité, seule une minorité se reconnaît

demander comment il est possible que les discours prônant la libération de nos comportements sexuels puissent, au contraire, nous enfermer dans un pseudo-choix de nos pratiques sexuelles et surtout de nos objets de désir. La question de l'altérité semble, à ce stade de notre étude, avoir son importance. Mais comment rentre-t-elle en compte dans l'analyse de la marginalité de nos comportements, et surtout, que pouvons-nous en dire dans la logique d'identification sexuelle, voire d'identification tout court aux vues de l'importance sociale que notre comportement sexuel peut avoir sur notre positionnement social général ?

Le “ principe d'altérité ”

Le principe d'altérité renferme en lui-même plusieurs questions qui nous intéressent comme celle de la différence des sexes, toujours, mais aussi celle de la comparaison entre psychoses, perversions et normes puisqu'elle induit une difficulté à s'adapter à une norme sexuelle en ce qu'elle impose la réunification des deux sexes différents. Si Lacan cherchait déjà à créer une catégorie psychique qui différencie la névrose de la psychose, nous pouvons mieux comprendre pourquoi d'autres, comme Joyce Mc Dougall, psychanalyste britannique que la question de la normalité en matière sexuelle a longtemps préoccupé, a choisi de parler de “ néo-sexualités ”, terme préférentiel pour éviter celui de “ perversion ”, aujourd'hui utilisé de façon négative alors même que sa vérité psychanalytique est plutôt l'expression de symptômes structurant normalement les processus de différence sexuelle et d'identification sexuelle (ici, pensons au concept freudien de la perversion). Sa fonction est donc thérapeutique, son sens se rattachant à la structure de l'évolution d'identification et de sublimation à l'objet sexuel. Ainsi, les néo-sexualités remplacent les perversions

réellement au niveau des échelles 1 ou 6. La majorité, elle, correspond finalement aux échelles intermédiaires suivantes:

Echelle 1 : “ prédominance hétérosexuelle, expérience homosexuelle ”

Echelle 2 : “ prédominance hétérosexuelle, occasionnellement homosexuelle ”

Echelle 3 : “ bisexuel/elle sans préférence ”

Echelle 4 : “ prédominance homosexuelle, occasionnellement hétérosexuelle ”

Echelle 5 : “ prédominance homosexuelle, expérience hétérosexuelle ”

Si Kinsey a connu de lourdes critiques, notamment parce que l'Amérique des années 1950 était puritaine, mais aussi parce que certains scientifiques disent de Kinsey que le choix des personnes interrogées fut trop subjectif, il n'en est pas moins le scientifique qui a donné une réalité sociale constatable à la pratique de la bisexualité.

Ref. Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy et Clyde E. Martin, *Sexual Behavior in the Human Male*, WB Saunders Compagny, Philadelphie, 1948.

et Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy et Clyde E. Martin, *Sexual Behavior in the human Female*, WB Saunders Compagny, Philadelphie, 1953.

sexuelles jugées trop négatives et à connotations morales dans le langage courant pendant que les étudiants de Lacan cherchent une échappatoire à la perversion psychotique et névrotique.

L'école lacanienne et la tentative de McDougall – nous parlons de tentative, sa théorie des “ néo-sexualités n'ayant jamais été popularisée – mettent toutes deux en évidence la comparaison entre le mécanisme psychique des sexualités dites “ anormales ” et de l'hétérosexualité. Le résultat de cette comparaison montre dans les deux cas la présence des mêmes perversités sexuelles (ou néo-sexualités). Ce qui rejoint ainsi l'affirmation du psychanalyste Patrick De Neuter qui écrit en 2010 :

Pour ma part, je pense que ce que l'on appelle un sujet normal est un pervers, un psychotique ou un névrosé qui a réussi la gageure d'être suffisamment heureux tout en correspondant de façon plus ou moins satisfaisante, notamment par un travail de sublimation, à la normalité promue par la société dans laquelle il vit. Par conséquent, je pense qu'il est tout à fait inadéquat d'assimiler homosexualité et perversions.¹

Ainsi, la perversion et, paradoxalement, l'anormalité, sont intrinsèques à la norme, et plus encore dans le cas de normalité sexuelle. Assimiler la sexualité sous toutes ses formes et la perversion serait alors plus juste que de l'assimiler à l'homosexualité exclusivement. Pour Joyce Mc Dougall² la perversité sexuelle telle que nous l'entendons dans le langage courant, n'est uniquement présente que dans le cas d'une sexualité active avec une personne non consentante. La sexualité ainsi transformée en pouvoir ne regarde alors plus les problèmes sexuels tels que nous les entendons ici, mais plutôt la justice, la psychiatrie mais en aucun cas la psychanalyse dans son étude des formes typiques des manifestations sexuelles.

La notion d'altérité en ce qui concerne la question homosexuelle est centrale et nous ne pouvons en rester là. Effectivement, il s'avère que la différence des sexes est bien présente chez les homosexuels, du moins, elle ne paraît pas être anéantie. Il est en effet

¹ Patrick De Neuter, “ L'homosexualité n'existe pas : seulement des gays et des lesbiennes. ”, in *Homosexualités et stigmatisation*, op.cit., p. 85.

² Nous faisons ici référence à l'étude de Patrick De Neuter, dans *Homosexualités et stigmatisation*. Il cite Joyce Mc Dougall à plusieurs reprises dans son texte de collaboration. Il fait appel au travail de cette psychanalyste britannique afin de répondre à la question “ L'homosexualité est-elle une perversion ? ” et pour tenter d'étayer son argumentation à partir de l'étude des néo-sexualités, terme créé par Joyce Mc Dougall dans *Plaidoyer pour une certaine anormalité*.

Patrick de Neuter, “ L'homosexualité n'existe pas, seulement des gays et des lesbiennes ”, in *Homosexualités et stigmatisation*, op.cit., p.p. 83 et 84.

discutable d'affirmer que ne pas avoir de relation sexuelle avec les personnes de l'autre sexe est synonyme de rejet de la réalité de l'existence des deux sexes. L'altérité est donc plutôt exacerbée chez l'homosexuel ou plus encore chez le bisexuel qui peine à se maintenir dans une norme sociale où les deux sexes doivent avoir un lien d'ordre sexuel. Pourtant, si cette difficulté à trouver une place dans la société est bien liée à cet argument qui tourne autour de la théorie d'altérité telle qu'elle est dictée par la norme sexuelle, alors, le travail de la psychanalyse ne doit en aucun cas faire en sorte de transformer la nature sexuelle des homosexuels ; en d'autres termes, il est toujours dangereux de jouer avec les théories qui discriminent les absurdités qui résultent des normes sociales (comme cette théorie selon laquelle l'altérité n'existerait pas chez les homosexuels et bisexuels), tout en travaillant à faire de ceux qui en sont victimes des fabrications ordonnées par des critères normatifs sociaux.

A ce sujet, Claude Rabant écrit : “ Si la norme est par elle-même un savoir absolu, où va-t-on ? Sûrement vers l'extinction de la psychanalyse ”¹, et pour aller plus loin, sûrement vers l'extinction aussi et tout simplement de l'altérité. Et c'est justement l'avis de Susann Heenen-Wolff qui, lorsqu'elle analyse les théories de Lacan et d'Elisabeth Roudinesco, déplore un manque de discernement intellectuel entre la normalité et l'acceptation des cas hors-norme et écrit qu'ainsi, l'homosexuel ne semble paradoxalement “ accepté que s'il reste marginal. ”².

Lorsque nous parlions de la marginalité comme résultant d'un comportement qui ne peut ou ne veut pas se plier aux normes, nous suggérions par là un rejet comme conséquence d'une difformité de ce que les non-marginaux connaissent, pratiquent, font, pensent. Or, il semble que rien ne va dans le sens de ce rejet, mais plutôt dans l'acceptation par cette marginalité. Ainsi, lorsque Susann Heenen-Wolf parle d'acceptation des homosexuels à la condition que ceux-ci restent marginaux, elle met en relief un paradoxe qui, finalement, n'a rien d'étonnant. Effectivement, si la pratique sexuelle donne un tel sens à l'identité du sujet social, alors, il est parfaitement logique que sa particularité sexuelle se doive d'être marginale, afin de créer et de préserver cette identité hors-normes. Pourquoi notre société doit-elle avoir ses marginaux ? La réponse à cette série de questions prend sa source dans la difficulté que la société a d'imposer un ordre social. S'il est important qu'il n'y ait pas de débordements d'ordre

¹ Claude Rabant, “ La différence sexuelle n'existe pas... ”, in, *Homosexualités et stigmatisation*, op.cit., p. 36.

² Susann Heenen-Wolff, “ Bisexualité et homosexualité dans l'approche freudienne et postfreudienne ”, in, *Homosexualités et stigmatisation*, op.cit., p.43.

sexuel, il est tout aussi important qu'un certain nombre de membres de la société empiète sur les règles sociales implicites et justement, soit concerné par ces débordements. Comment l'hétérosexualité pourrait-elle s'imposer comme étant norme et loi s'il n'existait pas d'autres types de sexualité ? Comment les hétérosexuels pourraient dire qu'ils sont normaux s'ils ne se comparaient pas aux homosexuels, aux bisexuels ou encore aux transgenres et à tous ceux qui brouillent les pistes de la normalité et du "faire l'amour" selon les règles institutionnelles ? Ainsi, rester marginal dérange moins que de faire comme si on ne l'était pas puisque la stigmatisation est faite : nous ne pouvons vivre normalement, avoir un travail, une vie de famille, un quotidien complètement normé si nous n'avons de relations sexuelles normales. C'est comme si cela revenait à être hors la loi de se comporter comme un hétérosexuel en ayant une sexualité homosexuelle.

Cette tendance reviendrait à avoir deux identités sociales, l'une hétérosexuelle, l'autre homosexuelle, plutôt qu'une identité sociale différente de son identité sexuelle, ce qui dénoterait une forme de malhonnêteté dans son comportement public, et par là, dans son identité sociale avec tous les rôles qu'elle impose de prendre. Il est donc plus confortable de savoir qu'un homosexuel ne vit pas comme un hétérosexuel et vice versa¹. Si la sexualité est marginale, l'identité se doit de l'être. Si beaucoup ne sont pas en accord avec cette affirmation, cette idéologie ne semble toutefois jamais quitter l'horizon de la scène sociale et ainsi, le consensus est ancré, les homosexuels sont stigmatisés tout en étant nécessaires pour servir la cause de la normalité. C'est en suivant ce processus que nous sommes amenés, comme nous l'avons fait dès le début de cette thèse, à parler d'homosexuels et de bisexuels, au lieu de ne parler que d'homosexualité ou de bisexualité.

Nous pouvons maintenant répondre à notre première interrogation qui questionnait le pourquoi de la permanente marginalisation de la théorie bisexuelle aujourd'hui alors

¹ Le 17 mai 2013, le droit au mariage pour tous est définitivement applicable en France. La loi permet alors maintenant aux personnes du même sexe d'être unies par le mariage civil. Certes cette loi est la concrétisation d'une lutte pour l'égalité des catégories sexuelles, mais elle ouvre bien d'autres débats qui eux, ne donnent pas encore de réponses qui permettraient de promouvoir une véritable notion d'égalité parfaite entre les hétérosexuels et les autres, comme la question de la parentalité et de la filiation. Le mariage est une chose, la procréation et les droits civiques qui s'y rattachent, une autre. C'est d'ailleurs la même opposition de concept que nous pouvons dresser en ce qui concerne les premiers débats initiés par la question du mariage pour tous : le problème qui freinait cette loi était-il déjà celui de la procréation ou concernait-il uniquement le lien sexuel privé qui unissait deux êtres (ici du même sexe) ? La révolution qui déterminera si oui ou non les hétérosexuels n'ont plus le monopole de la normalité sera celle qui accompagnera le concept de procréation et du droit à la responsabilité parentale avant même de parler de révolution biologique et médicale qui aura peut-être lieu un jour lorsque deux personnes du même sexe pourront physiologiquement se reproduire sans l'intervention du sexe qui les oppose.

même que les études psychanalytiques ont fait de la bisexualité la sexualité normale, originelle.

Loin d'être marginale au début du XXème siècle, elle se révélait être la seule sexualité humaine, l'homosexualité et l'hétérosexualité étant, certes, les deux composantes de celle-ci, mais surtout étant des sexualités secondaires. Si l'Eglise catholique est probablement à l'origine de cette marginalisation forcée, les discours qui prônent l'absence d'altérité des sexes dans le cas d'une union homosexuelle, en ont renforcé le phénomène. Mais surtout, il fallait que les comportements sexuels soient fixes pour que les identités individuelles qui se forment soient elles aussi fixes, faisant toujours référence au féminin et au masculin, de façon tranché. Ainsi, il existait deux types de sexualité et par là deux types d'identité, soit homosexuelles, soit hétérosexuelles. La bisexualité ne rejoint en rien cette logique et anéantit cette caractéristique cloisonnée des identités. En réalité, si nous parlons d'identités sexuelles, nous sommes probablement dans l'erreur. Peut-être que la théorie des identités sexuelles n'existe pas et que seule compte celle d'identité sociale, tout simplement, celle-ci renfermant déjà en elle l'identité sexuelle qui semble être la base de l'identité propre du sujet. La bisexualité illustrerait parfaitement l'inexistence d'une identité sexuelle opposée, ou non, à l'identité sociale du sujet. Effectivement, puisque nous avons vu que l'identité était, entre autre, nourrie par la conduite sexuelle du sujet, à quoi bon vouloir différencier les deux caractéristiques identitaires ? Mais cette constatation a une conséquence qui pose problème, car le fait de renier la différence entre identité sociale et identité sexuelle, serait peut-être une façon de décaler le problème que pose la sexualité dans son ensemble par rapport à la société et à ses mœurs.

En effet, si la psychanalyse n'est pas parvenue à imposer sa théorie sur la bisexualité, ce n'est pas pour les raisons que nous avons énoncées plus tôt, mais peut-être tout simplement parce que la bisexualité remettrait en question toutes les fondations chrétiennes de l'histoire de l'Occident, de la création du monde né de la fusion homme/femme, à la reconnaissance de l'altérité comme symbole de la complémentarité qui unit le féminin au masculin, le féminin étant un caractère exclusif à la femme, le masculin, exclusif à l'homme. La perfection règnerait donc dans cette unification sacrée. La présence de l'homosexualité n'est pas aussi problématique que celle de la bisexualité puisqu'elle sert la force de l'hétérosexualité normalisée. A ce sujet, nous pouvons citer Catherine Deschamps, sociologue et militante bisexuelle qui écrit :

Le marquage de la personne hétérosexuelle provient dans une certaine mesure des homosexuels qui regardent et qualifient leurs “ennemis” stratégiques. Les hétérosexuels ne se disent pas entre eux qu’ils sont hétérosexuels. Pour reprendre une expression du militantisme gay : les hétérosexuels ne font pas leur “coming out”.¹

Mais nous pourrions ajouter que les hétérosexuels, au-delà de ne pas faire de “coming out”, s’appuient sur ce clivage hostile entre hétérosexualité et homosexualité pour se positionner comme étant “plus qu’un sujet, un objet par lequel est définie la normalité.”²

Les “hors-norme”

Les théories freudiennes à propos de l’homosexualité ont été jugées utiles pour parler de ce qui n’est pas normal. Elle est, en quelque sorte l’exception qui confirmerait la règle. C’est probablement pour cette raison simple que les théories homosexuelles de Freud sont aujourd’hui populaires, alors même que celles qui concernent la bisexualité sont passablement méconnues du grand public. La bisexualité ne sert pas la cause hétérosexuelle, malgré le fait qu’elle soit souvent rattachée à tort à l’homosexualité. Si, scientifiquement, comme nous l’avons vu, la bisexualité n’est ni une hétérosexualité débridée, ni une homosexualité inhibée, socialement, elle garde sa marginalité, mais il s’agirait plutôt d’un autre type de marginalité que celle qui concerne l’homosexualité. En effet, si l’homosexualité est nécessairement marginale, dans le sens où sa marginalité permet l’épanouissement et la prise de pouvoir de l’hétérosexualité, la bisexualité est marginale alors qu’elle ne sert aucune cause, pas même celle de l’homosexualité. Si elle n’a pas de discours propre en ce qu’elle ne concerne ni le discours strictement hétérosexuel, ni celui qui se limite à l’homosexualité, elle se rapproche toutefois de la norme homosexuelle puisqu’elle fait partie des minorités sexuelles. Pourtant, elle n’est pas seulement une sexualité mineure si l’on se réfère à sa capacité hétérosexuelle. La personne bisexuelle est donc, bien plus que l’est l’homosexuel à l’identité dédoublée comme nous l’avons expliqué plus tôt, une personne aux identités multiples. Effectivement, si l’homosexuel peut arborer une

¹ Catherine Deschamps, *Le miroir bisexuel*, op.cit., p. 25. Notons ici que le travail de Catherine Deschamps va être régulièrement utilisé. *Le miroir bisexuel* constitue la base de toutes nos réflexions sur la bisexualité tout au long de notre thèse. Il complète notre postulat tout en nourrissant nos arguments.

² Ibid.

identité sociale normée, tel un hétérosexuel, tout en possédant une identité sexuelle hors-norme, le bisexuel, lui, va compliquer encore un peu plus la difficulté à reconnaître sa ou ses identités propres. Tantôt la bisexualité active une personnalité sociale et sexuelle normée, tantôt, elle met en scène une identité doublée de par sa caractéristique homosexuelle. Ainsi, le bisexuel a une quadri-personnalité si nous additionnons l'aspect social et l'aspect sexuel de sa position.

Comment reconnaître la position sociale du bisexuel alors même qu'il montre plusieurs caractéristiques, à la fois socialement et sexuellement ? Ce sont indéniablement ces questions qui dérangent le regard que la société porte sur la bisexualité. Si l'homosexualité a su trouver sa place, son rôle, et ce, même dans la négativité de sa définition sociale, la bisexualité ne prend aucune place, ne sert aucune cause, peut-être parce qu'elle n'a pas besoin de revendiquer une différence avec les deux autres principales sexualités représentées. Mais il ne semble pas que cette dernière affirmation convienne à une partie de la communauté bisexuelle. Toujours d'après Catherine Deschamps, la cause bisexuelle se doit de revendiquer son existence, de promouvoir la réalité bisexuelle comme étant une sexualité différente de l'hétérosexualité et de l'homosexualité qui pourtant la composent. Si l'homosexualité s'est enfin ancrée dans la réalité sociale à force de discours tenus sur elle et d'informations diffusées à son sujet pour tuer sa diabolisation, c'était pour faire naître la personne homosexuelle comme faisant partie intégrante de la société. Ainsi, le sujet pratiquant l'homosexualité devenait l'homosexuel, ce qui, d'après elle, est un progrès :

Excepté pour les hétérosexuels, autrement dit ceux qui relèvent de la norme sexuelle, on observe que c'est quand les individus concernés par une sexualité donnée s'emparent des discours sur cette sexualité et la rendent visible que celle-ci les fait accepter concrètement au statut de " personne " sexuelle (ici, bisexuelle ou homosexuelle). Une typologie, pour sa pérennité, a besoin sans doute d'une forme de visibilité qui la légitimise et la régénère.¹

Mais s'agit-il réellement de progrès ? Probablement, du point de vue de Catherine Deschamps, militante bisexuelle, faire parler de bisexualité permet de faire accepter la bisexualité. Mais nous pouvons nous accorder le droit de penser qu'il est possible que ce ne soit pas réellement le cas. Les qualifications d'hétérosexuel, d'homosexuel, ou de

¹ Ibid. p. 26.

bisexuel constituent peut-être un progrès mais peuvent aussi se révéler être, au contraire, l'aliénation de l'identité sociale d'un individu sous le dictat de ses pratiques sexuelles. En d'autres termes, ce que nous avons dit plus tôt concernant la double ou la quadri-identité des homosexuels et des bisexuels aux lumières de l'affirmation de Catherine Deschamps, révèle un réel problème social quant à la question sexuelle. Effectivement, la question de l'identité personnelle est déjouée.

Définir un bisexuel parce qu'il a des pratiques bisexuelles aliène peut-être la notion de personne. Nous pouvons nous poser la question de savoir si, d'un point de vue éthique, ne plus être simple sujet social mais d'abord sujet homosexuel ou bisexuel et se servir de cette première appellation pour revendiquer, dans un second temps seulement, être un sujet social au même titre que les hétérosexuels, soi-disant dans la norme, est un véritable progrès ou plutôt l'anéantissement de son identité.

Ce problème est malheureusement rarement soulevé par ceux qui cherchent à libérer les mœurs sexuelles et surtout libérer les minorités sexuelles. Pourtant, il apparaît comme étant essentiel dans la compréhension de la marginalité de la bisexualité. Ainsi, malgré une tentative acharnée de libération et de légitimation en parlant de sa sexualité (quelle qu'elle soit puisque l'hétérosexualité demande elle aussi à être libérée, et ce, au même titre que les deux autres), les militants enfonceraient peut-être un peu plus la différence qui existe entre les homosexuels, les bisexuels et les hétérosexuels. Être marginal est sûrement un concept de comportement inhabituel, certes, mais parler du pourquoi de sa marginalité ne fait que diviser. D'ailleurs, Catherine Deschamps raconte le rejet de certains homosexuels à l'égard des bisexuels "salis" par les relations sexuelles partagées avec une personne du sexe opposé.

Il est donc vil, vain, et déjà discriminant vis-à-vis de soi et des autres de se revendiquer comme étant bisexuel, homosexuel ou même hétérosexuel puisque la norme n'évoluera certainement pas en reconnaissant une différence, mais plutôt en admettant une absence de différence malgré les pratiques sexuelles des individus. Il y a donc une réelle faille dans le militantisme français, faille qui ne fait plus la différence entre l'être et le faire. Si la frontière s'estompe, il y a des chances pour que l'homophobie persiste, entretenue par un militantisme pourtant bienveillant qui n'aura de cesse de se balancer entre le fait de souligner la marginalité et le fait de vouloir l'effacer. L'instabilité a pour conséquence une partie des discours homophobes, mais aussi, hétérophobes.

Si nous nous définissons par notre sexualité, ce n'est pas un hasard, c'est peut-être bien pour donner sens à ce que nous voulons renvoyer aux autres : " je suis hétérosexuel "

est une phrase qui induit beaucoup d'informations et sûrement bien plus que le simple fait d'avoir des rapports sexuels avec des personnes du sexe opposé ; cela induit " je suis dans la norme, je ne peux pas être totalement mal à l'aise lorsque je parle de ma sexualité ou de ma vie sentimentale, personne ne peut se donner le droit de juger mon mode de vie, je suis les règles culturelles implicites, je n'ai pas de problème avec la notion de procréation ", et enfin, et peut-être surtout, " je n'ai rien à prouver ". Mais ces inductions ne sont pas toujours, et heureusement devrions-nous dire, le reflet de la réalité. Il en va donc de même avec l'homosexuel qui n'est pas forcément mal à l'aise avec sa sexualité, le bisexuel ne cherche pas non plus à brouiller les pistes du genre et du sexe.

Ainsi, si l'hétérosexuel n'a pas forcément tous les droits, tous les accès, il n'est pas non plus forcément à l'aise avec sa sexualité, l'homosexuel n'est pas forcément hétérophobe. Alors, la marginalité de certaines pratiques sexuelles est une question sociale, dans le sens où elle devient, apparemment, une question identitaire, l'identité étant le fondement même de ce que nous montrons aux autres, de ce qui est public, de ce qui est hors du personnel et du privé. Si, durant l'Antiquité, la sexualité était une question centrale en ce qu'elle participait à l'éthique de la pensée, à la structure sociale, à la cité, au politique, il semble que rien n'ait changé aujourd'hui et que, la confusion entre l'être et le faire, en termes sexuels, est à l'origine d'un conflit, au-delà du social, politique. Les militants qui tentent de prôner la banalisation de certaines pratiques sexuelles non hétérosexuelles, semblent tenir un autre combat, prenant l'alibi sexuel pour instrument, au service d'une nouvelle lutte sociale. Mais à qui, finalement, profitera cette révolution sexuelle et quelles en seront les conséquences ?

Peut-être que parler de la sexualité permet réellement, comme nous l'avons vu en étudiant les sondages depuis le début des années 80' à propos de l'homosexualité, de faire évoluer la sexualité et ses pratiques. Mais nous ne pouvons pas véritablement l'affirmer, d'où l'importance de continuer à s'interroger sur le bien- fondé d'une telle croyance sociale.

Nous avons vu que les discours tenus sur la bisexualité au XXème siècle, que ce soient des discours scientifiques (psychanalytiques ou sociologiques) ne donnent pas encore tous les éléments de réponse permettant de libérer la sexualité, les mœurs et les opinions qui la concernent. Mais la bisexualité ne semble pas encore avoir sa place attirée dans les études scientifiques. D'ailleurs nous nous demandons pourquoi les études de Freud n'ont pas eu un impact libérateur alors même que Freud tentait

d'amorcer une révolution sexuelle, notamment lorsqu'il a été le premier à parler de "bisexualité psychique". Aussi, nous devons chercher encore à comprendre pourquoi nous n'avons pas tout à fait le sentiment que ces seules analyses, comme celles que nous venons faire, correspondent à une réalité sociale, quotidienne.

Le lien entre la théorie psychanalytique et la réalité sexuelle est-il illusoire ? C'est probablement pour toutes ces interrogations et tous ces nombreux doutes que faire une étude sur la sexualité en général, et plus précisément sur la bisexualité demande à sortir du champ scientifique pour comprendre leur réalité, non pas sociologique, mais bien sociale, c'est-à-dire, de se pencher sur ce qui fait que, dans notre vie quotidienne, les automatismes dont nous sommes les auteurs à propos du discours sexuel, nos opinions, s'imposent à nous et nous font avoir une connaissance, même faible, sur la sexualité sans au préalable, être nourries par un savoir scientifique.

Alors, la libération sexuelle tient-elle à autre chose qu'à l'érudition théorique ?

Il est alors possible que la connaissance et l'argumentation psychanalytique s'arrêtent là où l'action politique et sociale de ceux qui forment la société commence et dans ce cas, les minorités sexuelles, dans leur parcours et dans leur combat quotidien, auraient peut-être un champ d'action et, par là, de connaissance sur ces questions, plus vaste.

Chapitre 2 : S'émanciper de la psychanalyse

2.1 Le corps et ses états

La norme du corps

Il n'est pas à prouver que le corps tient un rôle central dans les questions qui touchent à la sexualité. Il est même essentiel dans notre rapport à autrui, puisqu'il dévoile une foule d'informations pour nos interlocuteurs, nos spectateurs, quelles que soient nos intentions vis-à-vis d'eux. Notre corps semble être une représentation de nous-mêmes, représentation qui puise ses manifestations dans la parole, mais aussi dans une infinité de symboles exposés par le sujet qui cherche un équilibre entre le laisser-voir et l'exhibition. Savoir ce qui fait que nous livrons ou cachons ce que notre corps tend à montrer reste aléatoire, puisque nous ne semblons pas pleinement maîtres de notre corporalité, c'est-à-dire, de notre corps, mais aussi ce qui est relatif à l'ensemble de ses agissements, de ses symboles et de ses représentations ; cependant, le partage d'un moment érotique, c'est-à-dire d'un moment corporellement érotique, nous interroge évidemment sur la question de la corporalité, mais aussi sur celle du partage avec le partenaire, avec l'autre corps, l'autre sujet, témoin de cette métamorphose corporelle qui jongle entre l'identité entière du sujet et l'abandon de celle-ci au profit d'une expérience corporelle quasi indépendante qui se suffirait peut-être à elle-même. Evidemment, cette remarque remet partiellement en question la notion d'identité sexuelle, puisque nous semblons mettre en évidence l'existence d'une scission entre l'activité sexuelle du corps et l'activité générale (sociale, émotionnelle, raisonnée, etc...) du sujet, porteur de ce corps.

En confirmant cette hypothèse, nous prendrions le risque de contrer la tendance que nous avons eue jusque là à faire coïncider l'identité et l'activité exercée, ce qui ne paraît pas être imaginable, ni même possible. Pourtant, même s'il semble que l'identité intégrale du sujet ne peut être indépendante de l'organisation générale de la sexualité de celui-ci, nous ne pouvons nier une différence entre notre identité sexuelle et notre identité sociale, même si les deux, fatalement liées, peuvent avoir une incidence réciproque. Nous avons vu, avec Freud dans son analyse des constructions sexuelles de l'enfant, que la construction sexuelle de chaque individu est à mettre directement en

parallèle avec ses constructions psychiques, fondatrices de l'identité singulière de chacun de nous.

Cependant, il faut en partie remettre en cause ces analyses psychanalytiques du savoir sexuel et par là, redonner sa place à la réalité existentielle des manifestations identitaires de la sexualité. Cette précaution tient au fait qu'une notion qui a la question du corps comme centre ne peut avoir autant d'influence sur l'identité sociale d'un sujet. Pourtant, c'est bien la question de la corporéité qui est la source des divergences possibles entre la réalité sociale de la place de la sexualité et les théories précédentes qui portaient plus volontiers sur la réalité scientifique, mais surtout qui concernaient une analyse plutôt individuelle de chaque individu et de sa sexualité.

Maintenant, c'est bien la présence d'une considération collective de la sexualité, que celle-ci soit marginale ou majoritairement pratiquée, qui nous importe. Effectivement, étudier la sexualité dans sa forme la plus individuelle, c'est-à-dire, en se préoccupant de ce qui, de façon interne, psychique ou physiologique, porte le sujet à subir ses désirs ou agir en vue de les assouvir, ne peut pleinement nous satisfaire puisque la sexualité n'est pas uniquement une manifestation intime de notre identité en rapport avec le monde extérieur, mais peut également devenir une manifestation collective, publique, et ainsi sociale de notre identité. En d'autres termes, nous voulons démontrer que la sexualité ne se manifeste pas seulement dans un espace privé mais tout autant dans l'espace public et devient en cela un objet collectif, dans le sens où la communauté à laquelle appartient notre nature sexuelle se construit socialement puisque collectivement.

Les communautés sexuelles laissent à réfléchir quant à l'individualité des comportements sexuels de chaque sujet et donnent à réfléchir à propos de la façon dont nous devons traiter de la question sexuelle. C'est donc bien en ce sens que nous faisons une différence entre la sexualité étudiée comme étant une manifestation intime à chaque sujet et la sexualité jugée sous son angle général, représentée publiquement. Si nous parlons bien de " communauté ", c'est parce les différentes sexualités, d'une part, mais aussi, les nuances propres à chacune d'elles d'autre part, se construisent autour d'une problématisation sociale des comportements sexuels qui enrichissent, définissent et finalement construisent en grande partie l'identité sexuelle de chaque membre de ces communautés regroupées sous des drapeaux bien distincts les uns des autres.

Ainsi, les agissements sexuels ne concernent pas seulement chaque sujet indépendamment de ce qui l'entoure, mais bien au contraire, c'est un regard global

qu'il faut acquérir en ce qui la concerne, puisque ce regard contribue à une réalité en ce qui concerne la définition de la sexualité : elle dévoile, et même, constitue une part de l'identité sociale de l'individu via l'identité sexuelle de celui-ci. Mais loin de vouloir l'uniformiser, l'universaliser et par là peut-être, la banaliser, nous cherchons maintenant à comprendre la sexualité dans sa définition consensuelle sociale, arrachée de ses manifestations intimes qui pourtant, elles aussi, ne sont autres que le fruit de cette visualisation globale. Pour ce faire, nous devons avant tout admettre que la sexualité ne se définit pas seulement par les comportements sexuels qui se pratiquent dans notre société, mais qu'une restriction existe bien de façon sous-jacente aux pratiques dans toutes leurs combinaisons possibles. Nous parlons de "restrictions", mais nous devrions peut-être plus volontiers parler de "normes morales" qui concernent ces pratiques.

La morale en tant que règles "prescriptives" dictées par une multitude de sources, telle que la définit Michel Foucault¹, va fatalement stigmatiser la ou les natures de la sexualité et ce, à plusieurs échelles qui s'entrecoupent logiquement : chaque sujet, dans sa manière intime de vivre sa sexualité, à l'échelle individuelle, va être influencé par cette morale issue de divers discours (familiaux, religieux, médicaux, médiatiques, etc...), mais ces pratiques privées vont donner de quoi nourrir la nature collective de la sexualité, c'est-à-dire de celle dont on parle, qu'on exhibe, que l'on cherche à rendre visible de tous, discutable par tous.

Cette ambiguïté quant à la nature réelle de nos comportements sexuels complique considérablement la tâche qui consiste ici à comprendre quel corps est encore libre de son orientation sexuelle, puisque nous ne pouvons pas clairement connaître la véritable source de nos choix et de nos comportements sexuels, la sexualité elle-même étant le résultat hasardeux de deux sources : l'une morale (culturelle, artificielle), l'autre purement naturelle (physiologique, psychique). Pourtant, l'une et l'autre source sont des vases communicants et l'origine de l'une est à l'origine de l'autre. Foucault qui soulève cette ambivalence de la nature des choix sexuels nous parle de "moralité des comportements" pour ne pas se contenter de parler de "morale" simple.

Il soulève donc ici deux problèmes à propos de cette morale. D'abord, si le bien-fondé de certaines de ces règles morales n'est pas prouvé, les "prescriptions" ne sont pas

¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II*, "L'usage des plaisirs", Editions Tel Gallimard, Paris, 1984, p. 36: " Par " morale ", on entend un ensemble de valeurs ou de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes, par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers comme peuvent l'être la famille, les institutions éducatives, les Eglises, etc. "

équilatérales et ne s'apparentent en rien à des règles logiques, compréhensibles, et sont donc difficiles à appliquer. Ensuite, si la morale vient directement de ceux qui cherchent à suivre une éthique morale indépendante des institutions, elle n'est pas totalement détachée de la première puisqu'elle suit une ligne parallèle aux discours et lois institutionnels en la contrant ou en l'adaptant à ses envies ou besoins personnels. Même lorsque l'éthique individuelle vise à contrer la morale institutionnelle, elle se formate à la ligne de conduite opposée.

Si les lois morales des institutions cherchent à rendre la conduite de chacun constante, universelle, elle s'attache, elle aussi, à la réalité individuelle. La morale, quelle qu'elle soit, ne se soumet en rien aux règles strictes d'une forme de lois réduisant la liberté, n'adhère pas non plus à l'anarchie des choix individuels les plus excessifs et les plus divers, mais tente simplement de trouver un équilibre précaire entre l'oppression et la restriction, ne perdant pas de vue l'inadéquation entre les règles à suivre et la grande marge d'adaptation que s'octroiera de toute façon chaque sujet. A propos de ces différentes formes de morale qui nourrissent la conceptualisation la plus convenable de la pratique de la sexualité, Foucault écrit :

Il arrive que ces règles ou valeurs soient très explicitement formulées en une doctrine cohérente et en un enseignement explicite. Mais il arrive aussi qu'elles soient transmises de façon diffuse et que, loin de former un ensemble systématique, elles constituent un jeu complexe d'éléments qui se compensent, se corrigent, s'annulent sur certains points, permettant ainsi compromis ou échappatoires. [...] Mais par " morale ", on entend aussi le comportement réel des individus, dans son rapport aux règles et valeurs qui leur sont proposées : on désigne ainsi la manière dont ils se soumettent plus ou moins complètement à un principe de conduite [...] la " moralité des comportements ".¹

Foucault soulève donc bien la présence d'une diffusion de morale implicite qui nourrit ce que nous croyons être notre penchant naturel, mais qui se révèle être, des " moralités de comportement ", et donc, comme nous venons de l'expliquer, notre comportement est bien le résultat d'une adaptation prévue par les règles restrictives culturelles, ou plutôt institutionnelles. L'équilibre entre ce que nous pensons être notre liberté de choix et d'action et les propositions soumises par les institutions est alors à la fois précaire,

¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II*, op.cit., pp. 36-37.

mais paradoxalement aussi bien ancré dans l'esprit de chacun de nous de façon à ce que nous ayons l'illusion du choix propre.

Alors, comment s'y retrouver dans cette chimère qui ne donne plus beaucoup de place à ce que nous jugeons pourtant comme étant notre dernier espace de liberté ? Notre corps est-il encore le maître de notre sexualité ? Qui donne son identité à notre corps et notre corporéité ? Qu'est-ce qui dirige notre sexualité, ou plutôt, qui donne à notre corps son identité sexuelle ? Sommes-nous toujours maîtres de nos choix d'ordre privé et surtout de la représentation publique de ces choix ?

Corps sexualisé

Si les premières études que nous avons faites nous ont montré que la définition de nos comportements sexuels ne se réduisait pas à l'adaptation de l'ordre naturel (le mâle et la femelle sont sexuellement attirés puisque c'est par leur union que la reproduction est possible d'une part, et que leur complémentarité fait des deux composants du couple hétérosexuel des êtres "entières" frôlant la perfection d'autre part) à nos besoins corporels, la complémentarité sexuelle ne suffisant pas à expliquer les autres types de sexualité, nous voyons maintenant que le corps est, lui aussi, l'argument à partir duquel nous allons comprendre quelle est notre identité privée, comme sociale.

Nous prenons maintenant conscience que le corps est le lieu où s'anime ce jeu de morales ambigu dont Foucault parle. En effet, dans cette perspective, le corps est un lieu dans lequel les enjeux ne sont pas seulement individuels, mais aussi collectifs, puisqu'institutionnels, devenu un instrument social, politique, et ce, peut-être surtout, lorsqu'il s'agit de notre corps guidé par les règles de l'ordre du sexuel et de l'érotique dans un cadre où des contradictions morales individuelles et collectives s'opposent.

Notre corporalité renferme une multitude de notions complexes et de paradoxes fragiles. Le corps est le siège de nos manifestations sensorielles, qu'il s'agisse du plaisir ou de la souffrance et si nous nous en tenons au rapport qu'il entretient avec la sexualité, nous découvrons qu'il se montre, dans ce domaine, plus qu'ailleurs, lié à une conjoncture sociale de façon exacerbée.

Effectivement, le corps, et sa considération sociale, est à présent au cœur de nos préoccupations eu égard à ce qu'il renferme comme codifications sociales, mais aussi comme symbolismes qui reflètent notre intimité profonde, que ce reflet soit volontaire ou visible à notre insu. Michela Marzano traite de ce lien que le corps entretient avec le

monde extérieur, et notamment dans sa consécration lors de l'acte sexuel ou même lorsqu'il est simplement question du désir sexuel. Mais ce sujet reste véritablement sensible malgré les analyses psychanalytiques qui ont tenté de le libérer puisqu'il fait agir et interagir avec cette distinction complexe à faire entre le corps public, celui que nous utilisons pour nous situer par rapport à la société, ne serait-ce qu'en communiquant, et celui que nous portons dans notre rapport intime à nous-mêmes. Si les discours psychanalytiques que nous avons étudiés plus tôt ne désensibilisent pas encore pleinement le corps sexuel, c'est peut-être parce qu'ils n'ont pas fait cette distinction délicate entre corps privé et corps public. Pourtant, nous ne pouvons progresser dans ce travail sans admettre que l'activité sexuelle que nous vivons via notre corps qui en est son support, est aussi une des grandes parties de notre identité sociale, et pas seulement, comme nous l'avions compris plus tôt, notre identité sexuelle (dans l'analyse scientifique, médicale ou physiologique de la sexualité et de ses manifestations).

La révélation d'un corps qui prendrait pleinement ses racines conceptuelles dans ses manifestations sexuelles pourrait effectivement bouleverser les études sexuelles travaillées jusqu'à maintenant dans cette thèse. Pourtant, il semblerait que la sexualité ébranle cet équilibre déjà précaire entre le corps représenté et le corps privé en ce qu'elle nous fait interagir avec autrui, avec l'autre, l'inconnu, ce qui n'est pas soi. Pour ainsi dire l'acte sexuel nous fait communiquer avec le monde extérieur dans son ensemble, mais dans un cadre qui est de l'ordre du privé, et ce, et c'est là le paradoxe ou, du moins, la complexité que nous devons souligner, en prenant comme directive des discours et des règles socialement établies à ce sujet, en d'autres termes, des lois publiques. Michela Marzano souligne clairement cette relation érotique que nous entretenons avec autrui qui va au-delà du duo porté par le désir sexuel que Freud, notamment, tentait de démontrer. La relation à l'autre sort de l'intimité fermée entre les deux êtres et s'achemine jusqu'au "rapport au monde":

L'un des domaines où se révèlent les relations complexes que chacun entretient avec son corps et avec le corps des autres est le domaine sexuel. Ne serait-ce que parce que nos relations à l'autre les plus intenses sont les relations sexuelles, et que le désir érotique est toujours une ouverture à autrui à la fois dans sa corporalité et dans sa subjectivité. [...] En fait, il fallait attendre Freud et la psychanalyse pour

comprendre à quel point tout, en l'être humain, est influencé par sa sexualité : le rapport au monde, la relation à la vie, l'attachement à l'autre.¹

Si ces propos vont, dans un premier temps, dans notre sens, nous prendrons, à ce stade de cette thèse le courant inverse et tenterons de nous écarter des théories freudiennes qui, même si elles prouvent, ou du moins font comprendre, “ à quel point tout, en l'être humain, est influencé par sa sexualité ”, elles s'attachent encore trop à l'individualité de chacun de nous alors même que nous allons plus volontiers nous ouvrir sur l'interaction corporelle et surtout sur la corporalité comme objet public et social. Ainsi, nous traiterons maintenant la corporalité dans son lien avec la sexualité, non pas comme le domaine par lequel nous passons de l'individuel au collectif, mais bien l'inverse, c'est-à-dire, d'une question qui part du domaine collectif pour aboutir à la question individuelle et privée du corps et de la sexualité.

Ceci dit, l'affirmation de Michela Marzano a pour but de nous éclairer sur la place prépondérante du corps dans toutes les questions sexuelles. Mais par là, nous comprenons bien que ce qui touche la sexualité, que ce soit pour sa pratique, sa censure, sa libération, sa compréhension ou encore sa visibilité, touche essentiellement, à la fois à la corporalité de chaque individu, mais aussi, à sa profonde identité. La sexualité touche à l'intime et à la subjectivité des êtres qui, avant de se considérer comme étant des sujets sociétaux, se découvrent d'abord comme étant des sujets sexuels, c'est-à-dire, des êtres d'abord sexués, puis sexualisés. Plus directement, un bisexuel se définit-il comme étant bisexuel à partir de ses pratiques, de ses activités sensorielles ou, au contraire, à partir de la communauté bisexuelle en laquelle il se reconnaît a priori ? cette dernière question va bien au-delà de celle de l'empirisme corporel en rapport avec la définition sexuelle individuelle, mais soulève bel et bien une réalité sociale qui fait passer de la subjectivité de chacun en ce qui concerne son corps à une volonté d'appartenir à une communauté sociétale plutôt qu'une autre pour d'autres raisons que celles que nous rapporterions à la sensorialité corporelle initiale. Nous sommes donc bien loin des théories freudiennes, mais nous reviendrons sur cette question plus tard, notamment lorsque nous travaillerons directement sur le discours des bisexuels rencontrés.

Ainsi, si nous comprenons que le corps n'est pas forcément le lieu où des jugements subjectifs et uniquement subjectifs se construisent, il apparaît d'autant plus clair que

¹ Michela Marzano, *Philosophie du corps*, Que sais-je ?, PUF, 2007, Paris, pp.107-109.

c'est bien l'identité corporelle qui va tenir une place essentielle dans l'analyse d'une sexualité collective. C'est ce sur quoi nous travaillerons plus tard, dans la dernière partie de cette thèse.

Pour avoir une reconnaissance de notre désir, il faudrait au préalable avoir une connaissance de notre corps, mais plus globalement et peut-être même plus important encore, de notre identité. Si les discours sexuels tenus aujourd'hui parlent " d'identités sexuelles ", c'est que nous pouvons parler de l'hypothèse selon laquelle il y a une fracture entre identité et sexualité, et donc également entre identité et corporalité. Pourtant, c'est bien cet argument réunissant nature physiologique- et donc corporelle- et désir, qu'utilisaient les institutions au service de la cause hétérosexuelle : le sexe féminin, entendons le corps féminin, était naturellement poussé vers ce qui le complète, c'est-à-dire, vers ce qu'il n'est pas et ne peut pas être, autrement dit vers le sexe masculin, le corps de nature masculine. Cet argument s'appuyant sur une certaine croyance en la Nature ou en la création divine, implique donc une réelle unification entre la nature du corps et l'identité globale des sujets, le fait de porter un corps de telle ou telle nature induisant une identité de cette même nature (ainsi que les désirs et pulsions d'ordre sexuel, ces derniers devant être eux encore de même nature que le sexe).

Nous découvrons que la sexualité, ses pratiques, ses activités, et, évidemment, ses discours, portent à croire que nous sommes enfermés dans une réduction de notre identité sociale limitée à notre " identité sexuelle ", puisque c'est l'expression consacrée pour parler de nos pratiques sexuelles. Certes, comme l'affirme Michela Marzano, la vie sexuelle de notre corps fait partie de la base de notre existence, mais va-t-elle réellement jusqu'à composer l'intégralité de ce que nous acceptons de reconnaître comme étant notre identité, que celle-ci soit sociale, intime, corporelle ?

Corps sexué

Si l'anatomie est solidement mêlée au psychisme chez Freud, notamment dans les *Trois Essais*, il nous faut néanmoins nous attacher plus scrupuleusement à la conception anatomique du corps dans son objectivité sexuelle, plus précisément dans la nature sexuée de notre anatomie. Si la nature de notre sexe a rapidement posé problème dans les mouvements intellectuels du XXème siècle, c'est probablement parce que celui-ci est témoin d'une liaison directe, non plus entre corps et esprit,

anatomie et psychisme, comme ce fut le cas à travers les philosophies et les mouvements spirituels, religieux et intellectuels des siècles précédents, notamment du XVIIIème, mais bien entre le corps et ses particularités anatomiques et la définition sociale du sujet. C'est donc bien une conception du sujet analysé dans son rapport à lui-même, le corps étant objet externe pris en possession de l'esprit de par la compréhension de ses manifestations, qui est abandonnée au profit d'une conception du rapport entre le sujet et, directement, son environnement, et ce, via sa corporalité. Nous voyons encore ici se dessiner un nouveau décalage de la notion d'intimité qui, peu à peu, dans l'histoire de la corporalité, se métamorphose en fait public, les limites de l'intimité étant sans cesse repoussées. Le rapport que chaque sujet entretiendrait avec lui-même ne serait plus un fait privé, comme lorsqu'il s'agissait de décrypter les codes anatomiques de notre corps pour tenter de souder ce qu'on est intérieurement et ce qu'on est extérieurement dans le but de trouver une unité identitaire, mais bien au contraire, le résultat d'une perception sociale de notre propre corps, soit d'une représentation prioritairement corporelle en miroir de ce que la société nous renverrait, condition sine qua non pour se situer et se reconnaître dans la société.

C'est donc ici que rentre en jeu la notion de *genre*, notion à la fois socialement fabriquée mais aussi naturellement imposante et évidente. Il y a donc bien une destruction de l'unité entre corps biologique et identité, entre sexe et sexualité et donc, entre identité sexuelle et identification sexuelle.

De cette théorie du genre naît de nouvelles problématiques qui se confrontent aisément aux questions que nous nous sommes posées plus tôt quant à l'origine de la multiplicité des objets de désirs pour un même sexe. Là où le corps est une représentation de soi, le genre est le socle de notre organisation générale, privée comme publique. Nous montrons ce que nous voulons ou pouvons montrer, mais la nature de notre sexe ne peut tromper notre intimité individuelle. La réalité de notre genre biologique est indiscutable, intrinsèque à notre nature vivante ; elle est immuable. Alors défini comme étant indiscutablement fixe, le genre va devenir l'objet de discussions intarissables. Mais jusqu'où pouvons-nous remettre en question sa vérité ?

La question du genre est ce qui va poser le plus de problèmes, à la fois socialement, par rapport à ce que nous allons montrer aux autres, par rapport encore à ce que nous devons suivre comme règles dans la société, mais également par rapport à la façon dont nous allons nous comporter dans l'intimité, face à nous-mêmes comme face à autrui. Nos choix d'ordre sexuel, et donc a priori, privé, doivent suivre la ligne directrice de

notre nature physiologique. Pourtant, il n'est pas toujours évident, comme nous l'avons déjà étudié, de se comporter sexuellement comme nous devrions le faire selon que nous sommes sujets du sexe féminin ou sujets du sexe masculin.

Non seulement le corps ne répond pas systématiquement à l'appel de la complémentarité incarnée par les comportements hétérosexuels, mais il apparaît clair que les limites de notre corporéité sexuée ne sont pas si bien dessinées. Ainsi, le corps, dans son apparence et ses besoins libidineux, ne répond pas spécifiquement à une norme socialement établie. D'ailleurs, la norme dont nous parlons est-elle encore d'actualité lorsque nous convenons de la présence d'une identité doublement sexuée en chacun de nous, comme Freud, par exemple l'a si bien démontré ?

Les discours tenus à propos du genre prennent leur source dans la banalité d'une définition sexuelle des deux sexes, hommes/femmes, pour aboutir à un champ théorique jusqu'alors ignoré, celui de la morale sociale et du devoir, ou de la liberté comportementale à partir de la réalité d'une nature corporelle physiologique. De plus, notons que la notion d'être (un homme, une femme) et d'avoir (tels ou tels comportements sexuels) sont à dissocier, du moins dans un premier temps, même si nous verrons plus tard que les conséquences des études menées sur le genre sont allées dans le sens d'un brouillage conceptuel, certes socialement et politiquement nécessaire pour faire évoluer les mœurs et les cultures, peut-être, mais aussi hasardeux, nous le constaterons, quant à la considération de la sexualité, et donc de la barrière délimitant le domaine privé et le domaine public.

Effectivement, pour l'instant, à ce stade de notre thèse, nous ne pouvons pas dire qu'être une femme, par exemple, induit spécifiquement des comportements et penchants sexuels féminins. Ainsi, être un corps anatomiquement défini ne va pas forcément de pair avec le fait d'avoir un comportement constitutivement préétabli par ce corps et ses caractéristiques physiologiques.

Alors, le choix est-il naturellement inconséquent de la nature corporelle, entendons ici par le genre de notre corps, ou au contraire, cette inconséquence, cette non-relation entre le genre et le comportement puise-t-il justement sa source naturellement, c'est-à-dire de manière innée ? Si nous nous en tenons aux études menées précédemment, il semble que cette injonction entre corps et comportement, ou encore, que cette instabilité sexuelle qu'elle que soit notre sexe, est purement naturelle.

Les études notamment menées sur le comportement sexuel de certains mammifères observés à l'état naturel démontrent une inconstance dans le genre des objets de désirs

et de jouissance. La boucle paraissait bouclée. Pourtant, nous ne pouvons nous en contenter et devons remettre en question cette hypothèse. Si la Nature faisait de nous des êtres ayant des tendances sexuelles aux combinaisons multiples, pourquoi aurait-elle créé des corps cantonnés à deux types de genres ?

Après nous être préoccupés de la relation que le corps entretenait avec la société, nous devons maintenant prendre en compte cette problématique qui concerne les discours faits sur notre nature ou contre-nature sexuelle. Comme s'il s'agissait d'un prisme en miroir, la définition de notre nature sexuelle est toujours appuyée par la mise en lumière de son opposition, la contre-nature, tout comme l'était, nous l'avons vu plus tôt, la démonstration de l'homosexualité au service du caractère purement naturel de l'hétérosexualité. La compréhension de ce qui, a priori, nous démontre que notre nature est d'être hétérosexuel, se fait en considérant la contre-nature homosexuelle qui renforce un peu plus la question du genre et de la relation entre le corps, le genre, et le regard d'autrui, de la société sur nos agissements sexuels.

Ainsi, il n'est apparemment plus question de nature, ou de contre-nature dans nos comportements sexuels, mais bien de liaison intime entre ce que notre corps est et ce que nous sommes dictés de faire en conséquence directe.

Corps biologique

D'un point de vue anthropologique, nous sommes infailliblement dans une corporalité, loin de la conceptualisation anatomique et sensorielle, "surnuméraire", pour reprendre le terme de David Le Breton, anthropologue français dans *Anthropologie du corps et modernité*. En d'autres termes, la connaissance du corps et de sa définition ne prend plus sa source dans la connaissance scientifique, entendons biologique, de son apparence et de ses manifestations, mais bien de façon purement cryptée, codifiée, telles des compositions numériquement chiffrées. David Le Breton, cite alors à juste titre Spinoza : " Selon lui, ce n'est plus avec les yeux du corps qu'il faut déchiffrer les mystères de la nature, mais " avec l'œil de l'âme ". Le corps est devenu surnuméraire " ¹. La sensorialité de notre corps devient donc, plutôt qu'un gage de connaissance de notre délimitation identitaire, un instrument donnant une honteuse illusion de la réalité. Nous voici tentés de comprendre que cette obsession du savoir, jusque dans les complexités individuelles de notre corporalité, a donné naissance à une

¹ David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Editions PUF, 1990, Paris, 5^{ème} édition mise à jour " Quadriga " 2008, p. 93.

complication de plus : un décryptage de la corporéité allant au-delà des limites de l'anatomie de notre corps. Cette tendance est, d'après Le Breton, le résultat d'une multitude de pensées ayant nourri la culture occidentale, mais vient principalement des études cartésiennes :

L'intelligibilité mécaniste fait des mathématiques la clé unique de compréhension de la nature. Le corps est frappé de suspicion. L'univers vécu, senti, tel qu'il apparaît grâce aux activités perceptives tombe en disgrâce au profit d'un monde intelligible, purement conceptuel. Au même titre que l'imagination, les sens sont trompeurs, on ne saurait fonder sur eux la moindre certitude rationnelle. Les vérités de la nature ne sont plus d'emblée accessibles à l'évidence sensorielle, elles sont l'objet d'une mise à distance, d'une purification, d'un calcul rationnel. ¹

Voilà peut-être pourquoi les délimitations de notre corps sont dessinées plus volontiers par d'autres que nous-mêmes, laissant comme déborder nos perceptions sensorielles dans une masse commune formellement hors de notre possession. Une masse que nous pourrions appeler société ou, plus précisément, communauté gérée par une société. Ainsi, ne pouvant déchiffrer la réalité de notre corporalité, et apparemment la réalité tout court, qu'en ayant un "entendement très averti"², comme l'écrit Le Breton, nous ne sommes pas non plus en mesure de savoir, personnellement, intimement, ni même singulièrement, gérer nos comportements sexuels. Même si cette affirmation semble être rapide, elle n'en est pas moins évidente : les règles que nous imposons à notre corps (comme celles liées à l'activité procréatrice) ne sont pas régies par nous, nos besoins réels, nos désirs ni nos volontés, mais bien par des instructions sociales, des discours et des théories qui nous dépassent souvent.

Prenons pour exemple la loi de la maternité. Si nous parlons de "loi" de façon impropre, ce n'est pas parce que la Justice la dicte, mais bien parce que la culture prise comme ce qui englobe toutes règles sociales implicites le fait. Or, ce genre de loi ne se réfère en rien à la singularité de chaque individu, ni même à la connaissance stricte de la biologie, mais au contraire, parle au nom de l'opinion publique, dont le savoir est souvent vulgarisé, et surtout au nom de l'universalisation de l'expérience qui est pourtant simplement propre à chacun de nous. Ainsi, la "loi" de la maternité dicte à la femme de procréer plus volontiers en temps donné, ici, idéalement entre 24 et 32 ans,

¹ Ibid., p. 91.

² Ibid., p. 94.

les ovules étant plus vigoureux et plus nombreux à cette période¹, et lorsque la jeune femme se trouve dans une situation sociale “ stable ”, c’est-à-dire ayant le temps et les moyens matériels de prendre soin de sa progéniture².

Or, si dans cette loi implicite tout n’est pas faux et encore moins à objecter, la considération du rapport entre la femme et sa corporalité est faible, d’autant plus que le poids de cette théorie de la communauté sociétale l’influence, voire, la déstabilise. Pourtant, cette vision de la maternité reste bien ancrée dans les sociétés des pays industrialisés occidentaux et peut être une véritable source de souffrance pour certains parents ou futurs parents. Cette souffrance est parfois accompagnée d’un sentiment de désappropriation du corps et des choix qui, pourtant le concerne prioritairement.

C’est donc bien le corps “ surnuméraire ” qui prend le dessus sur le corps biologique et nous allons voir que l’ensemble du sujet dont l’identité se trouve ainsi déstructurée, éparpillée, est finalement divisé entre prise de décision et réalité sensorielle du corps, c’est-à-dire, entre ce qui relève du corps sociétal “ surnuméraire ” et ce qui relève du corps sensoriel, de l’intime. Ainsi, le point d’articulation de cette division semble se situer dans la notion d’identité. C’est le sujet lui-même qui se révèle alors être le point de soudure entre les deux prises en considération de son corps qui pourtant le divise.

Corps “ surnuméraire ”

La théorie du genre, nous le verrons surtout un peu plus tard, s’inscrit très précisément dans cette conjoncture étonnante où le corps et la société sont parfaitement soudés, ne laissant que peu de place à la nature et peu de poids à la réalité sensorielle. Si nous avons pris l’exemple de la maternité, ce n’est pas un hasard. Nous prenons les choses dans le désordre volontairement : la question de la sexualité est aussi une question de procréation. Mais nous avons voulu maintenant traiter de la question de la maternité avant celle du genre parce que nous voyons bien que de cette question du problème de la maternité et de la parentalité découle celui de l’identité sexuée et sexuelle. Ce choix est arbitraire et peut, à tout moment, être considéré comme une erreur, certes, mais elle s’impose maintenant dans cette thèse comme la question

¹ Oxford Journals, *Human Reproduction*, volume 17, “ La qualité des ovocytes et des embryons chez la femme occidentale urbaine ” p.1399, juillet 2002

² Arnaud Regnier-Loilier, *Avoir des enfants en France : Désirs et réalité*, Institut Nationale d’Etudes Démographiques, 2007, Paris.

Les propos d’Arnaud Regnier-Loilier cherchent à démontrer qu’il y a un intérêt collectif à créer des lois factices en ce qui concerne les grossesses. Les choix que nous faisons à ce sujet sont influencés par une multitude de règles culturelles et institutionnelles implicites et font aussi partie des théories issues de l’opinion publique et dont l’objectivité n’est pas condamnable, mais reste toutefois discutable.

centrale (que nous étudierons plus précisément plus tard), dans le rapport entre corporalité, devoir sexuel et société. En effet, notre sexualité, mais aussi et plus prioritairement, notre sexualisation, relève du public et du social avant même d'être une reconnaissance préalablement individuelle et intime. Nous venons de voir qu'une femme se doit de répondre à des normes en termes de procréation et de maternité. Si elle le doit, c'est bien d'abord parce qu'elle le peut. En effet, le sujet de sexe féminin, ayant la possibilité de devenir mère, semble devoir, du moins peut se sentir devoir, répondre à la norme qui est propre à sa morphologie sexuelle. Pour aller plus loin, nous pouvons dire que le sujet féminin, se doit d'intégrer cette possibilité que possède sa machine génitale. Or, cette intégration n'est pas la plus facile, d'autant qu'elle induit une réalisation de son identité à la fois sociale – être une femme parce qu'être une mère – et intime – être une mère au bon moment biologique et sentir son corps se transformer en nidation et donc ne plus lui appartenir exclusivement.

La reconnaissance de son identité se fait alors selon des termes biologiques et des devoirs sociologiques. Mais la réalité sur la maternité va encore plus loin et ne se limite pas seulement à la reconnaissance personnelle de l'identité féminine (ou masculine dans le cas de la paternité que nous n'avons pas traité ici), mais inclut tout autant voire de manière privilégiée, une reconnaissance collective, soit sociétale, de la féminité. Est-ce la société qui nous définit ou alors est-ce nous qui, en corrélation avec les codes sociaux, nous définissons en tant qu'être féminin ou masculin ?

Nous sommes alors en droit de nous poser la question de ce qu'il advient de notre identité individuelle dans cet évolutionnisme occidental. Effectivement, Le Breton parle de penchant conceptuel, lié à une modernisation des techniques de connaissances rendant notre corps un peu plus vulnérable sous le regard de celles-ci, mais laisse entendre également une perte de la connaissance de chacun, englobé dans un tout, un ensemble. Si la théorie de l'Un et du Multiple chez les Grecs antiques laissait entendre une fusion entre le sujet, son identité et l'Univers, ici, l'évolution est perverse, décadente puisqu'elle avance dans un sens excessif, où l'individu connaît le Multiple sans reconnaître réellement l'Un, c'est-à-dire, lui-même. Si l'évolution de la pensée, doublée par l'évolution de la technique et le gigantisme des sociétés modernes, la reconnaissance identitaire ne peut se faire qu'à une échelle massive et purement collective.

Le sens, la clarification de nos repères naturels, additionnés à la production massive des connaissances corporelles font de nos corps, et par là même de nos identités, des êtres

identiques, comme sortis d'une usine à haute production. De ce propos, nous voulons montrer que notre singularité, pourtant réelle, ne se suffit plus à elle-même et même, s'abîmerait s'il n'existait pas cette fusion entre singularisation de nos sens, de notre imagination et de nos intuitions et machination " surnuméraire " de l'image de la réalité que la société nous renvoie de nous-mêmes. Si nous sommes bien dans ce cas de figure, nous comprenons aisément que la nature biologique ne tient plus autant de place dans la conceptualisation de notre corporalité, et donc de nos agissements corporels, de notre genre. Les limitations de ces derniers en sont confuses et tout logiquement, nous tendons vers une uniformité globale de nos caractéristiques à la fois sensorielles, corporelles, mais aussi et par déduction, sexuelles : plus de sexualisation, plus de limites sexuelles, et finalement, plus réellement de corps privatif, de corps intime, plus vraiment de domaine strictement privé, que du public, du commun, du collectif. Au-delà d'une jonction entre le social et le biologique, le corps apparaît comme étant directement la fusion de l'intime et du public.

Pour autant, cette hypothèse étant quelque peu caricaturale, elle n'en est pas moins représentative du virage impressionnant que la civilisation a pris, en Europe occidentale dans les années 70', mais plus spécifiquement, dans les années 80'. La question du genre est alors devenue le noyau de tous les raisonnements sociaux et politiques, la théorie qui a remis en question la société, ses mœurs et les fondements des discours entrepris jusque là. Le corps et sa vérité pourtant naturelle et biologique, puisqu'il s'agit alors de comprendre et de corriger les ambiguïtés des sexualisations, se sont transformés en un véritable instrument discursif à la portée politique indéniable. Identité, sexualité, société, corporéité : la théorie de " l'identité sexuelle " est au cœur du débat alors même qu'elle nous dérangeait encore plus tôt dans ce travail.

Le genre a peut-être, finalement, un autre sens que celui que nous lui offrons communément, comme nous en avons usé dans cette précédente partie de notre travail. S'il nous est aisé, aujourd'hui, de parler de genre, de transgenre, pour donner linguistiquement corps à la nature d'un être, ce ne fut pas toujours le cas, et il semble que notre corporéité ait posé nombre de problèmes peut-être bien résolus au vu de la déconcertante facilité que nous avons actuellement à en parler.

Mais en tout cas, notre identité quelque peu chahutée, noyée, comme nous venons de le soupçonner est-elle le résultat de cette lutte au profit de la libération des identités sexuelles, auquel cas, devrions-nous nous en féliciter ou constater les dérives de cette

révolution des années 1970 et 1980, symbolisée par ce qu'on pourrait appeler la "révolution des genres"?

2.2 *Gender Studies et Queer Théories*

La question du genre

Avant même de nous pencher sur la construction de la polémique autour de la notion du genre et, par extension, sur ses conséquences sociales et politiques à travers les différents mouvements des années 1970 et 1980, nous devons reconsidérer la question de la sexualité, non plus dans une problématique qui s'ouvre à la connaissance ou à l'éclaircissement de sa relation avec la société et l'identité de chacun – même si nous allons évidemment y revenir très vite puisque nous parlons d'un "tout" sexuel –, mais sur les problèmes médicaux qui sont liés à elle dans sa relation avec le virus du VIH. Nous ne pouvons, en effet, faire l'impasse sur la découverte de cette maladie, parce qu'elle touche directement notre sujet principal : la sexualité et les institutions, la société, le corps, et, enfin, le rapport à soi et à son identité. Ce n'est donc pas un hasard si toutes les théories qui ont touché la sexualité ont connu une accélération importante à partir des années 1970 dans le monde entier et plus particulièrement dans les années 1980, la date de la découverte du sida coïncidant parfaitement avec ce qui va nous intéresser ici. Si les féministes furent les premières à bousculer les affirmations sociales dans son lien entre les sexes biologiques et les rapports normés entre les hommes et les femmes, notre travail sur la sexualité, mais plus précisément sur les questions homosexuelles et bisexuelles se doit de considérer les théories des années quatre-vingt dans un ensemble de contextes qui ouvrent la question sexuelle dans tous les domaines, mais précisément dans ceux des sciences humaines ; l'histoire de la sexualité en Occident ne peut se faire sans une généalogie des événements soudains de la fin des années 1970. La théorie du *Gender* et le *Queer movement*, ou plutôt, nous devrions parler des "*Queer movements*", puisqu'il s'agit, depuis la naissance des premières études de genre, d'une multitude de mouvements, se contredisent les uns les autres parfois, autour de la question de notre sexe, de notre identité sexuelle, de notre sexualité et des rapports toujours mouvants qui théorisent et bousculent la relation que la société peut entretenir avec nos concepts fondamentaux à ces sujets. Cette révolution n'a pu se faire sans au préalable une remise en question de ce qui liait auparavant le sexe biologique et le comportement social censé s'y référer. Mais encore, les théories

intellectuelles sont allées plus loin et ont parlé de comportement sexuel en totale division avec le sexe biologique ou social, c'est-à-dire, le genre ou *gender*. C'est à ce moment précis, lorsque les questions de genre interrogeaient les questions du pansexualisme, que la découverte du VIH, devient une question publique préoccupante laissant la porte ouverte à de nombreuses discriminations sexuelles (du moins dans un premier temps, puisque, nous verrons que les faits ont démenti certains préjugés de l'époque). Nous verrons alors que les *Gender Studies*, naissent et s'épanouissent dans un contexte sociopolitique particulier, propice à de fortes remises en questions et à des bouleversements importants qui touchent à la fois les domaines intellectuels, politiques, sociologiques, mais aussi, et plus simplement, notre manière de vivre notre propre sexualité et notre propre position sexuée.

Mais avant tout, rappelons que notre tâche, dans cette thèse, est de comprendre comment se créent les liens qui unissent la société à la sexualité, alors qu'elle relève de l'ordre de la vie privée, intime, et qu'elle peut devenir, semble-t-il, la scène de nombreuses polémiques et études relevant, elles, de la vie publique. Notre corps, ses besoins, ses mécanismes internes, en relation avec nos désirs et notre responsabilité de ceux-ci, devient le siège de nombreuses interrogations quant à la considération de notre sexualité et de notre identité sexuelle. Si nous avons choisi la bisexualité comme objet d'étude, c'est parce qu'elle renvoie une image d'instabilité sexuelle qui engendre fatalement une grande ambiguïté identitaire, une incompréhension indéniable et une marginalisation certaine. Pourtant, nous nous efforçons, jusque là, dans ce travail, de déjouer les méconnaissances et les nombreuses ombres qui la cernent encore aujourd'hui pour nous échapper de la facilité que l'on peut avoir de parler de bisexualité comme liberté ou encore, comme homosexualité moderne, dans le sens où la libération des mœurs actuelles en France laisserait le choix, alors même que nous pressentons une inadéquation entre ce discours et la réalité, ou même, plus simplement et plus généralement, entre tous les discours tenus sur toutes les formes de sexualités et la réalité de nos besoins et surtout de nos désirs. Ces discours, dans la conjoncture actuelle, mettent en jeu, non plus seulement, le corps et le regard que la société porte sur nos agissements, mais bien notre identité et toutes les constructions qui en découlent avec de nombreuses interrogations qui restent encore trop en suspens. Il est fort probable que nos questions soient déjà les descendantes des balbutiements de théories du genre et même des questions féministes, mais, nous allons le voir, la révolution sexuelle des années 1970, n'a pas seulement remis en cause la société

traditionnelle, mais a donné naissance à une véritable ouverture de concepts, ainsi, plus négativement, qu'à une nouvelle norme, à de nouvelles contradictions en termes de sexualité.

Il est donc parfaitement logique, au-delà du fait de s'intéresser maintenant à la question du genre, de se pencher sur l'organisation du mouvement *Queer*, mouvement social cherchant à déconstruire les fondations classiques qui, jusqu'alors ancrèrent toutes les données communes en matière de sexualisation et de comportement sexuel. Nous ne perdons pas pour autant de vue que nous nous laissons la liberté de soupçonner une quelconque méprise à propos de la liberté sexuelle et de l'évolution des mœurs qui pourtant, semblent bien transparaître à travers ces théories et mouvements sociopolitiques. Alors, des théories des premières féministes, des discussions des intellectuels qui s'en suivirent, mais aussi des réactions vives de la part des populations occidentales, homosexuelles, bisexuelles, transgenres, ou même hétérosexuelles, mais aussi des mouvements culturels qui en sont nés, que reste-t-il ? Toutes ces manifestations ont-elles finalement bien abouti à une libération de la sexualité ou, au contraire, à une forme de brouillage de pistes que les sujets ont perdues en route à force de repousser les limites de la sexualité, de la corporéité et des identités à un moment de l'histoire politique où, par exemple, la santé publique et les comportements sexuels, notamment homosexuels, sont au centre de toutes les attentions institutionnelles de par la découverte de ce qu'ils appelaient initialement, le "cancer gay", soit, le virus du Sida ? Dans ce contexte, le corps est-il devenu un instrument politique, outil permettant de revendiquer une rébellion politique dont l'ampleur dépassera les autorités ? La lutte a-t-elle plus d'impact lorsque le corps est un moyen de communiquer et de militer plus fort, plus imposant encore que la parole ? Si oui, est-ce pour cette raison que la libération sexuelle a eu de grandes conséquences que nous récoltons, cultivons et peut-être mythifions toujours aujourd'hui ? Ce combat est-il toujours d'actualité ? L'importance que nous apportons au cas de la bisexualité est-il le fruit de cette révolution ? Le militantisme a-t-il réellement encore sa place dans le domaine de la sexualité, et notamment dans celui de la bisexualité ?

Nous allons voir qu'il n'est pas évident de retracer l'histoire de la théorie du genre, ni celle qui en découle directement dans le monde intellectuel anglo-saxon et français, soit, le mouvement *Queer* ainsi que l'histoire pourtant aujourd'hui souvent oubliée du *Bloomsbury movement*. Il n'en sera d'ailleurs pas question ici. Nous nous limiterons à comprendre ses grandes lignes et à juger de l'impact qu'a eu une telle révolution, celle

de la naissance des *Gender Studies*, notamment en insistant sur les événements sociaux qui l'entourent, sur l'Histoire des idées que nous semblons encore porter aujourd'hui. A ce propos, Eric Fassin, sociologue, écrit :

Qu'est-ce que le genre ? La réponse à cette question est inséparablement théorique et historique. En d'autres termes, l'apport du concept de genre ne peut être appréhendé indépendamment d'une étude des usages qui en sont faits (ou pas, du reste) : la théorie du genre ne peut faire l'économie d'un retour réflexif sur son histoire. [...] si le genre n'est pas porteur d'une signification univoque, ce n'est pas seulement que ce projet théorique est redéfini en fonction des contextes ; c'est aussi un concept – et l'enjeu est d'une importance toute particulière aujourd'hui alors qu'il a gagné en légitimité même en France – inséparablement critique et normatif, depuis son passage du discours médical aux théories féministes, jusqu'à sa reprise actuelle dans un "féminisme d'Etat" inséparable d'une géopolitique. Aussi, l'empire du genre demande-t-il à être toujours appréhendé de manière historique.¹

Nous voyons bien à la lumière d'Eric Fassin, que le concept de genre est né, puis s'est modifié, redéfini, développé, selon des influences extérieures à lui qui nourrissaient ses auteurs, acteurs, détracteurs. Il est donc, à la fois, précisément repérable, mais insaisissable en ce qui concerne son universalisme (d'où le dépassement ou sa substitution au féminisme). Ainsi, à la fois, difficile à cerner précisément, incontournable lorsqu'on parle d'identité sexuelle ou de sexualité, mais résultant de confrontations théoriques parfois paradoxales, étant souvent utilisé de façon impropre, le genre reste une question difficile à étudier tout en étant essentiel dans la compréhension des bases de notre sexualité actuelle. Pourtant, il est certain que sa naissance date des prémisses du féminisme. Effectivement, il semble que lever le voile sur certains tabous est une tâche particulièrement ardue à l'aube de la dite "révolution sexuelle". 1949 est la date à laquelle Simone de Beauvoir écrit cette phrase qui aura un destin impressionnant de par sa popularité et la précision de sa portée alors qu'elle arbore une sobriété à toute épreuve : "On ne naît pas femme, on le devient."² L'identité sexuelle n'est donc pas un fait biologique, mais bien une fabrication culturelle. L'artifice de ce résultat se doit d'être évidemment discuté et surtout, bien

¹ Eric Fassin, *Le sexe politique, genre et sexualité au miroir transatlantique*, Editions de l'EHESS, 2009, Paris, pp. 25 et 26.

² Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, tome II, Editions Folio-Essais, 1976, Paris, p.13

compris puisqu'il induit fatalement de grands changements théoriques, une inévitable remise en question de la condition de la femme dans la société occidentale.

Cette remise en question est ce qui donne naissance aux théories et actions féministes d'abord françaises qui, de la fin des années cinquante jusqu'à la fin des années quatre-vingt, s'appuieront sur la force de raisonnement de grandes figures encore isolées et encore marginalisées à leur époque telles que Simone de Beauvoir ou encore Elisabeth Badinter. Suit à leurs propos une reconsidération de la société française jugée réactionnaire, traditionaliste, notamment par rapport à la condition féminine toujours soumise à la supériorité illégitime de l'homme.

Les théories queer et la bisexualité

Mais notre but ici n'est pas de travailler sur les théories féministes, même si, comme nous l'avons déjà dit, elles sont à l'origine de ce qui nous intéresse, soit, le lien entre privé et public dans la construction intime de notre sexualité et de notre identité sexuelle. Ainsi, si les études freudiennes et, avec elles, la naissance de la psychanalyse ont fatalement eu pour conséquence une impressionnante révolution dans l'histoire de la sexualité, ce tournant, que nous nous devons évidemment de citer et de travailler comme nous l'avons fait plus tôt, n'est cependant pas en symétrie parfaite avec notre thèse, puisque nous avons vu que l'individualisation des constructions psychanalytiques de la sexualité en corrélation avec les connaissances biologiques de celle-ci à cette même période s'éloigne de la théorie d'une conception collective de la sexualité. A contrario, les théories féministes, notamment celles qui tournent autour de la question du genre ainsi que la naissance de la théorie du *Queer*, et, par extension, l'émergence des associations, organisations événementielles qui sont créées pour plébisciter les causes bisexuelles, homosexuelles ou transgenres, sont en lien direct avec notre travail et notre problématique générale.

Effectivement, en même temps que ces derniers événements des années soixante-dix constituent un virage social dans l'histoire occidentale, la révolution sexuelle (en réalité, nous devrions plutôt parler de révolution des sexes) symbolise également le virage que prend notre thèse. En effet, c'est à ce moment de notre travail, et à ce moment de l'histoire des mœurs occidentales, que la question de la sexualité devient une question d'ordre politique et que les enjeux de notre problématisation de base, c'est-à-dire, la fabrication sociale de nos comportements sexuels, mais aussi, et par là

de notre identité à travers ces choix comportementaux primordiaux et privés, se développent et se cristallisent.

Attelons-nous d'abord à remettre la bisexualité au centre de ces transformations sociales des années 1970, transformations qui ont aussi bien touché le milieu scientifique intellectuel, via les philosophes féministes d'abord, mais aussi, et plus particulièrement, le social, le médiatique et le politique. La bisexualité, tout comme l'homosexualité, ou encore la transsexualité, ne sont pas, et n'ont d'ailleurs jamais été, semble-t-il, le résultat d'un effet de mode. Ce que nous voulons dire par là, c'est que toutes ces pratiques ont toujours existé. La seule différence, au fil des siècles, tient à la considération culturelle de ces mœurs, tout au plus, mais en aucun cas, il ne s'agit aujourd'hui de nouvelles générations de bisexuels, d'homosexuels ou de transsexuels. Nous pouvons d'ailleurs penser au célèbre exemple de Freud pour illustrer la possibilité d'une bisexualité psychique caractérisée par une double identité sexuelle délirante chez le président Schreber¹. Ce délire, étudié par Freud, date de 1884. Mais si la psychanalyse incarne déjà une nouvelle conceptualisation des sexualités minoritaires qui lève les tabous de certains comportements sexuels plus étonnants, du moins inhabituels, en les prenant pour objets d'étude, des anecdotes comme celle-ci ne manquent pas d'être citées bien avant le XIX^{ème} siècle (pensons aux grecs antiques se féminisant déjà au maximum lors de cérémonies consacrées à la beauté des jeunes garçons). Mais la psychanalyse, à ses prémisses, puisque Lacan, ensuite a fait évoluer ses théories, n'a fait qu'une partie du travail de démolition des tabous sexuels. Elle a permis d'aller plus loin et a agi comme un tremplin pour les générations suivantes.

Ainsi, comme la question de la différence des sexes a toujours été traitée, plus ou moins de façon moralisatrice, et ce, sous le joug des études biologiques, philosophiques, psychanalytiques, anthropologiques et bien d'autres encore, il fallait s'attendre à ce qu'un jour, une vague de protestation de ce qui a été fait jusqu'alors, vienne envahir les préjugés ancrés dans la société. C'est ainsi que le terme "genre" a fait son apparition au XX^{ème} siècle dans un sens bien différent de sa définition

¹ Cf. François Kamel, "Quelques données fondamentales sur le concept de bisexualité psychique dans l'œuvre de Freud", *in, Bisexualité*, op.cit., p.15 : " Il lui vient [le président Schreber], un matin, l'idée que " ce serait très beau d'être une femme subissant l'accouplement. "[...] Dans ses mémoires, Schreber exprime avec un luxe de détails d'ailleurs souvent très crus, la bisexualité psychique à l'œuvre chez lui, projetée dans le système délirant qui organise ou plutôt réorganise sa vie au monde. Il parle notamment de la distinction entre ce qu'il appelle la béatitude mâle et la béatitude femelle. [...] Freud en fait ce commentaire : " Les nerfs qu'il a absorbés ont pris dans son corps le caractère de nerfs de volupté féminine, et ont donné à son corps un caractère plus ou moins féminin, à sa peau en particulier la douceur particulière du sexe féminin. ". "

commune qui parlerait simplement de la nature sexuelle d'un être : soit mâle, soit femelle, c'est-à-dire, soit homme, soit femme – et c'est bien cet amalgame entre ces deux pôles féminin/masculin et femme/homme qui a posé problème, dans un premier temps.

En effet, le concept de genre, puisque le genre, est vite bien devenu un concept, englobe bien plus qu'une considération des organes génitaux d'un être, mais bien d'autres paramètres qui font de lui une machine dont les mécanismes internes nourrissent toute une théorie, la " théorie du genre ". Il n'était effectivement pas simple de considérer uniquement une différence génitale entre les femmes et les hommes, cette différence incluant inévitablement d'autres particularités intrinsèquement visibles lorsque nous entreprenons de parler de " genre ". Ainsi, le genre renferme déjà, en lui-même, une première interrogation : est-il naturel et nécessaire de parler en termes de " genre " ou, au contraire, ce procédé relève-t-il de la prédisposition à creuser un gouffre entre les individus (hommes et femmes), gouffre qui, notons-le, semble se révéler inégalitaire ?

Mais loin de cette dernière interrogation, les féministes de la fin des années soixante-dix ne creusaient alors pas l'écart puisque, selon elles, l'inégalité se subissant tous les jours était déjà présente et déjà source de souffrance et de déséquilibre. La théorisation à propos du genre, loin de créer un écart, garantissait alors d'éclairer le rapport hommes-femmes et par là de mettre en lumière un problème existant, visant même à le résoudre. Il semblerait donc bien que nous devions cette problématisation évolutionniste aux féministes américaines qui s'inspiraient des intellectuelles françaises, pionnières de la problématisation du rapport hommes/femmes et de leurs devoirs culturels respectifs artificiels. Avant les féministes, et le mouvement qu'elles ont tenté de mettre au goût du jour, personne n'avait exposé le problème sous cet angle, si tant est que ce fait inégalitaire eût déjà été considéré comme étant un problème.

Fatalement, cette coexistence ne pouvait être machinalement égalitaire et les féministes entendent problématiser cette injustice en faisant réagir l'ensemble des populations et des institutions. Evidemment, la nouveauté gagne très vite une grande popularité, du moins, chez les femmes, et ce, jusqu'à traverser l'Atlantique et donner aux femmes intellectuelles américaines de quoi mettre des mots sur un fait social dérangeant. La " théorie du genre " et avec elle, toute la complexité de la condition générale féminine des femmes est donc née d'un malaise qui remet alors en question les bases même de la société occidentale dont les mœurs et les considérations réglementaires des individus selon leur sexe semblent bien ancrées et indémontables. Cette vie, celle des hommes et

des femmes, à la fois commune mais aussi parfaitement cloisonnée ne peut se faire sans problème ni sans lutte de pouvoir : il y a donc un fort et un faible, un oppresseur et un opprimé, un dominant, un dominé, la femme étant culturellement le sexe le plus vulnérable, elle joue le rôle du faible, de l'opprimé, du dominé. Loin de se soucier de la réalité, la culture occidentale se contente de stigmatiser les esprits dans cette image figée et dévaluée de la cause féminine.

Les féministes vont alors tenter de déconstruire ce préjugé sans fondement et de redonner à la femme, la place qu'elle mérite enfin, c'est-à-dire, celle qu'elle est en droit de tenir, sur le même piédestal que les hommes. Les féministes, à l'aube des années quatre-vingt, s'en doutent probablement, comprenant que la lutte sera longue et difficile, mais leurs théories sur la condition féminine et surtout sur le concept de genre vont profondément marquer le monde occidental, et même, en partie du moins, le changer, en cassant les tabous minutieusement gardés par les institutions. Par là, leur mouvement solidement cimenté par les arguments de leurs têtes pensantes que sont les femmes intellectuelles françaises et américaines féministes dérangeront jusqu'aux bases solides des structures politiques déjà bien ébranlées par les événements de la fin des années soixante.

Le temps n'est plus aux illusions et la révolution est fièrement en marche. Mais comment articulent-elles la théorie du genre, encore tout juste balbutiante, à celle de la reconnaissance sociale et enfin de la sexualité ? Quelles ont été les conséquences de leurs propos, de leur combat, immédiatement mais aussi à plus long terme ? Sont-elles à l'origine d'une libération, à la fois, de la femme, mais aussi de notre sexualité, ou plutôt, devrions-nous dire, de nos sexualités ? Qu'est réellement le "*Queer movement*", qu'est-il devenu durant les années quatre-vingt-dix et deux mille ?

Gender Queer

Nous devons d'abord comprendre qu'il s'agit d'abord de quatre mouvements – ou plus ? – qui ont théorisé le genre et la question du *Queer* : le Féminisme, les *Gender Studies*, la *Queer Theory* ou plutôt les *Queer Theories*, d'où découlent la théorie du *Gender Queer* - et celle aussi du *Transgendered* ou *Transgenre* en français - . Bien sûr, ces quatre catégories d'études nous apparaissent comme étant les principales branches, dérivations, ou encore descendances les unes des autres. Si nous devons parler de ces différentes catégories de façon chronologique selon leur ordre

d'apparition ou d'évolution, nous devons, en effet, parler d'abord de féminisme, puis, de *Queer Studies*, ensuite, de *Gender Queer*, comme nous l'avons fait plus tôt, mais nous rajouterions enfin une quatrième catégorie, le Transgenre. Toutes ces catégories réunies formeraient les études de genre ou plus simplement, selon la traduction anglaise utilisée de façon internationale, le *Gender*. C'est évidemment le Transgenre qui nous intéressera plus particulièrement dans le cas d'étude de notre thèse qu'est la bisexualité. Mais puisqu'il découle des trois premiers mouvements, nous nous devons de suivre la ligne chronologique de ces théorisations du genre et leur contexte historique qui est essentiel, comme le confirme Eric Fassin en 2009, dans *Le sexe politique*, lorsqu'il tente de retracer l'histoire des théories sexuelles en France et dans le même temps aux Etats-Unis puisque les deux pays sont en corrélation permanente et donnent à eux deux, le schéma d'une sexualité dite " occidentale ".

Mais si le féminisme est bien à l'origine des études de genre telles que nous en parlons aujourd'hui, l'histoire du genre est aussi le fruit d'un décalage théorique entre le féminisme français et le féminisme américain. Et si les américaines se sont inspirées volontiers des études et du mouvement des Françaises, elles ont intégré la question du genre beaucoup plus tôt qu'en France où la réflexion sur la femme, même si elle incluait celle du genre comme la citation de Simone de Beauvoir l'illustre, la théorie du genre, à proprement parler, n'est apparue que dans les années quatre-vingt-dix, soit, bien plus tard, qu'aux Etats-Unis où elle est directement née avec le féminisme des années soixante-dix. Plus simplement, le féminisme français influence certainement le féminisme américain qui, lui, va influencer la question du genre en France. En réalité, le genre était déjà une question centrale en France et en Europe de manière générale, mais il se trouvait être directement lié à celle du féminisme qui se voulait prioritairement être le salut de la place de la femme. Aux Etats-Unis, il semblerait que la question du *Gender*, exprime également, en plus de ce que les Françaises tentaient de faire, la question de la sexualité et des ponts qui relient sexe, sexualité, sexualisation et comportements sociaux.

C'est dans les années 1980 que nous nous retrouvons devant un développement important de la question de genre aux Etats-Unis, là où la France ne théorise pas de la même façon et où les féministes restent dans une impulsion militante de leurs revendications. Les Américains, eux, ouvrent le débat et peu à peu, cherchent un militantisme plus général (toutes les minorités y compris sexuelles se rattachent à leur mouvement, comme, par exemple, le *Black feminism*, qui allie la question de la femme

et celle des “minorités raciales”) et surtout institutionnalisé. Leur système universitaire offre la possibilité de faire de la question du féminisme une question intellectuelle interdisciplinaire. C’est grâce à cet ancrage théorique que le *Gender* prend une telle importance et devient ainsi le sujet d’études qui fait parler de lui dans bien des domaines et pas seulement dans le milieu du féminisme, ni même seulement, dans le milieu des études biologiques, alors qu’il y est né. C’est donc bien dans un souci de globalisation que les Américains parlent de genre et le valorisent contrairement à la manière dont la France théorisait. L’Américaine Judith Butler, dans son introduction de *Trouble dans le genre*, qui date de 1999, soit dix ans après la première publication de son œuvre, montre bien le décalage entre la France et les Etats-Unis alors même que le mouvement américain s’inspire curieusement de la France :

Trouble dans le genre prend racine dans la *French Theory*, qui est elle-même une drôle de construction américaine. Il n’y a qu’aux Etats-Unis qu’on aura mis ensemble tant de théories disparates, comme si elles formaient une sorte d’unité. Bien que le livre ait été traduit en plusieurs langues et qu’il ait eu, en Allemagne, un impact non négligeable sur la manière dont on parle de genre et de politique, il paraîtra en France – si cela finit par se faire – bien plus tard que dans d’autres pays. Je le dis pour souligner combien l’apparent francocentrisme du livre le met à bonne distance de la France et de la théorie qui se pratique en France. *Trouble dans le genre* propose à sa manière une lecture croisée de différents.e.s auteur.e.s français.e.s (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Kristeva, Witting) qui, en France, n’ont presque rien à voir les un.e.s avec les autres et qu’on lit rarement ensemble. Aussi, une telle proximité intellectuelle rend-elle ce livre précisément américain et étranger au contexte français. Il l’est aussi par l’accent mis sur la tradition sociologique et anthropologique anglo-américaine des études du genre, une tradition bien distincte de celle du discours de la “différence sexuelle” qui vient de l’analyse structuraliste.”¹

Encore, Eric Fassin écrit, à propos de la portée des questions qui, à l’origine sont exclusivement féministes :

Le genre vient enrichir la panoplie des outils du chercheur. [...] En France, on s’est beaucoup gaussé de la déclinaison par trop systématique d’une sainte trinité “race, classe, genre”. [...] Il ne s’agit pas de considérer des logiques principales (de

¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op.cit., p. 29.

classe) et secondaires (de genre), mais de penser la pluralité des régimes de pouvoir (y compris la race).¹

Nous sommes donc bien dans une logique de renouvellement des théories développées jusque là en les projetant sous les projecteurs de la question du genre. Si cette façon de procéder n'est pas une exclusivité américaine à l'aube des années 80, il faut admettre que les études françaises, loin d'être plus frileuses, limitent plus volontiers les trois composantes de la " sainte trinité " dont parle Eric Fassin, que sont la " race, la classe, le genre ". D'ailleurs, le *Black feminism* en est l'exemple parfait : cloisonner le militantisme est la porte ouverte à l'échec d'une quelconque volonté d'amplitude et de renouvellement de la recherche, que celle-ci soit universitaire ou purement sociologique. On comprend alors bien que le *Gender* américain ne se cantonne pas seulement à la question qui opposerait le sexe biologique et le sexe social, mais s'ouvre largement à la question sexuelle, et ce, dans une perspective sociale, et surtout politique. La sexualité, grâce à ses études qui pourtant ne datent que des années soixante-dix - quatre-vingt, devient alors une question politique au même titre que celle du racisme et du militantisme socialiste, tout en jouant des ponts qui les unissent et qui unissent alors par là aussi les relations entre les hommes et les femmes. Ainsi, le féminisme est bien inclus dans cette théorisation du genre, mais le dépasse probablement, ou plutôt, l'enrichit, le rendant plus apte à se construire sur des bases plus solides aux appuis plus divers. Ainsi, le *Gender* américain reste principalement une question de pouvoir. Le pouvoir se trouve alors être ce qui lie les sujets qui intéressent le mouvement du début des années soixante-dix, mais surtout du début des années quatre-vingt. Effectivement, si le sexe biologique et le sexe social sont en perpétuel conflit, il est évident que c'est parce qu'il existe une forme de pouvoir que la société exerce sur le biologique, et ainsi, un pouvoir politique sur les plus faibles : les femmes, bien sûr, mais aussi, les populations victimes de racisme, et les pauvres. L'exemple de l'avortement et du pouvoir des autorités publiques à ce sujet est souvent pris pour exemple et il illustre en effet, parfaitement le pouvoir de la société, du politique, sur le corps biologique et sur les transformations ou devoirs qui lui sont imposés.

¹ Eric Fassin, *Le sexe politique*, op.cit., p. 35

Du corps comme arme politique

Mais si le genre et le pouvoir ont un lien indiscutable, le genre étant la scène d'un enjeu politique, il y en a un autre qui va nous intéresser ici, celui qui le relie à la sexualité. C'est dans les années 1990 que cette relation entre le genre, soit l'artifice où se joue le pouvoir de la société sur la vulnérabilité de notre nature biologique, et la sexualité va être mise en lumière, toujours prioritairement aux Etats-Unis. Le *Gender* américain des années 1970 opposait le sexe biologique et le sexe social, cette opposition illustrant un enjeu de pouvoir. Mais sa théorie évolue et dans les années 1980, le pouvoir se retrouve, non seulement dans la question du genre social, mais aussi dans celle de la sexualité. Pour comprendre ce glissement théorique, il faut bien comprendre qu'en effet, le *Gender* n'est pas seulement une question de sexe, qu'il soit social ou biologique, mais aussi de sexualité : c'est alors, à la fin des années 1980 que la division des féministes est tranchée.

D'un côté se trouvent les féministes qui cherchent à protéger les femmes de toutes formes de violences qui leur sont infligées, soient, la prostitution, la pornographie, le viol, et le coït sexuel alors vu comme violence ou mépris à l'égard de la femme, de l'autre, celles qui considèrent que la sexualité des femmes, qu'elle soit homosexuelle ou hétérosexuelle, doit être comprise comme un plaisir, un lieu de haut épanouissement, voire de revendication. Ainsi, les deux types de féminismes se confrontent alors même que l'un d'entre eux va donner naissance à la théorie du *Queer*, comme évolution de celle du *Gender*.

Les féministes fondatrices du *Gender* se présentent comme militantes contre l'oppression faite aux femmes, les féministes qui glissent vers le *Queer*, comme créatrices d'une revalorisation théorique du plaisir sexuel toutes catégories confondues.

Effectivement, il était nécessaire durant le plein essor du féminisme, de faire fusionner la théorie du genre et celle du *Queer* sous une même bannière. Une femme lesbienne n'est-elle pas traquée à la fois en tant que femme et en tant qu'homosexuelle dans le même temps ? Alors, le *Gender* cherche à se battre sur les deux fronts, tout en promotionnant la liberté sexuelle et la défense des sexualités dites " marginales ". C'est d'ailleurs à partir de cette évolution des *Gender Studies*, nées du féminisme classique, que les protections des *queers* se sont institutionnalisées. C'est donc bien grâce à ce glissement dont nous parlions plus haut que la politisation de la sexualité a été révélée au grand jour. Si, avant ces mouvements théoriques, nous le savions déjà, il est clair

qu'une mise en question, qu'une exhibition et qu'une libération institutionnelle sont maintenant nécessaires.

Une fois encore, Eric Fassin met en valeur les débats qui se tenaient dans les années 1980 et qui rejoignent notre affirmation. Les propos échangés entre Gayle Rubin, anthropologue américaine et grande figure féministe, et Catharine Mackinnon, juriste et féministe radicale américaine, démontrent cette différence nette entre féminisme qui travaille sur le débat sexe et genre, et les prémises d'une nouvelle ère en découlant qui, elle, joue sur le terrain du genre et de la sexualité, c'est-à-dire de l'identité de sexe et de l'identité sexuelle :

Comme le dit Gayle Rubin, " Catharine Mackinnon a réalisé la tentative théorique la plus explicite pour subsumer la sexualité sous la pensée féministe ". En effet, cette juriste le reconnaît bien volontiers, " j'utilise sexe et genre de manière assez interchangeable. ". C'est que l'enjeu n'est pas pour Catharine Mackinnon entre une " nature " et une " culture ", mais entre genre et sexualité : dans son travail, " le terme sexuel renvoie à la sexualité ; ce n'est pas la forme adjectivale de sexe au sens de genre. La sexualité n'est pas confinée à ce qui se fait au lit en tant que plaisir ou comme acte à des fins explicitement reproductives ; elle ne renvoie pas exclusivement au contact génital ou à l'excitation ou à la sensation, ni étroitement au désir sexuel, à la libido, à l'érotisme. " " ¹

Le pouvoir est donc alors d'autant plus précis puisqu'il touche à une pratique, et donc à une action plutôt qu'à un fait. Nous disons qu'il est d'autant plus présent et donc problématique, puisqu'il se joue sur des choix et sur une liberté d'action que les individus se donnent et revendiquent, en l'occurrence. Mais cette évolution de la théorie de genre, ou plutôt, cette branche des études de genre, celle qui confronte problématique de genre et sexualité, est donc bien la base des études, mais aussi, des revendications et des actions associatives, juridiques et culturelles en faveur des minorités sexuelles.

Effectivement, la valeur théorique donnée à la sexualité en se fiant à la question du genre et donc d'un problème qui relève initialement du biologique, est déjà en elle-même une discussion qui opposerait une sexualité naturelle et une sexualité fabriquée, le pouvoir de la société et des institutions gérant les comportements des uns et des autres. Cette dernière hypothèse rejoindrait donc bien notre problématique. Dans les

¹ Ibid. pp. 42 et 43, citations de Gayle Rubin et de Catharine Mackinnon par Eric Fassin (cf. notes E.Fassin).

années 1990, plus rien n'a retenu le genre dans son expansion théorique et les études féministes ne sont que le prisme de cette révolution engagée au service de la liberté non plus seulement genrée, sexuée, mais de la liberté sexuelle dans ce que Judith Butler appelle la "matrice hétérosexuelle". En d'autres termes, la priorité théorique n'est plus de confronter l'inégalité des genres dans une construction artificielle des rôles de chaque sexe et dont le pouvoir serait entre ces deux sexes et leur construction, mais plutôt de mettre en lumière une inégalité des sexualités et la construction de normes nées de la théorie du genre.

Plus simplement, le féminisme des années 1970 s'est trouvé pris dans une consécration théorique qui a mis en relation genre et sexe, sexe et société, concept et société. Mais le féminisme français ne se préoccupait pas assez de la question de la sexualité et d'une éventuelle remise en cause du modèle social imposé que représentait l'hétérosexualité. Beaucoup de Françaises féministes et lesbiennes ont migré aux Etats-Unis où la question de la double vulnérabilité de la femme lesbienne a donné naissance à la *Queer Theory*. Le *Queer* est donc apte à traiter, à la fois, de la question du sexe, de son rapport au genre, et, dans le même temps, de celle de la sexualité et son lien avec le genre. Peu à peu, les *Gender Studies*, laissent place à la tendance américaine des années 1980, mais surtout 1990, à traiter les *Queer Theories*.

Les *Queer Theories* visent à démontrer que le genre et l'orientation sexuelle d'un individu, n'est ni du ressort de la nature, ou de la contre-nature, mais plutôt le fruit d'une construction socioculturelle. On pourrait dire qu'il s'agit alors d'une construction et donc d'une sorte de contre-nature. Pourtant, la théorie du *Queer* refuse une telle affirmation, puisqu'elle reviendrait à opposer féminité/masculinité à la dualité femelle/mâle. Or, de façon naturelle, une femelle (formulation déjà en elle-même objectale) ne correspond pas strictement au féminin, ni le mâle au masculin. Pensons d'ailleurs à ce sujet, à la bisexualité psychique, dualité féminin/masculin présente en chacun de nous, qui ne discute en rien l'appartenance à la génitalité strictement femelle chez les femmes et strictement mâle chez les hommes (excepté bien sûr le cas de l'hermaphrodisme génital). Ce pouvoir exercé sur les choix, non pas seulement sexuels, mais aussi sur les choix de représentation des sexes sur les corps sociaux, rejoint aisément l'idée de Michel Foucault et de son "biopouvoir", soit le pouvoir politique sur les enjeux de l'ordre du privé des sujets d'une société.

Ce pouvoir est donc bien politique et les corps que porte chacun de nous deviennent alors le lieu où des enjeux multiples se jouent d'un point de vue des théories du *Queer*.

Sommes-nous responsables des agissements sexuels de nos corps ? Notre identité sexuée est-elle réellement le fruit de nos choix ? Cette question, même si nous allons la développer dans la troisième partie de cette thèse, est au cœur des préoccupations des *Queer Theories*, puisqu'elles mettent en avant des réflexions qui tournent autour de l'articulation entre le genre qui est une fabrication culturelle de notre sexualité, la sexualité, qui découle ou répond aux attentes du genre et le pouvoir politique et social qui permet la jonction entre ces deux composants de notre identité sociale. Il est donc essentiel de reconnaître une inadéquation entre genre, sexe et sexualité, et ce sont les *Queer Theories* qui vont développer cette réflexion qui inclut les comportements sexuels à l'identité sexuelle à partir du travail que certains américains homosexuels vont publier :

George Chauncey propose dans son *Gay New-York*, une archéologie de la culture gaie dans l'entre-deux-guerres. Il nous amène ainsi à repenser cette catégorie en termes de genre autant que de sexualité : l'enjeu des batailles pour la définition et la redéfinition de " l'homosexuel ", qui fait l'objet de constantes négociations sociales entre des cultures différentes de l'homosexualité (selon les clivages de classes et de races), c'est le passage d'une pratique définie par la conformité (ou non) aux normes de genre (être viril ou efféminé), à une pratique définie par la conformité (ou non) de normes de sexualité (partenaire de sexe différent ou de même sexe).¹

Eric Fassin, en citant George Chauncey marque bien le basculement de la théorisation du genre dans les *Gender Studies* à celle du genre à laquelle la sexualité est rattachée dans les *Queer Theories* et la volonté de concrétiser une libération, non seulement des sexes, mais encore de leur sexualité et de leur catégorie sexuelle. Il ajoute à la suite de ce que nous venons de citer " qu'il s'agit bien de penser l'articulation du genre avec la sexualité ".² La mouvance des *Queer Theories* met ainsi en avant beaucoup de réflexions entamées auparavant par les féministes, comme la question de la prostitution, de la pornographie, mais les fait toutefois évoluer vers une désacralisation des rapports de sexes au profit d'une évolution des libertés sexuelles intersexuées, notamment nécessaires lorsqu'on parle de la " culture gaie " ou de la " culture queer " puisque le lien entre fabrication culturelle et fabrication sexuelle en devient évident alors même que des inégalités y subsistent également, tout comme entre les genres.

¹ Ibid. pp. 43 et 44.

² Ibid. page 43.

Grâce aux *Queer Theories*, les non-dits liés à la sexualité tyrannique tout court plutôt qu'à l'inégalité des sexes dominants/dominés (chez les féministes et en moindre mesure chez les *Gender Studies*), sont montrés du doigt et libérés des limites genrées des précédents mouvements théoriques dans ce sens.

La théorie du *Queer* va même jusqu'à objecter l'appartenance identitaire et sociale à un genre, à un sexe biologique. Cette conceptualisation cherche, non pas vraiment à déconstruire le lien entre genre et sexe, mais plutôt à déstructurer le lien de cause à effet du rattachement fait entre genre, sexe et comportements appropriés s'y rapportant. Pour ce faire, il fallait tenter de démontrer que le refus de catégorisation sociale à partir du sexe biologique et du genre offrait une liberté réelle. Naturellement, la volonté d'instaurer la non-catégorisation sexuée induisait une non-catégorisation sexuelle. Pourtant, de ce raisonnement découle un paradoxe, une faille indéniable : si ne pas catégoriser la sexuation d'un individu induisait une non-catégorisation de sa sexualité, cela revient à dire que sexuation et sexualité étaient liés ; or les partisans du *Gender Queer* ne sont pas d'accord avec cette théorie. Au contraire, ils cherchent une autre issue et déclarent fermement qu'une sexuation est essentielle à apposer à une déconstruction de la classification des comportements sexuels.

Ainsi, deux écoles différentes existent sous la bannière du *Queer*, qui concerne à lui seul la sexualité – rappelons que le terme “ queer ” en anglais signifie “ bizarre ”, mais aussi, par extension, “ pédé ”, qualification injurieuse des hommes gais – alors que le *Gender Queer*, soulève à la fois des questions de l'ordre de la sexualité et du genre, comme son nom l'indique. Selon le *Gender Queer*, l'essentiel est de revendiquer et de faire savoir qu'il existe d'autres formes de sexualités que celle qui relève exclusivement de l'hétérosexualité, mais qu'en parallèle, même s'il existe biologiquement deux genres, il est possible d'en créer et d'en vivre un troisième, et rien, dans cela ne doit aller à l'encontre de la reconnaissance et de la détermination du genre, même si l'hétérosexualité n'est pas le seul mot d'ordre. Le *Queer*, nous le voyons, sort peu à peu de son champ théorique de base et s'exprime, grâce à des féministes comme Judith Butler, par exemple, comme une intention de révolution, non pas de ce qui existe déjà à l'époque (le transgenre, la transsexualité), mais de la façon dont on se reconnaît dans son identité sexuée, et dans la manière de jouer avec son genre, son sexe et sa sexualité en ayant, surtout, conscience d'un pouvoir existant entre le genre et la sexualité, soit, entre ce qu'on est, ce qu'on sent être tapi en nous en terme de genre, et la société et ce qu'elle en attend.

La révolution se trouve probablement dans cette nuance conceptuelle. Judith Butler écrit, toujours dans *Trouble dans le genre* :

Que le genre ou le sexe soient donnés (ou déterminés) ou qu'un choix soit libre dépend d'un discours qui, comme on le verra, vise à poser certaines limites à l'analyse ou à garder certains dogmes de l'humanisme comme postulat de base pour toute analyse en terme de genre. Ce qui reste irréductible, que ce soit dans le "sexe", le "genre" ou encore dans la signification même de la "construction", nous indique les possibilités culturelles que l'on peut mobiliser ou non dans une analyse plus poussée. [...] Il arrive qu'on parle de genre comme d'un "facteur" ou d'une "dimension" de l'analyse en sciences sociales, mais on l'utilise aussi pour des personnes en chair et en os, comme une "marque" de la différence biologique, linguistique et/ou culturelle.¹

Judith Butler revient ici sur les prémisses de la conception du genre – qui oppose sexe biologique et construction sociale de la sexuation – mais son ouvrage ne s'arrête bien sûr pas là et après un retour aux sources, elle complique la théorie en ouvrant la réflexion sur la trilogie quasi inséparable, et obligatoirement liée dans cet ordre là d'après elle, que forment "sexe/genre/désir". Nous reviendrons d'ailleurs plus tard sur ce qu'elle appelle la "matrice hétérosexuelle", ce qui nous aidera à notamment développer une conception de l'artifice des choix sexuels, conséquence peut-être directe et paradoxale du mouvement de libération sexuelle des années "queer".

C'est dans cette mouvance que l'hétérosexualité comme tendance naturelle est remise en question, et notamment, en incluant en même temps le fait que le sexe n'est pas en corrélation directe avec le genre. Ainsi, la théorie *queer* est plutôt implantée par la sociologie, de par sa façon de mettre en relation la manière qu'ont les individus de vivre leur sexuation et leur sexualité. Mais elle n'en est pas moins l'héritage direct des *Gender Studies*, même si elle se différencie de la façon de considérer la question du genre. Effectivement, la théorie du *Queer* cherche, comme nous l'avons déjà dit, à faire disparaître toute catégorisation, que celle-ci soit de nature genrée, sexuée, ou sexuelle. Le genre a donc une position double : il est à la fois ce qui questionne le lien entre genre et sexe, mais aussi, ce qui nous emprisonne dans une ligne de catégorisation, et de détermination des comportements à partir du sexe biologique. Au contraire, le mouvement du *Gender Queer*, lui, va mettre en avant, la possibilité de casser les

¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op.cit., p. 72

catégories de genre communément acceptées, féminin et masculin, en créant, non seulement une nouvelle catégorie qui est celle de la neutralité genrée, mais aussi une nouvelle façon de lier le comportement sexuel et le comportement et la représentation sexuée. Par exemple, les partisans du *Gender Queer* cherchent à bousculer les tabous et aussi apparences en démontrant qu'on peut avoir l'apparence d'un homme et être une femme biologique et être homosexuelle ou, au contraire, être un homme et revendiquer une apparence féminine, en ayant une sexualité hétérosexuelle. Mais le *Gender Queer* peut aller encore plus loin et démontrer qu'on peut revêtir une apparence androgyne quel que soit son sexe biologique et, en plus, être bisexuel.

2.3 Vulnérabilité et invisibilité

Particularismes de la bisexualité

Ce qui semble maintenant plus difficile à cerner, c'est la particularité sexuelle de la bisexualité. En effet, à travers la question homosexuelle, valorisée, renforcée, décrétée. Le cas social qu'est l'homosexualité sort par là du particularisme au même titre que l'hétérosexualité. Ce particularisme n'a de cesse de progresser au fur et à mesure que nous avançons dans notre quête de définition et de compréhension des rouages sociaux des questions sexuelles de notre société actuelle et surtout de notre quête de représentation de la bisexualité.

Il nous semble, dans ces conditions, évident que la biphobie pose de nouveaux problèmes, ou du moins questionne différemment la tolérance sexuelle de la société. Encore une fois, en ce qui concerne la question bisexuelle, nous ne pouvons qu'affirmer qu'elle se situe hors du cadre qui délimite la norme et la hors-norme. Elle reste désormais encore un cas à part et c'est bien en cela que nous allons mettre en lumière sa singularité qui mérite que nous nous attardions sur son particularisme, sa marginalité.

Comment reconnaître la bisexualité ? C'est bien ici qu'un problème surgit véritablement. Le bisexuel ne se " reconnaît " pas, sa particularité sexuelle étant illisible de prime abord. Certes, un homosexuel ne se reconnaît pas non plus au premier regard, tout autant qu'un hétérosexuel, mais dès lors qu'il se déclare homosexuel – ou hétérosexuel - nous pouvons le situer par rapport à sa nature sexuelle, aux rapports qu'il entretient avec ses partenaires sexuels. Et nous verrons d'ailleurs un peu plus tard que la " déclaration ", le " coming-out " reste ici un souci de l'ordre de la lecture linguistique, de l'art de créer autour d'un discours une réalité à la fois sociale, mais aussi pratique et même identitaire,

tout cela dans une dynamique de représentation lié à la communication et au “ laisser-voir ”, laisser-comprendre ” et donc, “ laisser-être ”.

C'est bien parce que nous avons besoin de connaître les codes sexuels de chacun que nous devons pouvoir, via la lecture linguistique des “ coming-out ” ou, plus simplement des fils qui donnent à voir une identité sexuelle, que nous nous attachons à ces définitions représentatives. Dans le cas de la bisexualité, il n'en est rien. Nous semblons nous situer par rapport à l'autre, dans le sens où nous nous donnons une place dans le cadre qui délimite la norme de la hors-norme, dont nous avons parlé plus tôt et c'est cette prise de position qui ancre l'autre dans son identité propre. Si nous avons face à nous une identité impartialement définie, la nôtre ne peut qu'elle-même se calquer sur cette impartialité – qu'elle soit identique ou étrangère à ce qui lui fait face- L'effet de miroir est automatique et donne à l'échange visuel ou verbal une certaine réalité nécessaire à toutes les parties concernées par le processus.

Jusqu'à maintenant, nous avons déjà tenté de définir la bisexualité par défaut en affirmant qu'elle était à la fois de l'homosexualité et de l'hétérosexualité. Mais cette définition n'est évidemment pas satisfaisante, et le problème réside peut-être ailleurs que dans sa composition. En effet, puisqu'elle est une sexualité en même temps qu'une autre, nous pourrions nous contenter de la saisir tel un hybride, une fusion de deux sexualités catégorisées et a priori tranchées. Pourtant, elle a, elle aussi, ses conditions propres d'existence. Mais comment croire en cette possibilité alors même que d'autres instruments de mesure et de considération que ceux utilisés pour les autres sexualités sont à exploiter ?

La bisexualité a, contrairement aux deux premières sexualités citées, un rapport à la temporalité et à la visibilité tout à fait différent et original. Les relations d'un bisexuel avec ses partenaires sont d'autant plus complexes que lorsqu'il fonde une union soit avec un homme, soit avec une femme, le regard que nous pouvons porter sur lui, change, se modifie, puisqu'il peut se représenter soit comme un hétérosexuel (s'il est en couple avec le sexe opposé), soit comme un homosexuel (s'il est en couple avec le même sexe). Nous en revenons encore à sa composition alternative, soit..., soit... Or, il serait erroné de se borner à ce regard et finalement à cette facilité, car la bisexualité n'est pas seulement une sexualité qui passe de l'hétérosexualité à l'homosexualité sans restriction. Elle est une sexualité à part entière et non pas le spectre des deux autres et mérite par là qu'on lui offre son altérité. C'est ici une tâche difficile, mais aussi quasiment impossible à conceptualiser à la condition d'utiliser les mêmes démarches d'intellectualisation que

pour les deux autres catégories sexuelles. Nous devons donc déconstruire les schémas classiques qui existent, qui fonctionnent aisément et déjà depuis longtemps, pour répondre aux interrogations qui concernent la catégorisation sexuelle, mais aussi l'identification de la représentation d'une identité sexuelle. Cette démarche demande une vision révolutionnaire de la sexualité, une vision qui s'arracherait peut-être au passé, à l'histoire de la sexualité occidentale, de ses évolutions à ses restrictions en passant par ses fondations et ses constructions sociologiques communes.

Mais alors comment comprendre une sexualité qui se veut entière alors même qu'elle est divisible et de ce fait, invisible? De plus, on peut encore se demander comment lier un "je" bisexuel à un comportement qui, finalement, ne se voit pas, ne se lit pas et qui, peut-être n'est pas bisexuel.

La notion de visibilité

La question de la temporalité est centrale, elle aussi, en plus de celle de la visibilité, puisque c'est à travers ces deux conditions propres à l'existence palpable de la bisexualité que se fonde à la fois la vulnérabilité de cette sexualité, mais aussi sa définition sociale d'un point de vue communautaire et identitaire. C'est donc bien à double titre que ces deux notions que sont temporalité et visibilité vont nous intéresser : elles sont la fois la force singulière de la revendication communautaire bisexuelle, et aussi son talon d'Achille, sa faille et sa difficulté d'affirmation. Fardeau et arme, ces deux composantes fondatrices donnent naissance au principal paradoxe de la bisexualité, mais lui offrent également sa puissance génératrice d'une révolution dans la prise en charge des questions de l'ordre du sexuel en France.

Commençons par nous pencher sur la notion qui suit la logique de notre étude, soit par celle qui donne à voir notre sexualité privée : celle de visibilité.

Catherine Deschamps n'a pas manqué de soulever cette question dans son travail consacré à la bisexualité dans ses représentations sociales en mettant à son tour en avant la difficulté d'existence de la bisexualité dans la réalité de la société :

La bisexualité, de même qu'elle ne dispose pas de recours définitionnels verbaux succincts, ne connaît pas non plus d'images symboliques fortes faisant culturellement consensus. [...] Cette difficulté à croire en l'existence de la bisexualité est évidemment liée à ses casse-tête de mises en images et de mises en

mots : puisqu'elle ne " se donne pas à voir " facilement, puisque sa synthèse verbale est mal aisée, elle n'offre pas les prises classiques à la perception.¹

Elle aussi nous parle de difficulté de perception là où nous avons parlé de difficulté de conceptualisation et d'intellectualisation des questions sexuelles en général et pas seulement de bisexualité. C'est bien que la bisexualité si elle garde une chance d'être vue, comprise, conceptualisée, perçue, ne peut l'être qu'à la seule et unique condition d'être l'objet d'une nouvelle façon de voir, socialement parlant. Mais nous reviendrons sur ce thème plus tard dans notre thèse, lorsqu'il sera question de la représentation et du fondement véritable nos choix sexuels.

Ici, à ce stade, non seulement, la bisexualité ne se voit pas, mais en plus, elle en vient à être taxée de sexualité inexistante, ce qu'on peut comprendre puisqu'elle n'a pas sa particularité dans l'acte sexuel en lui-même, par exemple. Plus important encore, Catherine Deschamps met le doigt sur un des problèmes de la bisexualité et de sa reconnaissance sociale lorsqu'elle dénonce le manque de représentations consensuelles du bisexuel. Aucune icône ne s'est ancrée dans l'histoire de la sexualité en tant que bisexuelle.

Alors, même s'il n'est pas certain que ce besoin soit incontournable, il est vrai néanmoins que ce besoin, s'il n'est pas absolument nécessaire, est toutefois souhaitable pour aider à ce que la pratique bisexuelle soit prise au sérieux. Car c'est bien ce qui est dangereux ici ; la bisexualité est taxée de pratique et par là d'identité qui n'existe pas dès lors qu'elle ne constitue pas une représentation sérieuse et stable du rapport de couple et du rapport amoureux. Son affectivité est alors amoindrie, coupée de tous repères et de tous les codes dont elle devrait bénéficier pour marquer et imposer son sérieux et son intégrité.

Sans une image sérieuse de l'affectivité, la bisexualité n'est plus un simple qualificatif possible au même titre qu'un autre pour caractériser un rapport amoureux , mais risque plutôt de devenir une philosophie de vie répondant à des actes peu respectueux de la norme sociale en termes de rapports de couple, plutôt qu'une manière d'aimer aussi légitime et profonde qu'une autre. Souvent liés entre eux par de mauvaises mœurs, les bisexuels sont rarement considérés comme étant amoureux de leurs partenaires et surtout comme étant aussi respectueux de la notion de fidélité². Et pourtant.

¹ Catherine Deschamps, *Le miroir bisexuel*, op.cit., pp. 187 et 191.

² N'oublions pas que cette question de l'infidélité et de la mauvaise interprétation des codes du couple traditionnel concernait tout autant les homosexuels avant que l'homosexualité ne soit plus décryptée socialement parlant comme étant un délit alors même que c'est aujourd'hui une question qui touche plus volontiers les Bisexuels plutôt que les Homosexuels qui sont maintenant insérés et admis dans la société.

Catherine Deschamps, encore, nous ouvre les yeux sur la méconnaissance de la bisexualité et sur les clichés dont elle reste aujourd'hui victime :

Cette quasi-incompatibilité de la bisexualité avec la visibilité n'est pas sans renforcer un des clichés les plus prégnants attachés aux bisexuels : ils sont des invisibles, donc des "planqués", donc, des traîtres. [...]

Ce que nous pouvons savoir sur la bisexualité, c'est qu'elle est stigmatisée par son manque de laisser-voir, de transparence, ce qui laisse penser que les comportements sexuels ne sont considérés par l'opinion publique que lorsqu'ils se voient, lorsqu'ils se forgent dans une réalité si ce n'est palpable, du moins, imaginable, représentable. Mais en plus d'être représentables, ils se doivent de suivre la logique du concept même de sexualité établie et imposée communément par les institutions.

Ainsi, la sexualité se doit de répondre à des schémas bien stricts qui s'accordent en binômes, comme fidélité/infidélité, visibilité/invisibilité, communauté sexuelle/incompatibilité de se rattacher à une communauté, fertilité/infécondité de l'acte sexuel et finalement, comme nous l'avions déjà affirmé plus tôt, au schéma principal que constitue le couple norme/hors-norme. Non seulement la bisexualité ne trouve pas sa place dans l'un ou l'autre de l'ensemble des binômes précédemment cités, mais en plus, elle semble ne pas prendre place dans le duo norme/hors-norme.

Nous avons compris que la représentation verbale de la bisexualité n'était pas aisée tant les positions quant à sa nature divergent (et même au sein des communautés minoritaires), mais qu'en plus, sa représentation visuelle ne permettait pas, elle non plus, d'exposer une image forte capable de lui donner une signature assez caractérisée pour qu'un consensus parfait se détache du fond global de la sexualité.

La représentativité impossible

Catherine Deschamps soulève longuement la question du symbole utilisé par les Bisexuels, notamment sur les drapeaux ou à l'entrée des bars bisexuels. La couleur de

Nous pouvons nous demander si ce blâme qui se répète dans deux situations pourtant différentes n'est pas automatiquement attribué à des sexualités encore en évolution sociale, entre comportement admis et comportement tabou et qu'au bout du compte, parler de mauvaises mœurs en termes de comportements sexuels ne reviendrait pas à révéler une incompréhension et surtout une certaine ignorance et crainte. Quoi qu'il en soit, on comprend bien que la bisexualité est bien dans cette configuration sociale instable et inconfortable parce qu'incomprise et incompréhensible. Comment va-t-elle se sortir de cette impasse ? Nous allons voir qu'il est possible de visualiser plus globalement une sorte de pyramide sociale de la bisexualité avec son bas de l'échelle et ses têtes de proue sans pour autant pouvoir affirmer que la bisexualité est parfaitement admise socialement, ce qui reste problématique.

la bisexualité est facile à comprendre. Le violet représente le mélange entre le rose qui marque l'homosexualité et le bleu qui impose l'ordre hétérosexuel. Et encore, cette couleur ne fait pas réellement consensus puisque l'association Bi'cause dont nous parlerons plus tard dans ce travail, utilise, non pas un drapeau violet, mais un drapeau à trois bandes, une rose et une autre bleue qui encadrent une plus fine bande violette qui ne prédomine pas sur les deux autres. Et de son côté, le logo de l'association n'utilise pas la couleur rose et laisse prédominer le violet et le bleu sans symbole particulier accompagnant son nom.

Des Bisexuels américains, par exemple, reconnaîtraient-ils ce drapeau comme étant celui de la bisexualité au milieu d'une foule LGBT parisienne ? Ce n'est pas si certain puisque nous pourrions tout aussi bien penser qu'il s'agit d'un drapeau *queer* puisqu'il représente finalement toutes les sexualités dominantes. Quant au symbole, il est différent partout dans le monde. En France même, il en existe plusieurs pour une même communauté, ou plutôt pour une même représentation sexuelle puisque la bisexualité n'a pas réussi, ici, à former une seule et unique communauté bisexuelle. Catherine Deschamps fait allusion à plusieurs logos symbolisant la bisexualité :

Les bisexuels identitaires ne se sont pas encore déterminés sur un symbole commun ayant une portée internationale. [...] J'ai pensé un temps que le croisement violet et de forme triangulaire montrant l'intersection entre un triangle rose et un triangle bleu était un visuel reconnu par tous les pays militants occidentaux. Mes participations aux colloques internationaux sur la bisexualité ont démenti cette impression : ce "logo" est reconnu exclusivement par certains militants de la côte ouest des Etats-Unis. Des associations proposent le yin et le yang comme symbole de la bisexualité, d'autres un entremêlement de gamètes mâles et femelles.¹

Il semble que depuis la publication des observations de Catherine Deschamps (2002), la situation ait considérablement changé et qu'un symbole se détache véritablement des autres. Il s'agirait du croisement de deux croissants de lune tricolores. Mais il n'en reste pas moins vrai que le symbole des gamètes mâles et femelles entremêlés en multicolore ou en tricolore subsiste encore parfois auprès d'un gamète commun pour les mâles et les femelles sur un seul cercle. Bi'cause, encore, ne semble user ni de l'un ni de l'autre symbole et en reste au jeu des trois couleurs : bleu, rose et violet. La sociologue fait encore état du manque d'image représentant la bisexualité et rapporte comment le

¹ Catherine Deschamps, *Le miroir bisexuel*, op.cit., p. 188 et notes p.188.

projet du Zoo, l'association *queer* de Paris a abandonné un projet concernant le cas bisexuel :

Alors que des films devaient être tournés pour représenter à tour de rôle, différentes sexualités, le film bisexuel a été annulé malgré de nombreuses discussions. Impossible d'utiliser une image forte pour illustrer parfaitement un baiser bisexuel. Alors que tous les autres baisers ont été tournés, mis en scène et exposés, le baiser bisexuel, lui, a dû être gommé, une fois de plus.

Comment pouvait-on effectivement représenter, en un baiser, avec un seul couple, l'amour bisexuel ? La tâche semblait vouée à l'échec alors qu'un scénario qui s'apparentait plus à l'alibi grossier bisexuel qu'à un "kissing" bisexuel avait été trouvé avant d'être finalement, à raison, abandonné :

Un administrateur de Bi'cause adoptant un vestimentaire identifié comme homosexuel et une adhérente de l'association bisexuelle au look assez androgyne iraient s'embrasser passionnément dans une des rues les plus pourvues en établissement gais du Marais, au commencement de la vie nocturne. Si la scène n'a finalement jamais été tournée, son contenu et sa fonction n'en sont pas moins significatifs des difficultés à "donner à voir" la bisexualité. Car le scénario permettait effectivement de pointer du doigt les stigmatisations dont peuvent souffrir les homosexuels, il ne disait finalement rien de la bisexualité.¹

La bisexualité est effectivement le bouc émissaire de toutes les combinaisons de stigmatisations possibles, la portée de ce scénario le prouvant à travers le choix du lieu hautement fréquenté par la communauté homosexuelle. Pourtant, cette sexualité ne se voit pas en tant que telle et le scénario n'avait de bon que cette idée et rien d'autre ne concernant la bisexualité en elle-même. Les homosexuels auraient-ils vu autre chose qu'un couple hétérosexuel ?

Le prétexte bisexuel ne jouait qu'un simple rôle de révélateur, sans pour autant exposer quelque chose de spécifique de la bisexualité.²

¹ Catherine Deschamps, *Le miroir bisexuel*, op.cit., p. 190.

² Ibid.

Pratique bisexuelle, fidélité, temporalité

C'est dans ces conditions et à ce stade du raisonnement que nous en venons à la seconde particularité de la bisexualité, de sa pratique à sa réalisation, en passant par l'identité de ceux qui s'en revendiquent, soit la question de la temporalité. Il manque bien une singularité qui ferait toute la différence quant à son "laisser-voir", sa conceptualisation et pour ainsi dire, son existence réelle. Cette originalité qui pourtant fonde le "tout" bisexuel ne se voit pas non plus à moins que nous réfléchissions à la lumière de lectures trinômes et non plus binômes, mais là encore, ne serait-ce pas dénaturer la base même des codes qui défendent l'existence de la bisexualité ?

Nous devons nous demander s'il est possible de comprendre la bisexualité sous les projecteurs d'un mécanisme non plus binaire mais bien ternaire. En d'autres termes, la bisexualité serait la question grâce à laquelle nous pouvons nous permettre de ne plus conceptualiser à travers un rouage composé de deux oppositions auxquelles elle se rattacherait, mais à travers trois objets qui, loin de s'opposer les uns aux autres, communiqueraient et s'engendreraient les uns les autres de façon concomitante. Et lorsque nous disons, "trois objets qui ne s'opposent pas les uns les autres", nous voulons aussi dire qu'il ne s'agirait pas non plus d'un objet central qui serait encadré par deux oppositions.

En l'occurrence, la temporalité n'est pas ce qui relie les deux opposés que sont homosexualité et hétérosexualité, mais bien, l'objet qui s'accorde simultanément à la fois à la question de la sexualité et à celle de la pratique.

Nous sommes donc face à un trinôme qui est la base de la bisexualité : sexualité/temporalité/pratique sexuelle. Ce trinôme est peut-être la clé de la définition de la bisexualité, mais pour cela encore faudrait-il que les institutions déconstruisent ou accompagnent la destruction de la conceptualisation binaire de l'opinion publique en matière des questions qui concernent la sexualité (et d'ailleurs, par seulement dans le domaine de la sexualité). La temporalité n'est donc pas la condition sine qua non de l'existence de la bisexualité, mais la condition sine qua non de toutes les sexualités et de toutes les discussions qui fondent le discours sexuel. Non, ce n'est pas parce que la bisexualité ne peut se comprendre comme étant parfois de l'homosexualité, parfois de l'hétérosexualité que le temps a un rôle à jouer, mais c'est pourtant bien comme cela qu'elle est vue et ce, à cause des discours binaires qui l'encadrent.

Est-il nécessaire, en ce qui concerne la bisexualité plus qu'une autre sexualité, de prouver, via une quelconque notion de temps passé avec un partenaire, l'existence de son identité sexuelle ? Un hétérosexuel n'a pas besoin de donner des détails temporels sur sa dernière relation pour prouver le bien-fondé de son identité hétérosexuelle. Il en va de même pour un homosexuel. Il est même parfois possible de se revendiquer hétérosexuel sans jamais avoir eu de relation de couple.

Alors, pourquoi la bisexualité devrait-elle se soumettre à une loi discursive différente ? Peut-être qu'elle doit prouver sa légitimité en usant d'une nouvelle approche. C'est ce que nous venons d'affirmer, mais notre interrogation quant à la possible nuisance que ce mécanisme engendre reste légitime. N'est-ce pas déconstruire le discours de militants bisexuels que de clamer la nécessité de recourir à un tiers élément de conceptualisation concernant la bisexualité ? Il semble que oui, puisque nombre de militants n'ont pas véritablement une démarche qui vise à les démarquer des autres, mais plutôt une démarche d'égalisation par rapport aux autres.

Pourtant, la temporalité démontre que la bisexualité soulève un problème qui, a priori, et a priori seulement, ne se rapporte qu'à elle-seule. Un bisexuel, s'il est en couple avec un partenaire du même sexe que lui est, en terminologie, dans une relation dite homosexuelle. De même, un bisexuel en couple avec un partenaire du sexe opposé se retrouve dans le cadre d'une relation hétérosexuelle. Pourtant, il n'en reste pas moins bisexuel. Comment pouvons-nous accepter une conceptualisation si peu rigoureuse ? C'est là que la notion de temps s'impose avec évidence.

Tant que... il est..., mais le temps qu'il fasse cela..., il sera plutôt ceci.... C'est lorsqu'il aura connu une relation homosexuelle, par exemple, suivie d'une autre relation hétérosexuelle, qu'à la limite, et seulement à la limite, puisque nous imaginons aisément les objections qui se dresseront devant lui, un bisexuel aura le droit légitime de se revendiquer de la bisexualité.

Malheureusement, nous retombons encore sur le binôme hétérosexuel/homosexuel qui contrairement à ce que nous visions, encadre la temporalité. Comment sortir de ce cercle vicieux si ne n'est en comptant sur notre trinôme sexualité/temporalité/pratique sexuelle qui lui, bouleverserait les codes traditionnels dont usent les institutions et le discours public ?

La sexualité,- soit ce qui englobe à la fois la procréation, le lien affectif entre deux ou plusieurs partenaires et l'identité sexuelle-, se combine en même temps à la temporalité, c'est-à-dire au temps passé sur une relation, un discours ou une relation sexuelle, ce

qui nous amène au lien noué avec la notion de pratique sexuelle comme fondatrice des deux autres notions. Notre triangle conceptuel est ainsi soudé et nous ne pouvons séparer les pièces qui le constituent.

Mais nous ne le rattachons pas exclusivement à la bisexualité et offrons une meilleure portée à son action lui donnant libre usage pour définir toute autre forme de sexualité, de sa pratique à l'identité qu'elle implique en passant par son ancrage en tant qu'acte primitif.

Ainsi, nous avons trois conceptions ternaires qui aboutissent à notre théorie : sexualité/temporalité/pratique qui s'oppose à hétérosexualité/bisexualité/homosexualité, qui elle-même s'oppose à son tour à hétérosexualité/temporalité/homosexualité. Seul le premier triangle offre la possibilité d'ouvrir le débat bisexuel en gardant une égalité certaine entre les trois principales formes de sexualités sans pourtant anéantir son identité propre et nous permet ainsi d'échapper au binôme dommageable norme/hors-norme. La temporalité n'est pas ce qui particularise réellement la bisexualité – ou plutôt, ce serait le cas en restant dans le schéma binaire - mais c'est ce qui va donner le point d'impulsion à tous les discours qui touchent à la sexualité.

Ainsi, la bisexualité va au-delà et révèle des nouvelles perspectives de théorisations sexuelles et ce, à travers sa puissante quête d'égalité entre les sexes et les sexualités et non pas à travers sa condition temporelle de légitimation.

C'est de cette façon que nous pouvons demander à notre quête de se pencher sur les Bisexuels dans le cadre de leur environnement socioculturel en ne perdant pas de vue les nombreuses conceptualisations possibles que nous venons de travailler, de celles qui nous posent problème à celles qui nous satisfont pleinement, et surtout, n'oubliant jamais que certaines révèlent des failles qui ne rendent que plus précieux le travail de terrain de cette thèse.

Partie II

La sexualité à l'épreuve de la réalité

Commencer le travail de terrain que nécessitait cette thèse n'a pas été une tâche aisée tant notre sujet touche à une question intime de notre vie quotidienne, mais aussi complexe quant à notre façon de nous positionner d'un point de vue identitaire. Travailler sur la sexualité, c'est avant tout travailler sur ce que nous ne pouvons observer immédiatement sans précaution préalable ; mais aussi, travailler sur la bisexualité, c'est également travailler, comme nous venons de le comprendre dans le chapitre précédent, sur un élément qui n'est pas visible, ni donc lisible, facilement. Nous sommes face à deux difficultés de lecture, de représentation et donc de mise en lumière de notre sujet initial. Pourtant, nous ne pouvions pas mener à bien notre thèse sans faire de terrain puisque celui-ci est la condition sine qua non d'existence de nos hypothèses. Aussi, pour aller plus loin, ce travail de terrain sert notre thèse dans sa globalité, de son essor préliminaire jusqu'à sa portée finale en passant par ses différentes structures dialectiques et conceptuelles.

Pourtant, nous ne pouvons pas le cacher et nous nous devons de le préciser, ce travail de terrain ne s'est pas fait sans résistances, ni sans moments difficiles et ce, non pas parce qu'il n'était pas nécessaire (nous nous devions d'observer le cœur des groupes militants ou de dialoguer le plus possible avec les personnes interrogées, etc...), bien au contraire, mais plutôt parce que nous nous sommes rendu compte qu'il était beaucoup plus difficile que prévu de trouver sa place de « chercheur » au milieu de nos interlocuteurs. Bien sûr, une grande majorité de personnes qui ont nourri ce travail ont été d'une grande bienveillance et ont témoigné un vif intérêt pour cet édifice que nous avons en partie construit ensemble et ce fut un plaisir partagé.

Après avoir étudié les théories sur la sexualité et plus encore sur la bisexualité, nous devons ici mettre ces dernières à l'épreuve d'une réalité à la fois sociale, puisque nous ne savons pas encore quels liens unissent la sexualité, l'opinion publique la concernant et les institutions en place aujourd'hui en France, et la réalité des pratiques sexuelles. Lors de notre enquête, une certaine vérité de la sexualité nous a été livrée avec franchise en nous offrant un précieux concentré qui reflète une image déstabilisante de la modernité à travers le culte du corps, l'obsession de la recherche d'une identité sociale par l'identité sexuelle. Mais aussi, parfois, nous avons été témoins d'une certaine frustration, d'une crainte d'être hors du fameux « politiquement correct » dans le discours et dans les opinions livrés. Encore, la quête d'un épanouissement sexuel qui demande toujours à se remettre en question pour atteindre une certaine idée formatée de la jouissance parfaite a bien été au cœur des propos recueillis.

N'est-ce pas cette dernière notion qui est finalement le centre de ce que nous avons cherché à comprendre en travaillant sur le terrain au service de cette thèse : la jouissance ? Peut-être, mais, dans tous les cas, nous n'avons pas été déçus de constater que de très nombreux interlocuteurs ont volontiers répondu présents pour nourrir cette thèse sans tabou ni usage de clichés et nous en profitons pour les en remercier chaleureusement.

La bisexualité semble avoir été une question qui interpelle particulièrement toutes les populations avec qui nous avons dialogué. Elle reste notre terrain privilégié pour répondre à nos hypothèses de base, ce qui nous conforte à la comprendre comme étant un catalyseur, un révélateur d'une réalité sur la question de la sexualité d'aujourd'hui. Néanmoins, nous ne devons pas perdre de vue son caractère marginal et c'est dans cette perspective que nous débutons cette deuxième partie avec le travail de Catherine Deschamps qui a suivi puis relaté pas à pas la naissance de la première association bisexuelle de France. C'est l'expérience de cette sociologue que nous avons confrontée à notre propre vision de l'association lorsque nous l'avons rencontrée. L'association *Bi'cause* est le point de départ de notre travail de terrain dans cette thèse.

Dans cette seconde partie, nous allons confronter ce que nous avons récolté de nos entrevues à ce qui a été travaillé plus tôt. Nous verrons que la « réalité » de la sexualité, c'est-à-dire telle que ses pratiques nous ont été rapportées, est souvent nuancée par rapport aux discours tenus à son sujet.

Dans un premier chapitre, nous allons surtout parler de la façon dont nous procédons pour aller à l'encontre de cette réalité sexuelle, telle qu'elle s'implante dans les institutions (association) et telle qu'elle est vécue (propos des personnes rencontrées). La bisexualité, nous le verrons, nous apparaîtra alors comme étant plus difficile encore à définir au vu de ces entretiens que lorsqu'elle est un concept théorique. Nous décrirons également la méthodologie utilisée pour mener à bien ce travail de terrain.

Dans un second chapitre, nous nous pencherons sur des notions qui donneront l'impulsion à notre dernière partie de thèse, et ce, toujours en s'appuyant sur nos entretiens. Ce sera ici un tournant important de notre travail puisque nous aborderons la question de l'identité et de la reconnaissance sociale et celle, plus globale, de la parentalité, ces deux points nous menant directement à la socialisation de la sexualité (d'un point de vue communautaire, mais également socio-familial).

Chapitre 1 : Terrain d'étude

1.1 Groupe Bi et Bi'cause

Histoire d'un militantisme

Lorsque nous avons décidé de « cibler » précisément notre travail, la bisexualité s'est imposée facilement. Elle a ce caractère particulier, à la fois dans sa pratique, sa nature et sa position sociale, qui donne de la densité à notre travail initial. Mais très vite, nous avons dû nous soumettre à la nécessité de nous heurter à la réalité socio-institutionnelle de cette sexualité, de la regarder de l'intérieur et donc de la côtoyer au plus près.

Rencontrer les adhérents et les acteurs de l'association *Bi'cause*, la seule association bisexuelle de France, a été la première étape d'une longue route.

Officiellement reconnue par l'Etat – d'après la loi de 1901, c'est-à-dire indépendante financièrement, dans son organisation et dans son organigramme employeur – comme étant une association en 1997, *Bi'cause* est le résultat d'une volonté de représenter les bisexuels en étant leur porte-parole autant que leur refuge. Pourtant, comme tout ce qui touche à la bisexualité, sa création ne s'est pas faite sans complication ni sans difficulté d'organisation. Une fois encore, la bisexualité et sa façon, de s'imposer sont complexes et donnent à voir ce qui ne se voit pas, d'où son énigme socioculturelle dans le sens où elle cherche à représenter l'invisible, voire l'invisible incompréhensible. Si cette notion semble paradoxale, les militants à l'origine de cette association ont malgré tout réussi le pari de faire parler de la bisexualité et de faire fonctionner, encore aujourd'hui, soit près de vingt ans plus tard une étiquette qui se consacre exclusivement à cette sexualité. Mais s'imposer face aux grands porte-parole des communautés sexuelles telles que le sont LGBT et Inter-LGBT, reste encore difficile et ne se fait pas sans prise de risques, ce qui manque encore peut-être à l'association *Bi'cause*. Mais avant de revenir sur ce qu'elle est aujourd'hui, partons de ses balbutiements, lorsqu'avant qu'elle soit association, elle était un groupe de parole, le « Groupe Bi », initialement né d'un groupe de femmes féministes. Catherine Deschamps, sociologue ayant elle-même consacré sa thèse à la bisexualité, a été le précieux témoin de la création de ce groupe et nous livre avec franchise les différentes étapes de la naissance de l'association dans le *Miroir bisexuel*. Nous n'énumérerons pas à notre tour toutes les étapes dans le détail

comme elle le fait, mais utiliserons tout de même les principales lignes qu'elle nous livre de façon à mieux comprendre comment le « Vendredi des Femmes » a donné naissance au « Groupe Bi », se transformant lui-même en « Association Bi'cause » telle que nous l'avons rencontrée aujourd'hui.

C'est en 1995 que la première partie de l'histoire du communautarisme bisexuel commence en France, dans les locaux du Centre Gai et Lesbien de Paris, le CGL.

Catherine Deschamps rappelle les revendications et objectifs cités tels qu'ils le sont par les membres de cette association située au cœur de Paris et ouverte au public sept jours sur sept de 14h à 20h :

« Le centre gai et lesbien accueille les gais et lesbiennes de toutes les sensibilités, de toutes origines, de tous âges, de toute séroprévalence et de toutes tendances confessionnelles. C'est un lieu d'information du public pour tout ce qui concerne l'homosexualité » (CGL : dossier de présentation, 1996).

Les quatre principes mis en avant en 1996 sont :

« 1/ La valorisation d'un environnement culturel favorisant la reconnaissance, la visibilité et l'épanouissement des modes de vie des gais, des lesbiennes, des transsexuel(le)s et des bisexuel(le)s.

2/ La lutte contre toute exclusion ou discrimination sociale, professionnelle, ou de toute autre nature, fondée sur l'orientation, l'identité, les mœurs ou les pratiques sexuelles.

3/ La lutte, sous toutes ses formes légales, pour l'accès à l'égalité des droits personnels et sociaux des gais, des lesbiennes, des transsexuel(le)s et des bisexuel(le)s.

4/ La lutte contre le sida et le soutien aux personnes malades et séropositives. »

(Ibid., Ibidem).¹

Il nous paraît particulièrement intéressant de citer tels quels les propos de l'association elle-même puisque cette fiche de présentation nous démontre clairement la volonté d'insérer à part entière la particularité sexuelle de chacun dans la société globale. Or, si cet objectif est noble en soi, certaines objections viennent toutefois troubler ce tableau qui se veut idyllique. Par exemple, pourquoi mettre dans le même fondement conceptuel, les questions de l'orientation, de l'identité, des mœurs et des pratiques sexuelles ? Nous pouvons considérer que ce second point abordé de cette façon par l'association reste discutable puisque ces quatre notions peuvent à la fois être dissociées

¹ Catherine Deschamps, *Le miroir bisexuel*, op.cit., pp. 103 et 104.

les unes des autres, mais en plus l'être tout autant de la question de la discrimination d'un point de vue social et institutionnel. C'est déjà ce que nous avons observé lorsque nous nous penchions sur la question de la discrimination sexuelle et que nous parlions alors plus volontiers de marginalisation plutôt que de discrimination concernant la pratique de la bisexualité. Mais nous ne devons pas perdre de vue le fait que CGL est plus orienté vers la protection et les revendications des populations homosexuelles et non bisexuelles, ce qui, comme nous l'avons aussi étudié plus tôt, n'a pas tout à fait le même impact sur le consensus social ni les mêmes objectifs socioculturels que la bisexualité. L'homosexualité a une place bien particulière et surtout bien définie, bien ancrée dans une société où toute quête identitaire à l'échelle communautaire doit être absolument déterminée. Or, la bisexualité, même si, en 1996, elle est associée aux « luttes » homosexuelles, est toutefois rattachée à une cause qui n'est, semble-t-il, pas fondamentalement, ni exactement la sienne. C'est probablement pour remédier à ce problème que des « meetings » se sont tenus au centre CGL lors des heures de fermeture au public, meetings ayant pour objectif d'organiser une véritable association propre à la bisexualité. Mais, d'après ce que nous rapporte Catherine Deschamps, l'association *Bi'cause* n'est pas née facilement et les adhérents ont eu du mal à se comprendre les uns les autres. C'est probablement pour cette raison qu'aujourd'hui encore, *Bi'cause* reste, non pas invisible ni inactive, mais plutôt, encore une fois lorsqu'il s'agit de bisexualité, marginale face aux « poids lourds » de la représentation des minorités sexuelles, tels que Inter-LGBT, ou, avant elle, le CGL.

La difficulté de trouver un combat bisexuel unique

Cette marginalité tient finalement au fait que les bisexuels ne définissent pas tous leur sexualité de la même façon. Ainsi, sont appelés « bisexuels » des personnes que beaucoup de choses opposent ce qui ne facilite effectivement pas l'union et le consensus pourtant nécessaire à une association et finalement à l'idéologie qui est alors revendiquée. Ces choses qui opposent les différents bisexuels tiennent pour beaucoup à cet amalgame idéologique fait entre les quatre notions que nous avons énumérées plus tôt. Déjà, il nous semble qu'il peut être dangereux de les associer dans le cas de l'homosexualité. Cependant, l'homosexualité revêt une plus forte densité conceptuelle et idéologique que toute autre sexualité, dans le sens où elle possède cette forte concentration de contre-idéologie sociale : elle s'oppose à l'hétérosexisme massif de la

société. En cela, elle garde le pouvoir d'unification qui peut être fort de par la définition même de la sexualité qu'elle porte. Dans ces conditions un peu spéciales, l'homosexualité peut se permettre de regrouper ce qui touche à la fois à l'identité homosexuelle, l'orientation homosexuelle, les mœurs homosexuelles et les pratiques homosexuelles. C'est par exemple ce que nous appelons parfois la « culture gay »¹. Mais rattacher cette façon de conceptualiser et de défendre l'homosexualité au transsexualisme et à la bisexualité, c'est peut-être user d'un raccourci malheureux qui finalement éloignerait les objectifs et la visibilité de ces deux derniers en les exposant à une représentation à la fois biaisée – puisque rattachée à une façon de travailler qui n'est pas reliée à leurs mécanismes à proprement parler – mais aussi, affaiblie par le fait qu'ils passent au second plan, comme s'il s'agissait des sous-catégories de l'homosexualité. Il est d'ailleurs intéressant de constater que la bisexualité est très souvent rattachée elle-même au transsexualisme alors même que nous sommes en droit de radicalement différencier ces deux catégories sexuelles, et, pour parler précisément, ces deux minorités sexuelles. La bisexualité n'est pas seulement une catégorie sexuelle, mais est-il alors légitime de parler de mouvement bisexuel, de catégorie bisexuelle et encore de communauté bisexuelle ? Si cette façon de penser la bisexualité est effectivement légitime, alors oui, nous pouvons nous réjouir de la naissance du collectif « Groupe Bi » puis de la naissance et de l'essor de l'association *Bi'cause*, mais si, au contraire, réfléchir comme l'ont fait ceux qui sont à l'origine de la « puissance » représentative de l'homosexualité via les nombreuses associations homosexuelles qui se sont organisées, n'est pas approprié, alors, non, nous ne sommes pas en accord avec la création de cette « communauté » puisque nous ne sommes pas en accord avec la théorie à l'origine du mouvement. En d'autres termes, si l'homosexualité de par le fait

¹ Au sujet de la « culture gay », nous pouvons faire rapidement référence à un extrait d'Overblog « Culture et questions qui font débat », blog collectivement nourri de réflexions qui touchent à l'homosexualité mise en lumière par notre société actuelle. Pierre Gripari, écrivain homosexuel au tempérament sulfureux, décédé en 1990, y est cité à propos de la question de la « culture gay ». Selon lui, cette dernière n'existe pas ou plutôt, n'existe qu'à travers une idéologie économique cherchant à viser la catégorisation économique des consommateurs, ici, la catégorie homosexuelle. Aucune culture spécifique ne se rattache réellement à une population gay, même si, toujours d'après ses propos, les homosexuels ont, plus qu'avant, une place entière dans la société. Pourtant, là où nous rassemblons des concepts sociétaux tels qu'identité, mœurs et pratiques sexuelles, Pierre Gripari, lui, ne voit rien d'autre qu'une quête sociale à but lucratif en rapport avec un intérêt économique. Nous ne semblons pas tout à fait du même avis, même si nous reconnaissons volontiers que la catégorisation économique ne fait qu'appauvrir la diversité d'une population donnée. Nous entendons donc par « culture gay » quelque chose de plus conceptuel, non pas une sorte de matrice homosexuelle qui nourrirait certains secteurs culturels, comme, par exemple, le genre littéraire ou cinématographique, mais plutôt, une façon de catégoriser le genre humain tout court et non pas seulement de façon économique. La sexualité serait alors ici plus encore qu'une pratique privée, un fait social aussi convaincant et réducteur que la classe sociale ou le niveau d'éducation le sont par exemple, ce qui nous pose évidemment un véritable problème que nous soulèverons dans la dernière partie de cette thèse. Pierre Gripari, *Les dossiers H*, Editions L'Age d'Homme, 2001, ISBN : 2825114278, P.185

qu'elle renferme en elle une opposition intéressante qui sert l'hétérosexisme tout en ouvrant le champ de réflexion quant aux libertés sexuelles d'une population, a une force plus qu'enrichissante pour l'avancée des débats sur la sexualité française et les libertés qui relèvent du domaine privé, la bisexualité, elle ne sert ni ne dessert l'hétérosexisme et c'est peut-être en cela qu'il serait inutile de regrouper nos concepts de base (identité, mœurs, culture et pratiques sexuelles) à des fins pseudo-libératrices et représentatives. Si l'association *Bi'cause* repose sur les mêmes théories que les associations purement homosexuelles ou prioritairement homosexuelles, alors, elle semble passer à côté de ses intérêts, même si, à l'origine, l'impulsion est a priori bonne. Le problème est que la bisexualité n'a pas la même place dans la société que celle de l'homosexualité et ce manque d'impact sociétal, notamment par rapport à la normativité hétérosexuelle largement admise, lui donne moins de poids social, culturel et par là, moins de poids dans le débat sur la libération sexuelle et individuelle de notre identité à tous, bisexuels/elles, homosexuels/elles, hétérosexuels/elles ou transsexuels/elles. Si la bisexualité se doit d'être représentée – ce qui est parfaitement légitime dans une société qui se veut démocratique – elle devra le faire selon un autre modèle que celui qui correspond proprement à l'homosexualité, répondant elle-même à d'autres particularités que celles de l'homosexualité et notamment, comme nous l'avons vu plus tôt, à celle qui concerne l'opposition norme/non-norme. Peut-être la bisexualité se devrait de trouver son identité propre, ce qui n'est alors pas véritablement le cas. Mais une question de taille subsiste alors : la bisexualité a-t-elle une identité propre ? N'est-elle pas la victime de cette dualité conceptuelle qui la constitue, hétérosexualité/homosexualité ?

Failles idéologiques

Alors que cette dernière question est encore en suspens, l'association *Bi'cause* voit donc officiellement le jour en 1997 après de nombreuses discussions et réunions à la CGL de Paris. Pourtant, Catherine Deschamps elle-même pressent un manquement théorique et conceptuel dès la naissance de l'association, manquement qui fonde le statut de *Bi'cause* sur une faille évidente:

Les statuts de la nouvelle association : ils ont été écrits sur le modèle de statuts types et seule la « raison sociale » de *Bi'cause* présente un intérêt : « *Cette association a pour but de favoriser l'émergence d'une identité bisexuelle. Elle développera les rencontres entre*

bisexuels, informera sur la bisexualité, aidera et soutiendra les bisexuels, notamment contre la biphobie. Elle développera les rencontres entre bisexuels, contribuera à la lutte contre le sida et les maladies sexuellement transmissibles par tous les moyens d'information et de communication. » (Statuts de Bi'cause, 1997 : article2.) Cet extrait a été rédigé par les anciens membres du « groupe de travail », avec le désir affirmé de « ne pas perdre de temps sur les statuts ». Théoriquement, une « charte » plus fournie et argumentée devait venir compléter la raison sociale officielle. Pendant toute la durée de mon observation, cet exercice n'a jamais été réalisé.¹

Il est intéressant de constater que dès son origine, l'association repose sur une théorie qui ne semble pas être clairement définie, ce qui induit un objectif mal défini également. Or, une association dont les objectifs ne sont pas rigoureusement et consciencieusement prédéterminés est peut-être vouée à ne pas atteindre les buts globaux qu'elle s'est pourtant fixés à son origine. Dans le cas de cette association, notre propre observation, au cours de l'année 2012 vient malheureusement confirmer ce présumé que Catherine Deschamps nous expose déjà en relatant les débuts de l'histoire de *Bi'cause*.

Au début de l'été 2012, nous rentrons en contact avec l'Inter-LGBT qui héberge l'association qui nous intéresse, *Bi'cause*. C'est par une amie militante et qui travaille pour eux que nous avons eu l'adresse e-mail, mais elle peut facilement être trouvée sur le site officiel <http://www.inter-lgbt.org/>. Cette organisation inter-associative, c'est-à-dire qui se lie à plusieurs associations dont l'objet est en lien direct avec les minorités sexuelles et/ou avec la question des maladies sexuellement transmissibles et notamment le VIH, est en partenariat étroit avec d'autres types de structures associatives dont les objectifs sont beaucoup plus larges, telles que le *Réseau d'Assistance aux Victimes d'Agressions et de Discriminations* ou encore l'*Ilga Europe*, l'*International Lesbian and Gay Association*. Nous reviendrons d'ailleurs sur cette dernière plus tard parce que son statut spécifique, ses actions à l'échelle internationale et son partenariat avec les pays membres des Nations Unies, lui offrent une puissance singulière qui nous intéresse particulièrement.

Rencontrer Bi'cause.

L'Inter-LGBT est structurée selon un organigramme rigoureux qui, sans salariés, réussit à être le principal interlocuteur public, institutionnel à propos de toutes les

¹ Catherine Deschamps, *Le miroir bisexuel*, op.cit., p. 118.

questions de discriminations, d'informations sur les droits et la santé des lesbiennes, gays, bisexuels et transsexuels/transgenres. Elle vit sur de nombreux dons et notamment sur les dons départementaux, ce qui lui offre une belle visibilité et une crédibilité solide depuis ses débuts en 1999. Nous choisissons donc d'écrire un courrier à l'Inter-LGBT- Ile-de-France (le pôle national de l'association) plutôt que de nous y rendre. Nous avons déjà participé à une manifestation organisée par l'Inter-LGBT durant l'hiver 2011. Le président d'ActUp-France avait été l'invité d'honneur d'une grande soirée LGBT qui avait réuni artistes et grands acteurs politiques dans la célèbre salle des Folies Bergère dans le 9^{ème} arrondissement de Paris. Si la question de la légalisation du mariage gay, alors en projet, était au centre des débats en cette période de campagne électorale aux présidentielles de 2012, celle du financement et de l'avancée scientifique de la recherche sur le VIH l'était tout autant. Cette soirée qui avait réussi le pari ambitieux de faire intervenir la grande majorité des candidats à l'élection présidentielle qui avait lieu quelques mois après, avait été une réussite absolue, un véritable tour de force¹. Nous avons été convié par une amie qui, travaillant à l'Inter-LGBT suisse avait contribué à l'organisation de cet évènement. De nombreux représentants d'Inter-LGBT internationaux étaient présents, mais surtout, beaucoup de visiteurs, comme nous, étaient venus, chacun pour des raisons multiples et variées, mais tous ayant un intérêt vif pour l'évènement lui-même qui impressionnait de par sa grande médiatisation et son impact sociétal certain en cette période politique charnière. Le public était donc large, ce qui rajoutait de l'ampleur à la soirée. De nombreux contacts avaient été pris ce soir-là, de certains dirigeants d'ActUp-Paris à ceux d'Inter-LGBT en passant par des salariés de la LMDE (la Mutuelle des Etudiants) présents pour promouvoir l'information et la prise en charge des questions de santé des jeunes liées à la sexualité avec distribution de préservatifs gratuits. Mais à notre grande déception, l'association *Bi'cause* n'avait malheureusement pas pu se déplacer ce soir-là. Certains membres et militants devaient toutefois être évidemment présents, mais aucun représentant n'avait pris la parole pour promouvoir l'existence de l'association et ainsi, très peu de questions liées à la bisexualité avaient été soulevées lors des tables rondes et des débats effectués avec le public. C'est donc en partie pour remercier et surtout féliciter Inter-LGBT que nous avons écrit un email, mais aussi pour faire

¹ Notons que François Hollande, alors candidat à l'élection présidentielle, avait été représenté par un jeune militant député au Parti Socialiste dont la position sur le mariage gay avait été discutée et même huée par certains. Près d'un an plus tard, en mai 2013, François Hollande, actuel Président de la République, signait la loi permettant aux homosexuels de se marier.

entendre qu'une thèse de doctorat qui traite de la bisexualité et du lien entre les sexualités et les institutions était en cours de rédaction et que, rencontrer des bisexuels – et pas seulement – volontaires pour répondre à des entretiens était intéressant pour nous. Les réponses ont été rapides et chaleureuses, mais aucun de nos interlocuteurs ne nous proposait de s'entretenir avec nous. Par contre, une personne nous a proposé de rentrer directement en contact avec *Bi'cause* via l'adresse officielle de l'association. Nous avons été heureux de constater que *Bi'cause* existait concrètement, même si nous le savions déjà, alors même qu'elle semblait jusqu'ici très absente dans le monde LGBT ; un interlocuteur d'Inter-LGBT la connaissait, mais en plus, en parlait en termes élogieux. Nous avons donc, par la suite, toujours au cours du printemps 2012, pris contact avec *Bi'cause*. Là encore, la réponse a été rapide et très enthousiaste. On nous annonce que l'association cesse ses activités habituelles durant l'été, mais les reprend à la fin du mois d'août. C'est une surprise, mais le rendez-vous est pris pour un pique-nique dans un parc parisien avec les membres et principaux salariés¹ de *Bi'cause* à la fin de l'été.

Nous étions une quinzaine à participer à ce pique-nique qui s'est déroulé dans une atmosphère chaleureuse, détendue et pleine de discussions riches et denses. Ce sont principalement les dirigeants de l'association qui ont été intrigués par notre travail et par le pourquoi de ce travail. La question semblait essentiellement tourner autour du choix de notre sujet et non pas vraiment autour de ses objectifs. Voulions-nous devenir un militant revendicateur de la pratique bisexuelle et de la cause bisexuelle ou désirions-nous utiliser la bisexualité à des fins hétérosexistes ? C'est le premier sentiment qui s'est détaché de cette prise de contact avec l'association. Nous avons cru ne pas être à notre place, malgré la grande gentillesse notoire de nos interlocuteurs, parce que nous n'avions qu'un regard scientifique sur le phénomène associatif lié à une question sexuelle. Peut-être n'avons-nous pas su mettre en lumière efficacement notre position quant à la question de *Bi'cause*, mais le résultat est là : le milieu associatif est en décalage avec la volonté de réfléchir, non pas seulement sur la notion de représentation, l'effet de vitrine qu'engendre une association, mais aussi sur le lien

¹ Si Inter-LGBT vit au rythme des nombreux dons dont elle jouit, ce n'est pas le cas de la majorité des plus petites associations qui vivent sous son drapeau telles que *Bi'cause* qui se structure différemment et possède quelques salariés (un intendant, un standardiste, un chargé de communication, par exemple) payés par la Maison des Associations de Paris (qui héberge aussi Inter-LGBT) et une partie des dons récupérés par Inter-LGBT puisqu'elles sont en partenariat et qu'ainsi *Bi'cause* dépend de cette dernière. Les dons externes dont bénéficie *Bi'cause* (par les adhérents, par exemple), ne suffiraient pas à la maintenir à flot sans d'autres aides financières.

entre ce que l'association représente, ici, un choix intime, et les institutions dont l'association dépend, que ce soit financièrement, politiquement, voire, éthologiquement. Là est notre question. Représenter la bisexualité est une raison noble de créer une association bisexuelle, mais ce statut associatif interroge toute une panoplie de problématiques qui ne semblent pas être toutes formulées ce qui nous fait revenir sur ce que nous affirmions plus tôt à propos de la place spécifique de l'homosexualité par rapport à la société et donc au consensus social, place que ne possède pas la bisexualité, ce qui rend sa « tâche » sociétale plus délicate et surtout moins riche. De plus, les objectifs de l'association nous ont paru être au même stade balbutiant que lors de sa création. Catherine Deschamps fait bien de souligner le fait que la charte n'a pas évolué entre le dépôt légal de l'association et les mois qui l'ont suivie. Elles ne semblent toujours pas avoir évolué aujourd'hui, seize ans plus tard, ce qui est dommageable quant au poids consensuel dont elle pourrait jouir. A sa décharge, ne perdons pas de vue que la bisexualité est difficilement représentable, comme nous l'avons déjà démontré, et qu'une association qui se donne pour défi de la représenter est déjà gagnante dans le sens où elle suit une logique représentative libératrice. Mais est-ce un leurre ? Nous pouvons nous demander si représenter une communauté minoritaire et notamment une communauté identitaire basée sur un choix sexuel, crée véritablement une libération de cette sexualité dans le consensus social. Si le succès d'Inter-LGBT est indéniable, sa force réside peut-être dans le fait qu'elle regroupe plusieurs types de communautarismes et non pas un seul, même si ces communautés sont toutes basées sur des identités sexuelles. Mais cette gloire tient aussi au fait que l'homosexualité, la part prédominante de la création d'Inter-LGBT en 1999, donne une dimension qui a du poids par opposition à un communautarisme hétérosexuel dominant la société, ce qui n'est pas le cas de la bisexualité qui peut-être – en tout cas, il semble que ce soit véritablement le cas – manque d'opposition communautaire socialement franche.

L'utopie du militantisme

Un problème de définition des objectifs de l'association *Bi'cause* d'un côté et ,d'un autre côté, le fondement même de la notion de représentation de la bisexualité dans la société et surtout le manque de légitimité de l'identité bisexuelle à revendiquer dans

une société qui fonctionne par opposition¹, font que l'association a du mal, encore aujourd'hui, à se forger une identité marquée et donc marquante pour les interlocuteurs qu'elle cherche à convaincre. Comment convaincre quelqu'un qui n'est pas un opposant ? Le problème est peut-être à ce stade de notre réflexion. La biphobie peine à trouver ses racines et sans racines clairement repérées, nous ne pouvons faire face à une éradication efficace. Pourtant, il est indéniable que la biphobie persiste. C'est bien cette question de la biphobie qui nourrit les débats organisés par *Bi'cause* aujourd'hui. Il s'agit des « bi'causeries » qui ont lieu tous les premiers lundis du mois dans les locaux d'Inter-LGBT. Ces discussions sont ouvertes à tous, les sujets traités et le nom des invités qui s'y succèdent sont donnés à l'avance dans l'agenda du site web de *Bi'cause*. Ce soir-là, le sujet était plus vaste puisqu'il s'agissait simplement de parler de la bisexualité dans sa difficulté d'être définie strictement, avec, pour invité, Philippe Arino², jeune essayiste homosexuel chrétien dont les théories, à défaut de réunir ses interlocuteurs, avait ouvert la voie à de nombreuses réflexions et objections. Nous n'avons assisté qu'à une d'entre elles, mais la question de la biphobie revient toujours, même lorsqu'il ne s'agit pas du sujet de prédilection du jour. Après la réunion, en discutant avec les personnes présentes à la « bi'causerie » à laquelle nous venions de participer, nous comprenions que c'est le souci principal des bisexuels actuellement. D'où vient cette biphobie ? Principalement des homosexuels pour certains, de tout le monde et surtout des hétérosexuels pour d'autres.

Un bilan autour de l'association

Ces contacts répétés avec les membres de l'association *Bi'cause* ont permis de trouver les principales lignes directrices que nous avons à aborder dans notre grille

¹ Cf. dans cette thèse, notre travail sur l'opposition normalité/anormalité, homosexualité/hétérosexualité, hétérosexualité/temporalité/homosexualité/bisexualité.

² Notons qu'en septembre 2012, Philippe Arino, né en 1980, professeur d'espagnol de formation et essayiste à ses heures perdues, n'était pas encore aussi médiatisé qu'aujourd'hui. Il n'est devenu le représentant critiqué des homosexuels chrétiens contre le mariage gay et pour l'abstinence sexuelle notamment que lorsqu'il s'est montré aux côtés de Frigide Bardot pendant le combat des opposants au « mariage pour tous ». A l'époque de son intervention à l'association *Bi'cause*, il restait encore très en retrait par rapport à la radicalisation de sa position qui a suivi et parlait de la bisexualité comme étant une « nature » inhérente à chaque individu alors que c'est peut-être socialement que nous avons « fabriqué » une controverse à cette vérité biologique. Il rejoignait alors la théorie psychanalytique de la bisexualité psychique. Il avait également beaucoup parlé de son parcours atypique et de son blog *Araignée du désert* (www.araigneedudésert.fr) qui expose ses idées, ses théories et ses expériences. Aujourd'hui très critiqué par les milieux LGBTIQ (lesbiennes, gays, bisexuels, intersexués, et queers), il semblait pourtant à l'époque ouvert à la discussion et apte à apporter une certaine richesse intellectuelle au débat. Nous n'avons cependant pas gardé contact avec lui à ce jour.

d'entretien, et la biphobie y tient une place essentielle, mais il était important aussi de la mettre en questions sans que ce soit frontal, évident et attendu par nos interlocuteurs. Nous avons pu rencontrer de nombreux volontaires pour répondre à nos questions et leurs réponses, leurs réflexions et certaines de leurs réactions étaient intéressantes parce que souvent inattendues, du moins singulières et denses. L'exploitation de ce travail de terrain, combiné à celui qui consistait à observer les activités de l'association *Bi'cause*, offrent un champ d'exploration particulièrement riche pour nourrir notre problématique et donnent certains éléments de réponses à beaucoup de nos interrogations dont les hypothèses sont encore voilées par une limitation théorique qui manque de nourriture sociétale, de vérités issues de la réalité de notre quotidien social et environnemental.

Le chapitre qui suit nous ouvre des horizons nouveaux et de nouvelles perspectives théoriques qui interrogent non plus seulement la question de la sexualité en lien avec le pouvoir politique ou institutionnel comme c'était le cas jusqu'ici, mais bien de la sexualité et de son lien avec les premiers acteurs sociaux, ceux qui la pratiquent sans pour autant forcément la sociabiliser à travers un discours organisé ou une mise en instrument de celle-ci comme objet de revendication. Interroger des militants pour la libération sexuelle au même titre que des non-militants était essentiel afin de dresser un paysage au plus près de la réalité sociale, sans catégorisation ni borne de la pensée et surtout avec une palette d'individus et de pistes de réflexions la plus large possible afin de jouir d'une plus grande liberté d'expression pour les personnes interrogées.

1.2 La sexualité en entretiens

Méthode de travail et évolution des techniques utilisées

Les entretiens se sont déroulés sur une longue période et leur forme a été modifiée à plusieurs reprises, au rythme de la rédaction de cette thèse et de l'évolution de notre champ de réflexion et de notre problématique. Ils sont donc en quelque sorte, la représentation de la charpente de notre présent travail, sa structure invisible et pourtant intrinsèque.

Nous avons tenté de sélectionner des sujets dont l'âge, le sexe, la catégorie sociale, l'environnement quotidien, l'activité professionnelle et surtout l'activité sexuelle et l'identité sexuelle, étaient les plus variés possibles. Et nous avons aussi réalisé une quarantaine d'entretiens. Les interrogés avaient entre 18 ans – pour la plus jeune – et 68 ans – pour le plus âgé – ce qui donne une diversité d'opinions intéressante d'un point

de vue générationnel, mais pas seulement (nous le verrons qu'elle l'est d'un point de vue historico-politique également).

Nous devons également signaler que la grille d'entretien a été modifiée au cours de notre travail. Effectivement, nous avons eu l'idée de dresser trois grilles différentes s'adressant chacune aux trois catégories sexuelles dominantes que sont l'hétérosexualité, l'homosexualité et la bisexualité. Chaque interrogé avait alors le choix entre ces trois grilles. Les questions étaient pour la plupart les mêmes exceptées celles qui concernaient directement et exclusivement leur catégorie sexuelle. Les questions identiques relevaient de la sexualité en général, des opinions de théories de genre, d'identité de genre, portaient sur l'association *Bi'cause* ou sur l'homoparentalité. Nous avons à ce stade de notre travail, en tête de démontrer que certaines réactions étaient communes aux trois catégories sexuelles. Or, nous nous sommes heurtés à plusieurs difficultés, voire à des choix erronés. En effet, ce procédé induisait d'abord que nous devions poser une première question aux interrogés qui, immédiatement, les situait alors même que nous n'avions pas commencé l'entretien ; ils devaient déjà, avant même de découvrir notre champ de recherche, choisir une catégorie sexuelle, ce qui formatait déjà leurs réponses et leur réaction face au questionnaire. Ensuite, nous avons été confrontés à un autre problème. Certaines personnes refusaient d'emblée de se situer par rapport à une catégorie précise et de ce fait choisissaient par défaut le questionnaire destiné aux bisexuels sans pour autant se dire « bisexuels ». Les questions et donc les réponses n'étaient alors plus aussi adaptées et nous devions modifier la direction de l'entretien. Enfin, une dernière faille a fini de nous convaincre de changer de méthode d'entretien. Beaucoup de questions n'étaient finalement pas exclusivement adaptées à notre catégorie, ce qui induisait que nous étions hors du champ même de notre recherche qui prônait pourtant, à son origine, une volonté de casser les codes propres au principe même de la catégorisation sexuelle. Nous allions donc, en suivant cette façon de procéder, à l'encontre de notre hypothèse de base et à l'encontre du travail que nous avons construit jusqu'alors. Cette dernière difficulté a définitivement changé la direction que nous entreprenions.

Afin de suivre la logique de notre problématique qui tente, entre autres, de contrecarrer le principe de catégorisation sexuelle socialement entretenu, nous avons abandonné ce procédé et avons opté pour une grille d'entretien unique et posé la question de la catégorisation sexuelle de la personne interrogée en dernier. Nous étions alors à nouveau en accord avec notre problématique et l'ensemble de nos hypothèses

jusqu'alors posées. Les interrogés jouissaient d'un confort que les premières grilles ne leur offraient pas, mais surtout, tous se retrouvaient à parfaite égalité puisque ce n'était non plus quelques questions similaires auxquelles ils avaient affaire, mais bien à toutes les questions, ce qui offrait un travail parfaitement exploitable par rapport à notre champ d'investigation.

Il paraît essentiel de dévoiler la méthodologie que nous avons suivie, erreurs, corrections et structure des changements apportés compris. C'est de cette manière que nous avons abouti à la grille d'entretien finale, celle qui a servi à la grande majorité de nos entretiens. Ainsi, les interrogés qui ne souhaitaient pas s'inclure dans une catégorie sexuelle définie pouvaient librement répondre au questionnaire ouvert et exprimer leur choix lorsqu'ils arrivaient à la question de la catégorie sexuelle. D'autre part, les réponses ont finalement été bien plus précises et surtout beaucoup plus facilement comparables et exploitables les unes par rapport aux autres, sans parler de la mise en confiance qui a été plus aisément instaurée entre les interrogés et nous. La grille s'en est trouvée plus riche, plus ouverte, plus en accord avec notre théorie et ainsi plus pertinente.

La grille d'entretien dont nous allons citer quelques extraits dans cette thèse, abordaient différents thèmes sans que ceux-ci soient strictement spécifiés aux personnes rencontrées. Nous pouvons parler de quatre thèmes principaux : le regard des autres et de la société sur les pratiques sexuelles, la liberté individuelle en termes de sexualité, la procréation et la parentalité, et enfin, la question de la bisexualité. Trente questions se suivaient, mais nous n'avons pas fait de véritable enquête dans le sens où nous préférons nous entretenir avec chaque interrogé de façon ouverte et ne pas heurter les discussions par des questions strictes. Nous prenions toute fois garde à soulever tous les thèmes importants pour l'exploitation de ces entretiens. Les entretiens ont été enregistrés, mais, s'apparentant plus volontiers à des conversations très variables d'un entretien à un autre, nous avons préféré ne pas retranscrire ces propos en annexes de cette thèse. Cependant, nous citerons les passages les plus révélateurs dans cette partie puisqu'ils nourrissent notre argumentation.

Quatre catégories sexuelles

Suite à nos multiples entretiens, nous avons relevé quatre catégories sexuelles : Les hétérosexuels, les homosexuels, les bisexuels et ceux que nous nommons – selon les

propos des concernés – les « sans étiquette ». Mais des sous-catégories existent des deux premières, celle des hétérosexuels et celle des homosexuels : les « hétérosexuels stricts », les « hétérosexuels ouverts », les « homosexuels stricts » et « les homosexuels ouverts ». Les « hétérosexuels stricts » représentent ceux qui s'illustrent par des relations exclusivement hétérosexuelles à l'inverse des « hétérosexuels ouverts » qui ont connu des rapports amoureux et/ou sexuels avec des personnes du même sexe qu'eux. Il en va de la même logique pour différencier les « homosexuels stricts » (ne vivant que des relations exclusivement homosexuelles) des « homosexuels ouverts » qui eux, connaissent ou ont connu des relations amoureuses et/ou sexuelles avec des personnes du sexe opposé. Toutefois, nous devons noter trois faits importants concernant ces appellations et différenciations : elles sont d'abord subjectives dans le sens où nous avons pris la liberté de créer ces sous-catégories sexuelles à l'insu des interrogés et en nous appuyant uniquement sur la réalité des expériences qu'ils nous ont confiées. Ensuite, le second point est, lui, parfaitement objectif puisqu'il faut préciser que ce sont les interrogés eux-mêmes, qui, alors que nous pouvions considérer leurs pratiques comme étant bisexuelles, ont insisté sur le fait que malgré tout, ils se situaient, selon le cas, comme homosexuels ou hétérosexuels et en rien bisexuels ou encore « sans étiquette »¹. Enfin, il est important de faire la différence entre les hétérosexuels qui sont catégorisés comme « hétérosexuels stricts » parce qu'ils n'ont jamais eu de relations homosexuelles et les hétérosexuels qui rejettent violemment l'idée d'avoir à l'avenir une relation homosexuelle. A noter que ce sont majoritairement eux qui sont plus volontiers dans cette dernière situation que les homosexuels.

La majorité des hétérosexuels dits « stricts » parce que n'ayant jamais eu de relation homosexuelle, que celle-ci soit sentimentale ou sexuelle, n'excluent pas totalement cette possibilité². Nous aurions pu alors créer une seconde sous-catégorie qui aurait différencié les hétérosexuels qui, idéologiquement, rejetaient la possibilité de connaître un véritable désir pour une personne du même sexe et les hétérosexuels qui n'excluaient pas cette possibilité. Mais dans nos entretiens, rien de significatif n'aurait pu surgir de cette sous-catégorie tant les hétérosexuels refusant toute expérience homosexuelle sont minoritaires ; de plus, aucun argument n'aurait pu nourrir et donc

¹ Nous reviendrons plus tard sur cette notion de reconnaissance en tant qu'hétérosexuel ou homosexuel malgré des pratiques bisexuelles lorsque nous aborderons l'identité sexuelle comme reconnaissance personnelle et communautaire, notamment lorsque nous travaillerons plus profondément sur la notion de communautarisme comme reconnaissance individuelle.

² La notion de « possibilité » qu'ont soulevée les interrogés est d'ailleurs particulièrement intéressante et mérite que nous la développiions plus tard.

légitimer cette sous-catégorisation. Par contre, cette différence a été intéressante quant au jugement apporté sur la question de la bisexualité et nous avons voulu privilégier cette piste en priorité. Il faut donc entendre par « stricts » non pas le positionnement idéologique des interrogés, mais plutôt la réalité de leurs expériences passées.

Ainsi, ce que nous devons retenir prioritairement de ces entretiens, ce sont ces catégories et ces sous-catégories sexuelles existantes explicitement dans notre société moderne : les bisexuels, les « sans étiquette », les hétérosexuels et parmi eux, deux sous-catégories, celle des « stricts » et celle des « ouverts » (ceux qui ont déjà eu une relation homosexuelle) et enfin les homosexuels d'où découle, symétriquement opposées, deux sous-catégories, les homosexuels « stricts » et les homosexuels « ouverts » (ceux qui ont déjà eu une relation hétérosexuelle). La première affirmation que nous pouvons avancer, est que la catégorisation est un argument de taille pour chaque sujet interrogé. Mise à part l'exception qu'illustre le cas de ceux qui se veulent « sans étiquette », tous ont tenu à se définir sexuellement parlant et surtout à se faire reconnaître comme étant hétérosexuels, homosexuels ou bisexuels. Il y a donc bien une volonté d'appartenir à une communauté où nous serions tous semblables, ou du moins à une communauté au sein de laquelle nous répondrions tous aux mêmes codes culturels, sociaux et ici, plus encore affectifs.

Lorsque nous demandons si l'interrogé a eu le sentiment d'être influencé par sa catégorie sexuelle, entendons de façon libre soit par son expérience, soit par sa définition identitaire, l'écrasante majorité répond qu'il est évident que son appartenance à une communauté sexuelle est la source de ses réponses et de sa vision de la société. Alors que la question laissait libre de comprendre deux choses différentes, beaucoup n'en ont compris qu'une : la définition identitaire comme formatrice des opinions et des expériences – et notons que ce n'est, en plus, jamais l'inverse. Nous serions donc avant tout sujets d'un groupe sexuel (identité), puis acteurs et illustrateurs de ce groupe (pratiques) et enfin, défenseurs de celui-ci (diffuseurs d'opinions et de codes se rapportant à ce groupe).

Une hypothèse compromise

Aller plus loin à partir de cette constatation s'impose maintenant. Nous avons voulu démontrer, du moins nous partions de l'hypothèse selon laquelle une catégorie sexuelle « bornerait » certaines libertés sexuelles. Or, nous nous sommes retrouvés face

à une réalité tout autre dès lors que nous nous retrouvons devant notre étude de terrain. Soit notre hypothèse s'illustre ici, mais nous devons encore expliquer par quels mécanismes elle s'ancre dans la réalité des entretiens, soit, elle est maintenant réfutée et elle en devient non plus notre théorie, mais bien une réalité controversée parce qu'elle se doit de servir à aller encore plus loin ou même à changer de voix idéologique.

Alors que nous pensions qu'il n'était pas nécessaire de se considérer comme membre d'un groupe bien défini sexuellement parlant pour trouver une reconnaissance identitaire, nous nous rendons compte que non seulement cette nécessité s'est largement exprimée à travers les personnes que nous avons interrogées, mais qu'au-delà, elle présente un schéma tout à fait inversé par rapport à ce que nous pressentions en cas de réfutation par le travail de terrain. Apparemment nous n'associons pas nos expériences sexuelles à une communauté qui leur correspondrait, mais à l'inverse, nous nous positionnons d'abord comme étant rattachés à une communauté sexuelle et y calquons ensuite nos agissements et nos choix sexuels. Cette réalité sociale est flagrante d'autant plus qu'elle est non seulement consciemment révélée par nos interrogés, mais en plus parfaitement consentie. Si nous savions déjà qu'il était probable que nos choix sexuels soient formatés – c'était même notre hypothèse de base – nous n'imaginions pas que loin d'être subi, cet état de fait semble même désiré. C'est ici que notre problématisation quant au lien entre les institutions sociales et nos agissements sexuels est ébranlée et que nous entrevoyons un point de fêlure très enrichissant quant à la suite de notre travail.

Stigmatisation et reconnaissance sociales

Force est de constater, donc, que nous devons regrouper des personnes interrogées sous une même bannière. Rien ne laissait penser au départ que nous avions affaire à des phénomènes de groupes strictement prédéterminés et rigoureusement définis. C'est d'ailleurs ce que Caroline Dayer, sociologue spécialisée dans le concept de stigmatisation, décrit en différenciant les phénomènes d'exogroupe de ceux d'endogroupe et par là, exprime ce qui est à l'origine d'une stigmatisation sociale des minorités et des non-minorités puisque ce processus englobe toutes catégorisations sociales, que celles-ci soient marginales ou pas :

La distinction entre une personne « normale » et une personne « différente » s'établit en fonction d'une norme qui n'émerge pas du fonctionnement naturel de l'organisme, mais qui

constitue l'affaire d'une collectivité, est socialement acquise et correspond à une attribution de valeur qui se fonde sur des utilités sociales. Les concepts d'endogroupe et d'exogroupe permettent de saisir la façon dont le rejet de « l'autre » s'opère. Le premier « représente les individus qu'une personne a catégorisés comme membres de son propre groupe d'appartenance et à qui elle a tendance à s'identifier (Bourhis, Gagnon, 1994), alors que le second est constitué des individus qu'une personne a catégorisés comme membres d'un groupe autre que le sien »¹.

L'étude qu'elle établit à partir d'une approche de psychologie sociale menée par Bourhis et Gagnon² dans les années 1990 est remarquable puisqu'elle met en évidence des processus internes aux groupes sociétaux proches de ce que décrivaient déjà Gustave Le Bon à la fin du XIX^{ème} siècle dans *Psychologie des foules*.³ C'est à la fin du XIX^{ème} siècle que le sociologue français publie cet essai de psychologie sociale qui démontre à quel point le procédé que suit une foule afin de former une opinion générale est régi par l'anéantissement total des idéaux et des intérêts individuels. Très vite, nous comprenons que la notion d'opinion générale n'est pas une addition simple des idéaux de chacun, mais plutôt bien une déconstruction des idéaux individuels au profit d'une tout autre recherche idéale qui nie le profit possible apporté à chacun. Lorsque Caroline Dayer parle « d'utilité sociale », nous comprenons, aux lumières de Gustave Le Bon, qu'il s'agit d'intérêt général plutôt qu'individuel et aussi, à la lecture de Freud, nous pouvons aller jusqu'à dire qu'il s'agirait même d'un processus à la portée de tous les chefs de groupe afin de manipuler, modifier et de rendre à son avantage un avis collective devenu à la merci d'un mécanisme qui se rapproche de l'hypnose. Il est donc facile, si ce n'est inné de se soumettre à une opinion collective dans le but même de servir cette collectivité. Ainsi, la destruction totale des choix de chaque individu faisant partie d'une foule, d'une société ou d'une communauté, est à l'origine de la création d'une nouvelle manière de reconnaître les normes et les non-normes et ce, même en désaccord avec l'opinion personnelle. Ce procédé est, d'après Le Bon, inconsciente, et Freud, en étudiant l'œuvre de Le Bon dix ans après sa publication dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, compare aisément cette inconscience collective à l'état d'hypnose. Ainsi, la reconnaissance de ce qui est la norme et de ce qui constitue le

¹ Caroline Dayer, « Souffrance et homophobie. Logique de stigmatisation et processus de socialisation » in, *Homosexualités et stigmatisation*, op.cit., pp. 97 et 98.

² Richard Bourhis, André Gagnon, *La psychologie sociale des préjugés, des stéréotypes et de la discrimination*, Québec, G. Morin, 1994, p. 715, cité par Caroline Dayer.

³ Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, PUF, « Que sais-je ? », 1963.

hors-norme est formatée par un processus propre au collectif et à la notion d'opinion générale et non plus à un processus de réflexion individuelle et personnelle.

Ce paramètre est à prendre en compte dans la lecture de nos entretiens. C'est en cela que l'étude de Gagnon et Bourhis et de la façon dont Dayer la cite nous intéresse. Les concepts d'exogroupe et d'endogroupe donnent à réfléchir quant à la possibilité de considérer les stigmatisations observées ou subies par les membres de la société comme des sensations parfois irrationnelles et fantasmagoriques. Alors que cette théorie qui différencie les phénomènes d'endogroupe et d'exogroupe nous intéressera particulièrement lorsque nous développerons la notion de stigmatisation sexuelle et des mécanismes internes à la pratique de la bisexualité et de la construction de l'identité bisexuelle, nous utiliserons les données travaillées par Caroline Dayer afin de mieux comprendre pourquoi nous semblons vouloir nous catégoriser par rapport à notre sexualité et celle des autres – car il faut bien que nous soyons définis par rapport à la définition des autres individus qui nous entourent – et pourquoi aussi cette définition référentielle s'établit dans une stratégie sociale orchestrée par un besoin à la fois individuel, mais aussi et surtout collectif.

Alors qu'une majorité d'interrogés, quelle que soit leur sexualité, affirment que la bisexualité n'existe pas vraiment et que sa stigmatisation, par définition, n'est qu'un leurre, il est possible de comprendre ces constatations comme des poncifs infondés, mais considérés comme réels par ces auteurs sans pour autant que la preuve du contraire puisse être apportée. Le processus de mise en forme des opinions par la masse plus que par la réflexion ou le sentiment individuel est ici intéressant. Nous reconnaissons comme membre de l'endogroupe celui qui fait partie intégrante de notre groupe social en répondant aux mêmes codes sociétaux, générationnels, culturels, etc... que nous. A l'inverse, le membre de l'exogroupe est considéré comme répondant à des codes différents des nôtres et faisant ainsi partie d'un autre groupe sociétal, que ce fait soit vrai ou pas. Le phénomène d'inclusion ou d'exclusion de certains membres de la société est tout à fait discutable quant à sa véracité étant donné qu'il prend en considération la réflexion non pas d'un individu isolé, mais bien d'un ensemble d'individus qui fondent une masse dont les codes sont formatés sur un mode collectif et nous retombons ainsi dans la faille qui existe dans le processus collectif décrit par Gustave Le Bon et Freud¹. Nous parlons de faille dès lors que nous semblons tomber

¹ Cf. première partie de cette thèse, l'étude de Freud et Gustave Le Bon, *Psychologie des foules et analyse du moi*.

dans une illusion collective qui détruit la lucidité individuelle. Privée de son libre-arbitre, notre réflexion de masse est dépourvue du pouvoir raisonné et argumenté dont nous jouissons de façon individuelle. L'existence de la bisexualité est alors remise en question sans fondement. Nous pourrions affirmer qu'elle existe puisqu'il existe des bisexuels, mais cet argument ne tient pas longtemps devant une opinion collective.

Il a été frappant de constater que les entretiens laissaient paraître une certaine homogénéité des réponses et des opinions. Nous en avons été d'autant plus surpris que nous nous attendions, en interrogeant des sujets de différentes catégories sociales, à plus de divergences. Et pourtant, le fait le plus marquant de ces entretiens est celui-ci : l'opinion collective formate de la même manière et ce, de façon puissante, des esprits pourtant voués à suivre des chemins de réflexion différents. La stigmatisation est alors plus volontiers à considérer comme un phénomène qui se doit d'être présent dans la société au détriment parfois de ses propres avantages, plutôt que d'être éradiqué. Les bisexuels eux-mêmes, dans une grande majorité, se sont montrés parfois de façon agressive, hostiles à l'égard des autres sexualités, voire de leur propre catégorie sexuelle. Nous sommes peut-être bien face au processus d'anéantissement de ses intérêts individuels au profit du bon vouloir de la masse et de la mise en exergue du concept d'endogroupe.

Le second fait marquant qui ressort des entretiens est la grande diversité des expériences sexuelles de la population française. Le travail de la sociologue Maryse Jaspard nous l'avait déjà démontré en 1997 lors de la sortie de son étude précise et quantitative, *Sociologie des comportements sexuels*. Mais nous nous sommes vu être confrontés à des avis certes différents quant aux questions sexuelles, mais à chaque fois, des opinions se rejoignaient immanquablement.

Ainsi, nous sommes face à un premier paradoxe : les Français que nous avons interrogés, sont à la fois volontiers partisans d'une grande panoplie de pratiques sexuelles différentes, mais assez précautionneux quant au regard qu'ils portent sur ce qui « se fait » et ce qui « ne se fait pas ». A la fois ouverts sur ce que leur dictent leurs désirs et en même temps guidés par des barrières sociales, ils en restent finalement très attachés à leur propre regard, et ce, visiblement bien plus qu'à celui des autres et du reste de la société. Pour autant, nous ne pouvons pas affirmer que nous semblons être nos propres bourreaux, même si nous pouvons entrevoir une certaine autocensure quasi évidente alors même que nous prôtons une grande liberté d'action qui se veut valorisée par une société de plus en plus permissive. De ce premier constat, d'où naît un

paradoxe dont la silhouette se dessine entre écoute des désirs et autocensure, s'illustre un second fait intéressant : la volonté de tous est la tolérance¹. Ce terme a été prononcé à chaque entretien sans exception malgré les divergences des opinions parfois radicalement opposées.

1.3 Les bisexuels et les autres

Généralités et statistiques

Vingt-quatre des quarante-deux individus interrogés ont déjà eu une relation sexuelle avec une personne à la fois du même sexe et aussi du sexe opposé, sept d'entre eux se disent bisexuels, six se disent homosexuels (ayant déjà eu une ou des relations sexuelles et amoureuses avec des personnes du sexe opposé), sept ne souhaitent pas se définir sexuellement et quatre affirment être hétérosexuels et avoir été tentés par l'expérience, poussés par leur curiosité sans pour autant vouloir réitérer cet acte. Les 43% restants sont des homosexuels et des hétérosexuels que nous qualifierons de « stricts » parce qu'ils n'ont eu de rapports sexuels qu'avec un des deux sexes. Parmi ces personnes que la bisexualité ne touche pas, dix-huit au total, quatorze se disent strictement hétérosexuelles et quatre se disent strictement homosexuelles.

Il est avant tout frappant de voir que plus de 57% des personnes que nous avons rencontrées sont concernées par la bisexualité contre seulement 43% de non concernés. Lorsque nous parlons de personnes concernées par la bisexualité, nous ne parlons pas seulement de ceux qui se définissent bisexuels, mais aussi de ceux qui ont déjà pratiqué la bisexualité. Ainsi, sur ces vingt-quatre individus pour qui la bisexualité n'est pas étrangère, seuls sept s'incluent dans la catégorie des « bisexuels » alors que les dix-sept autres sont homosexuels, hétérosexuels ou ne souhaitent pas être insérées dans une catégorie stricte. Il est d'abord intéressant de constater qu'il est important pour l'ensemble des interrogés, de s'inclure dans une communauté bien définie, même, et peut-être surtout, pour ceux qui souhaitent ne pas apparaître dans une catégorie puisque, nous le verrons plus tard, s'exclure des catégories sexuelles principales, c'est déjà s'inclure dans une nouvelle catégorie. Notons d'ailleurs que nous avons choisi délibérément de créer cette catégorie et de la nommer à la demande de la majorité des

¹ Nous étudierons cette notion de tolérance lorsque nous travaillerons sur celle, également essentielle dans notre étude de terrain, de consentement, dans le second chapitre de cette partie.

interrogés concernés la « sans étiquette ». Mais nous étudierons ce cas à part dans le chapitre suivant.

Ainsi, nous nous retrouvons avec une grande majorité de sujets interrogés ayant pratiqué au moins une fois la bisexualité, alors que plus de la moitié d'entre eux ne se disent pas bisexuels. Fait étonnant, la catégorie bisexuelle, est, une fois de plus une minorité alors même que ce qui la définit n'est pas exceptionnel. En d'autres termes, il semble que la pratique de la bisexualité est majoritaire alors que la représentation et surtout la définition identitaire de celle-ci ne l'est pas. Est-ce une raison de plus pour aller dans le sens de ceux qui considèrent que la bisexualité n'existe pas, mais que seuls existent des homosexuels et des hétérosexuels qui ont déjà eu des rapports sexuels avec les deux sexes ? Il semble que cette affirmation serait trop rapide, mais nous pouvons d'emblée nous demander ce qui, dans ce cas, différencie les bisexuels des homosexuels et des hétérosexuels qui pourtant pratiquent, eux aussi, la bisexualité sans pour autant la définir réellement comme étant de la bisexualité. Nous devons ici, de nouveau, faire face à la limite de la bisexualité, c'est-à-dire, à sa définition qui, à elle seule, nous contraint dans la compréhension de nombreuses questions sexuelles, mais surtout dans la problématique de la définition de l'identité sexuelle puisque c'est elle qui fait que la définition de la bisexualité est multiple et toujours discutable. Or, si nous nous appuyons sur la définition la plus simple et la plus facile d'accès, nous ne pouvons nier la possibilité de définir les dix-sept individus qui ne se considèrent pas comme étant bisexuels, comme des bisexuels puisque la première définition de la bisexualité est la pratique de la sexualité avec les deux sexes sans distinction. Et c'est peut-être parce que nous aiguïsons la définition de par l'utilisation d'une nuance, « sans distinction » que nous détenons la clé de cette différence entre les bisexuels et les hétérosexuels ou homosexuels qui pratiquent la bisexualité avec des distinctions très marquées. C'est ici que nous pouvons maintenant mieux comprendre ce qui nourrit, à la fois, la nécessité de se définir comme étant bisexuels et aussi la différence qui oppose définitivement les bisexuels des autres communautés sexuelles malgré des pratiques *a priori* identiques. Pour illustrer notre travail, nous avons sélectionné les entretiens le plus représentatifs de leur « catégorie », mais aussi les plus enrichissants par rapport à notre étude et ses interrogations. Evidemment, tous les entretiens ont nourri notre réflexion, et ce, sans exception, mais nous ne pouvons malheureusement pas citer tous les propos recueillis dans les annexes dans le corps de la thèse. Pourtant, une trace de chaque dialogue que nous avons eu, de chaque rencontre, de chaque histoire marque profondément la

structure de cette partie consacrée au terrain, de la construction de son plan, à l'échafaudage de l'argumentation, en passant par les réponses que nous apporterons à la dernière partie de cette thèse. En cela, ces entretiens ont largement dépassé notre attente en répondant à une multitude de problématiques et de raisonnements jusqu'alors restés dans l'ombre.

Les hétérosexuels « ouverts »

Nous nous retrouvons face à dix-huit hétérosexuels sur les quarante-deux personnes avec qui nous nous sommes entretenus. Parmi eux, quatre sont ou ont été concernés par la pratique de la bisexualité, les quatorze restants n'ont jamais eu de rapport sexuel ou amoureux avec une personne du même sexe. Sur ces quatorze hétérosexuels « stricts », neuf d'entre eux, soit une majorité notoire, sont ouverts à la possibilité d'être un jour concernés par l'expérience bisexuelle, que celle-ci soit uniquement sexuelle ou amoureuse.

Notre première démarche est de savoir comment ces hétérosexuels se sont distingués en tant qu'hétérosexuels d'abord, puis d'hétérosexuels « ouverts » (rappelons qu'il s'agit d'hétérosexuels ayant déjà eu une relation avec quelqu'un du même sexe), d'hétérosexuels « stricts » ensuite et enfin, d'hétérosexuels « stricts » qui ne sont *a priori* pas réticents à l'idée de rencontrer une personne du même sexe et d'envisager une relation quelle qu'elle soit avec elle. Il y a donc, au total, quatre catégories d'hétérosexuels : les hétérosexuels « ouverts », les hétérosexuels « stricts » et parmi ces derniers, les hétérosexuels (qu'ils soient « ouverts » ou « stricts ») pour qui la possibilité de pratiquer un jour la bisexualité n'est pas totalement exclue.

Les hétérosexuels « ouverts » ont des parcours très différents les uns des autres. C'est même peut-être ceux-ci, de toutes les catégories que nous avons rencontrées, qui sont les plus hétérogènes dans leur façon d'exprimer leur sexualité et nous pouvons même aller jusqu'à dire qu'ils semblent les plus marginaux parce qu'ils ne désirent pas se détacher de leur condition d'hétérosexuels malgré une pratique sexuelle des plus libres et des plus ouvertes et donc pas nécessairement hétérosexuelle. Si le parcours de ces personnes est si différent, c'est bien parce que la définition même de leurs pratiques sexuelles ne correspond à aucun schéma précis et surtout, ne correspond pas à la communauté à laquelle ils se rattachent pourtant avec nécessité. Comment est-il alors possible de s'inclure dans une communauté aux codes et pratiques bien déterminés sans

pour autant répondre exclusivement à ces codes et pratiques ? Globalement, les personnes interrogées, toutes catégories sexuelles confondues, définissent la bisexualité de la même façon : la capacité à aimer et à désirer une personne quel que soit son sexe et ce, de façon égale et non exclusive. En d'autres termes, dès lors qu'il y a attirance et/ou sentiments amoureux pour une personne de sexe masculin ou féminin quel que soit son propre sexe, c'est être bisexuel. Or, alors que tous définissent de cette façon la bisexualité, il y a une nuance qui apparaît étrangement lorsque nous nous penchons sur les hétérosexuels qui ont pourtant connu cette situation. Il y a bien une notion qui se glisse dans cette définition et qui fait toute la différence, comme nous l'avons déjà affirmé plus tôt, et cette notion semble être celle de l'identité sexuelle. Comme s'il y avait des codes précis qui régissaient chaque catégorie sexuelle et qui, donc, dicteraient les règles pour chaque membre de cette catégorie, les hétérosexuels se devaient de rester hétérosexuels même si leur comportement n'était pas hétérosexuel. Ce mécanisme tiendrait uniquement à cette identité à laquelle ils ont décidé de se rattacher, même s'ils n'en suivent pas parfaitement les règles. Fanny, 28 ans, affirme être hétérosexuelle – alors même qu'elle a déjà eu deux aventures avec des femmes – uniquement parce qu'elle n'est jamais tombée amoureuse d'une femme. Le sentiment amoureux peut effectivement, à plusieurs reprises au cours des entretiens, être la condition sine qua non d'un rattachement à l'une ou l'autre des catégories sexuelles, mais pas uniquement. Lorsque les interrogés parlent d'identité sexuelle, ils semblent mettre un mot sur une notion qu'ils ne maîtrisent pas tout à fait et qui pourtant est au cœur de leur préoccupation. Mathilde, 39 ans, parle de ce qu'elle ressent être au fond d'elle par opposition à ses envies sexuelles qui sont tout autres :

Je pense qu'il faut faire la différence entre ce qu'on ressent au plus profond de soi et ce qu'on fait de son corps. En réalité, je couche avec des filles et des garçons comme bon me semble, mais jamais je ne me dirai bisexuelle. Je sens bien que ça peut être difficile à comprendre, mais au fond je sais que je suis complètement hétéro, non pas parce que je n'aime que les hommes, mais parce que lorsque je suis amoureuse d'un homme, je suis à fond dedans. Jamais il n'y a autant de légèreté et d'amusement que lorsque j'entame une relation avec une fille. Mon rapport aux hommes est plus profond, plus grave, plus intense aussi.

Nous pourrions considérer ce témoignage comme révélant un paradoxe, or, il ne semble en rien paradoxal de pratiquer une sexualité qui s'apparente à celle des bisexuels et se

dire hétérosexuel, l'identité des premiers n'ayant rien à voir avec celle du second. Ainsi, les pratiques sexuelles de chacun ne définissent peut-être pas la sexualité de chacun. Mais Fanny nous éclaire en posant une nouvelle question :

On a un comportement bisexuel, mais pas d'identité bisexuelle. Je ne sais pas si je m'exprime bien, c'est compliqué mais c'est peut-être parce que j'ai déjà eu des relations avec des filles par le passé alors que je me sens profondément hétérosexuelle en même temps. Je suis paradoxale ou peut-être que je n'arrive pas à dépasser mes principes éducatifs et préfère me croire hétéro plutôt que bi. [...]
J'ai déjà couché avec des filles. Deux en fait. Je ne le regrette pas, c'étaient de belles expériences, mais je ne me voyais pas pour autant fonder un couple soudé avec elles. A chaque fois, c'était...purements sexuel. [...] Si je rencontre une fille avec qui ça devient sérieux, si je tombe amoureuse, alors là, je changerai peut-être d'avis sur la bisexualité en tant qu'identité.

Le cas de Fanny est intéressant parce qu'il soulève nos deux notions clés pour comprendre ce phénomène d'hétérosexualité partielle : l'identité sexuelle et le sentiment amoureux.

Si, pour certains, le sentiment amoureux est la condition sine qua non pour définir son identité sexuelle, nous ne sommes pas encore en mesure de comprendre ce qui fait que nous pratiquions une sexualité plutôt qu'une autre. Puisque ces hétérosexuels ne considèrent leur aventure homosexuelle que d'une façon sexuelle et non une relation amoureuse, ils ne se situent pas réellement comme étant bisexuels. Mais nous sommes maintenant confrontés à un nouveau problème qui, lui, soulève beaucoup de questions pour lesquelles nous aurons du mal à trouver des réponses. Pourtant, ce sentiment amoureux qui semble marquer la différence absolue entre les différentes identités sexuelles, est ce qui va donner cette singularité entre les homosexuels/hétérosexuels et les bisexuels. Si la relation devient exclusive et prend sa source dans le sentiment affectif, comment les bisexuels peuvent-ils trouver cet équilibre exclusif avec leur partenaire ?

Le doute de l'exclusivité amoureuse

Nous avons déjà travaillé sur les notions de temporalité et de visibilité dans la question de la pratique de la bisexualité. Mais cette temporalité est ici plus importante que jamais puisqu'elle engendre une nouvelle possibilité de comprendre la bisexualité à

travers les notions d'exclusivité et d'harmonie – terme qui, nous allons l'étudier, revient souvent dans nos entretiens – qui paraissent ébranlées par la vision de ces hétérosexuels « ouverts » qui n'accordent pas la même nature à leurs relations homosexuelles et hétérosexuelles. Hiérarchiquement parlant, les opinions sont mitigées ; beaucoup de ces hétérosexuels ne considèrent pas que les relations homosexuelles qu'ils ont eues, ont moins d'importance sur leur vie et sur leur construction personnelle que les relations hétérosexuelles vécues. En revanche, il semble clair que malgré tout, ils n'ont pas réellement construit de relation de couple avec leur(s) partenaire(s) du même sexe et que cette constatation a abouti à l'auto-proclamation d'une identité hétérosexuelle. Une reconnaissance intime est donc préférable à un manque de positionnement sexuel qui semblerait alors « déranger » les personnes que nous avons interrogées. Fanny s'octroie un doute quant à son choix de se sentir et de se dire hétérosexuelle et affirme qu'elle n'arrive « peut-être pas à dépasser [ses] principes éducatifs et préfère [se] croire hétéro plutôt que bi ». Mais Gaspard, 35 ans, hétérosexuel « ouvert » donne encore une autre explication à cette différence entre un hétérosexuel « ouvert » et un bisexuel en excluant l'argument de Mathilde et Fanny qui mettent en avant la condition sentimentale de la définition de l'identité sexuelle :

Quand je me suis séparé de mon copain avec qui j'avais une relation amoureuse très fusionnelle et intense pendant 3 ans et demi, je ne me suis pas dit que j'allais fuir tous les garçons. J'ai mis du temps à faire cicatriser mes plaies, mais je n'excluais pas du tout une autre histoire avec un autre homme. Je me croyais profondément homo ou bi, à la limite (parce que c'est vrai que les filles m'intéressaient toujours). La vie a fait que je suis tombé amoureux d'une fille qui m'a montré comment on pouvait aimer sans être dans la fusion passionnelle et finalement dangereuse. Notre histoire n'a pas duré, mais après elle, je n'ai plus jamais été attiré par un garçon. Est-ce une coïncidence ou un raisonnement inconscient qui sert à me protéger d'une tendance trop passionnelle et violente que j'ai avec les hommes ? Je ne sais pas répondre aujourd'hui.

Gaspard nous confie qu'il ne sait pas exactement si son aventure homosexuelle avait été, selon ses termes, un « incident de parcours », l'évènement révélateur de « ce qu'il rejette dans une relation fusionnelle » ou plus simplement une expérience de jeunesse qui l'a aidé à se construire dans son identité sexuelle qui maintenant est « indiscutablement hétérosexuelle » parce que « c'est une relation hétérosexuelle qui

me fait me sentir bien dans ma peau, en accord avec moi et les autres » et surtout, « avec une fille, je me sens en harmonie, comme si je complétais mon amoureuse, c'est très gratifiant alors qu'avec un homme, la relation est toujours plus complexe, plus tortueuse dans notre positionnement par rapport à l'autre ».

Ce que nous apprenons ici est primordial : la relation hétérosexuelle serait encore nourrie par la notion de complémentarité à laquelle Platon faisait déjà allusion dans le *Banquet*. L'harmonie qui unit deux personnes serait liée à la différence entre les deux sexes. Pourtant, ce n'est pas non plus ce qu'affirme exactement Gaspard qui n'appauvrit pas pour autant l'union entre deux sexes identiques, au contraire. Il parle de relation « complexe » et « tortueuse » et nous pouvons nous demander si cette complexité est le résultat du regard social sur l'homosexualité ou au contraire une réalité qui prendrait sa source dans le fait que les partenaires seraient trop semblables et qu'il serait donc difficile de trouver sa place au sein du couple.

Mais là encore nous sommes face à une nouvelle difficulté : à travers ces témoignages, nous analysons surtout des relations hétérosexuelles qui se comparent à des relations homosexuelles et de ce fait, nous ne sortons pas du schéma binaire dont nous avons parlé plus tôt dans notre travail et qui oppose deux sexualités qui se complètent de par leur différence qui les définit. Or, si nous ne sortons pas de cette dualité, nous ne pouvons pas comprendre la bisexualité qui ne correspond pas à ce schéma permettant pourtant de nourrir les questions de choix sexuels, d'identité sexuelle et de revendications sexuelles. Et c'est, nous y revenons maintenant, ce qui donne accès à la question que beaucoup se posent, à savoir l'exclusivité et la fidélité des personnes bisexuelles. Le comportement sexuel de la majorité des bisexuels que nous avons interrogés va de pair avec le respect du partenaire et l'exclusivité sexuelle et amoureuse. Mais nous pouvons nous demander comment leurs sentiments peuvent être si exclusifs alors même que leur sexualité est doublement composée, doublement nourrie et peut-être donc, doublement satisfaite. En d'autres termes, un bisexuel peut-il être comblé en étant exclusif avec son partenaire alors même que son identité sexuelle induit un désir pour deux sexualités bien différentes ? Grâce aux entretiens que nous avons partagés avec des hétérosexuels « ouverts », nous avons pu comprendre qu'il y avait bien une différence notable entre une relation avec une personne du même sexe et une relation avec une personne du sexe opposé et que c'est même cette différence qui a fait qu'ils se sont d'eux-mêmes catégorisés sexuellement dans un groupe plutôt qu'un autre. La difficulté que nous rencontrons maintenant est qu'un bisexuel se catégorise de

lui-même dans un groupe sexuel qui se définit sur une double possibilité. Rien ne semble donc interdit, ni même réellement autorisé. Des bornes manqueraient-elles à la bisexualité pour que celle-ci existe pleinement ? Il semblerait que non si l'on se penche sur les témoignages que nous avons récoltés.

Notons que seule une minorité des hétérosexuels ayant déjà eu une relation avec une personne du même sexe ont parlé de ces expériences avec leurs partenaires du même sexe et que les hétérosexuels « stricts » voient cette pratique – à la fois l'expérience homosexuelle, mais aussi et surtout le fait de le taire aux autres partenaires – comme une façon de nier leur possible homosexualité et surtout une façon de ne pas être honnête avec ceux dont ils sont amoureux. Dans ce cas de figure, nous pouvons citer Eric, 31 ans qui, lorsqu'on lui demande s'il est concerné par la bisexualité nous répond : « Non. J'aurais peur de vivre un dédoublement, une confusion des sens. Peut-être de me perdre dans mon identité sexuée. Bizarrement j'associe sexualité et sexualisation. »

Cette réponse laisse alors peu de place à la clarté exigée par la plupart des partenaires amoureux. Et si nous demandons comment comprendre le sentiment bisexuel, cette même personne répond : « l'homosexualité a l'air plus claire et nette, plus radicale, alors que la bisexualité me fait penser à une sorte de papillonnement permanent. »

La réponse des bisexuels

Les bisexuels avec qui nous nous sommes entretenus ont des parcours particulièrement différents les uns des autres, plus encore que les hétérosexuels, les homosexuels ou encore ceux qui ne veulent pas se catégoriser sexuellement parlant. Pourtant, une majorité écrasante se dit être fidèle et exclusive avec ses partenaires sexuels et amoureux. Comment peut-on alors comprendre l'association de ce qui a été révélé précédemment et de ce que les bisexuels révèlent eux-mêmes dans nos entretiens ?

Il est confortable de commencer notre réflexion en citant l'entretien qui concerne Alexandra, 30 ans en couple avec Noé, 31 avec qui nous nous sommes également entretenus. Ils sont tous les deux bisexuels et tiennent à préciser qu'ils se sont rencontrés de façon tout à fait fortuite, sans connaître la bisexualité de l'autre. Alexandra dit avoir découvert sa bisexualité à l'âge de 22 ans ; alors qu'elle pensait être homosexuelle parce qu'elle n'avait eu de relation amoureuse qu'avec des filles, elle se

découvre une hétérosexualité qu'elle vit « comme un terrain de jeu qui [lui] ouvre des portes insoupçonnées, aussi bien d'un point de vue charnel qu'affectif. ». Elle dit avoir eu une vie sexuelle très intense durant une période de trois ans, multipliant les partenaires du sexe opposé avec « désinvolture et légèreté ». Elle a de nouveau une relation amoureuse avec une femme qui durera un an avant de rencontrer Noé, son partenaire actuel. Ce n'est pas la dernière histoire qu'elle a vécue avec une jeune femme qui lui « révélera » sa bisexualité, mais plutôt le plaisir qu'elle a eu de découvrir l'hétérosexualité :

C'était comme une sorte de révélation. Je me suis enfin sentie en accord parfait avec mes désirs. C'est là que j'ai compris qu'il me manquait quelque chose dans les relations que j'avais avec les filles. L'idéal, en tout cas en ce qui me concerne, est de connaître les deux types de relation. C'est très épanouissant de ne pas se laisser de limites en matière de sexualité, c'est comme découvrir sa propre identité.

Elle affirme pourtant ne pas avoir eu conscience de ce « manque » au moment où elle se pensait homosexuelle :

J'ai aimé des filles d'un véritable amour, avant et après avoir connu et fréquenté des hommes. La dernière relation homosexuelle que j'ai eue a été encore plus riche et intense que les premières. La découverte et aussi l'acceptation de ma bisexualité a vraiment permis d'épanouir ma personnalité.

Noé, son partenaire, connaît une histoire opposée à celle d'Alexandra. D'abord, il vit comme un hétérosexuel « qui ne se posait aucune question sur son identité sexuelle » et qui avait « des petites copines, comme tout le monde, avec qui [il] partageait une vie sexuelle plutôt épanouie ». Mais cette insouciance bascule lorsqu'il décide, avec sa petite amie de l'époque, de tenter une expérience sexuelle à trois partenaires. Il rencontre un homme que lui présente sa petite amie :

Je n'étais pas du tout réticent à l'idée de coucher avec un mec. Au contraire, je sentais au fond de moi que je pourrais aimer ça. Mais au fur et à mesure qu'on passait du temps ensemble, tous les trois, des sentiments forts ont commencé à naître entre lui et moi. Ma petite amie de l'époque passait au second plan et quand on est parti en vacances ensemble, une crise a éclaté. La jalousie n'était pas liée au

« système » du trio amoureux, mais elle avait compris que nous étions tombés amoureux, lui et moi.

L'expérience a été compliquée pour Noé qui, issu d'une famille chrétienne pratiquante, était mal dans sa peau en découvrant une homosexualité jusque-là insoupçonnée :

Dans ma famille, l'homosexualité est synonyme de mauvaises mœurs, de décadence. Ce n'est pas tout à fait un rejet total, mais plutôt une incompréhension absolue et il était impossible pour moi de parler de ce qui m'arrivait à mon frère qui est pourtant mon confident.

Il ne formera jamais un couple avec le jeune homme qui révélera « sa part homosexuelle », selon les propres termes de Noé. Noé aura d'autres expériences homosexuelles, dont il finira par parler à son frère, mais il ne formera jamais véritablement un couple avec l'un de ses partenaires du sexe masculin.

Il est ici intéressant de noter deux faits importants : comme dans le cas des hétérosexuels « ouverts » à la relation homosexuelle, Alexandra et Noé offrent une place particulière au sentiment amoureux et lui confèrent un statut primordial dans la définition de l'identité sexuelle. Alexandra parle de la découverte des relations hétérosexuelles en utilisant les termes de « désinvolture » et de « légèreté », là où Mathilde parle « d'amusement » et également de « légèreté » lorsqu'elle a des relations homosexuelles. Il y aurait donc bien une frontière infranchissable pour chaque sujet qui se revendique faire partie de telle ou telle catégorie sexuelle. Chez chaque individu, il y a une préférence dans le choix de l'objet sexuel, que l'expérience soit assouvie ou non. Préférence hétérosexuelle dans le cas de Mathilde, homosexuelle – du moins à une certaine période de sa vie, et nous reviendrons sur cette inconstance sexuelle plus tard – dans le cas d'Alexandra.

La question de la fidélité amoureuse n'est donc pas à remettre en question. Il est nécessaire pour la majorité des bisexuels interrogés de ne pas confondre la pratique de la bisexualité avec le pansexualisme, c'est-à-dire la pratique de la sexualité à partenaires multiples et/ou en simultané. Ainsi, le travail que nous avons effectué à propos de la question de la temporalité est ici important parce qu'il est confirmé par les témoignages des bisexuels. On pourrait donc aller jusqu'à dire que la bisexualité n'est pas véritablement une pratique, mais bien une sexualité qui n'existe qu'à travers la continuité et surtout l'addition des histoires d'une existence. En d'autres termes, la

bisexualité s'ancre dans la réalité à partir du moment où celui qui se dit bisexuel a connu plusieurs relations soit homosexuelles, soit hétérosexuelles au cours de sa vie et seule cette condition permet de concrétiser la pratique bisexuelle au risque de parler de pansexualité, de « multisexualité » ou même de « libertinage bisexuel ». Quels que soient les termes utilisés, il ne s'agit pas ici de bisexualité, mais d'autre chose qui d'ailleurs lui emprunte, apparemment, son vocabulaire, certaines de ses réalités, de ses pratiques et de ses codes, lui ressemble peut-être, mais n'est pas à proprement parler de la bisexualité.

La bisexualité, elle, est finalement très strictement définissable, mais à la condition de la considérer dans le temps et en portant un regard qui jouisse d'un certain recul à l'échelle de toute une période de la vie d'un bisexuel, à travers la succession de relations soit homosexuelles, soit hétérosexuelles. Il semble donc que la bisexualité soit une sexualité très tranchée contrairement à ce qu'elle laisse penser a priori, une sexualité qui, encore, se détermine à travers la pratique de deux autres sexualités, mais aussi une sexualité qui a un lien très particulier avec la notion de temporalité.

L'exclusivité amoureuse est tout aussi marquée dans l'expérience des bisexuels qu'elle peut l'être dans celle des hétérosexuels ou des homosexuels, puisque rien n'est modifié à l'instant « T » – et nous n'utilisons pas ce terme « instant » par hasard – où une union est fondée avec un partenaire, quel que soit son genre. Une légitime question peut être alors posée : un bisexuel est-il pleinement comblé dans une relation uniquement composée alors même qu'il se revendique d'une sexualité doublement composée ? La réponse se trouve dans les expériences des personnes interrogées. Elles sont unanimes, à part quelques exceptions minoritaires dont nous parlerons plus tard. Les bisexuels en couple, mettent en avant l'argument affectif, le sentiment amoureux pour expliquer leur satisfaction dans une relation unique avec un seul partenaire d'un sexe déterminé. L'objet de leur désir sexuel et/ou amoureux n'est donc pas exacerbé en fonction du déterminisme identitaire auquel il « doit » se rattacher, mais bien en fonction du sentiment ou du désir bruts, libérés de toute démarche sociale et culturelle. C'est en tout cas ce que nous ont confié les sujets interrogés, ce qui donne à réfléchir quant à la question du déterminisme sexuel dépendant de la nature biologique du sexe, entendons ici le mécanisme admis d'une physiologie génitale qui induirait un comportement sexuel à la puberté. Stéphane, 42 ans, militant bisexuel, ancre cette théorie et synthétise l'ensemble des propos des bisexuels rencontrés en affirmant simplement que :

Lorsqu'un bisexuel tombe amoureux, il ne pense pas au sexe de cette personne vers qui toutes ses émotions intenses entre désir, amour et passion s'orientent et se bousculent. Il est d'abord amoureux d'une personne et ça a d'autant plus de valeur, ça veut dire que l'amour est plus fort que les conventions sociales, culturelles et surtout, soi-disant « biologiques ». Cette personne aimée a eu le pouvoir de pousser l'autre à dépasser toutes ces limites qu'on cherche à nous imposer. L'amour triomphe vraiment, tellement le sexe est secondaire. Je trouve que la bisexualité incarne l'expression la plus aboutie du sentiment amoureux.

Hétérosexuels « stricts » et homosexuels

Il y a, chez les personnes que nous avons qualifiées de « strictes », une réactivité tout à fait particulière par rapport à notre grille d'entretien. Et c'est cette façon de réagir, que nous allons analyser maintenant, qui nous a poussé à associer les hétérosexuels « stricts » et les homosexuels, que ces derniers soient « stricts » ou « ouverts ». Effectivement, nous jugeons approprié d'unir les trois catégories sexuelles différentes parce qu'elles présentent trois aspects identiques et notoires quant à la composition de notre tableau de données issu du travail de terrain de cette thèse.

D'abord, les trois catégories ont en commun une volonté de tolérance et d'ouverture d'esprit particulièrement remarquable comparée aux autres catégories déjà citées et travaillées précédemment. Les hétérosexuels « stricts » comme les homosexuels, que ceux-ci aient ou non déjà eu une relation hétérosexuelle, considèrent bien la bisexualité comme une sexualité à part entière et non pas comme un produit artificiel ou faussement existant. Ensuite, le rejet de la possibilité de se voir devenir bisexuel est décroissant en fonction de l'avancée de l'âge. La génération tient ici un rôle important. Plus les sujets interrogés sont jeunes, plus ils sont aptes à s'imaginer tester une expérience bisexuelle. Plus les sujets interrogés vieillissent, plus la réticence est marquée d'un point de vue personnel et nous disons « d'un point de vue personnel » parce qu'ils fuient en même temps l'idéologie biphobe de façon globale.

Enfin, nous constatons que l'identité sexuelle choisie par les personnes que nous avons interrogées n'a pas influencé de façon notable les réponses apportées puisque de nombreux points communs surgissent malgré des parcours et des identités sexuelles très disparates.

Ainsi, nous pouvons affirmer que l'âge, plus que la catégorie sexuelle, est la source des divergences d'opinion en ce qui concerne la définition de la bisexualité et son

acceptation sociale et culturelle. Alors, la stigmatisation de la bisexualité serait peut-être en voie de s'éteindre. Pourtant, les propos que nous pouvons rapporter ne sont pas si limpides et ne laissent pas non plus beaucoup de place à une totale tolérance à l'égard de la bisexualité.

Revenons sur la question générationnelle quant au regard porté sur la bisexualité. Nous allons prendre en exemple onze personnes. Parmi elles, sept sont des hétérosexuels « stricts » (quatre femmes et trois hommes), deux sont des homosexuels « stricts » (un homme et une femme) et enfin, deux homosexuels « ouverts » (également un homme et une femme). Ils sont dans une tranche d'âge relativement large puisque située entre 19 et 53 ans. Les plus jeunes sont Laure, 20 ans, hétérosexuelle exclusive, comme Anne, 21 ans et Sarah, 19 ans ; Delphine est homosexuelle exclusive et a 23 ans ; enfin, Ava, est homosexuelle non exclusive et a 21 ans. Parmi ces cinq jeunes femmes, seule Laure est réticente à l'idée de se découvrir une attirance pour une autre femme. Elle est célibataire, mais ne considère pas cette possibilité comme devenant une réalité ; par contre, elle conçoit volontiers que certaines personnes soient tout à fait ouvertes à une relation homosexuelle si les circonstances faisaient qu'une rencontre amenait à cette décision. Elle tient à se catégoriser comme étant hétérosexuelle parce qu'elle trouve important de définir ses préférences sexuelles qui n'ont jamais été à tendance homosexuelle, même si beaucoup de ses amies se revendiquent « soit comme des bisexuelles, soit comme des hétérosexuelles à tendance bi ». Notons ici que l'expression « hétérosexuel à tendance bi » ou « homosexuel à tendance bi » a souvent été utilisée plutôt que « hétérosexuel à tendance homo » ou « homosexuel à tendance hétéro ». Nous reviendrons sur cette utilisation intéressante quant à la question de l'identité sexuelle et de l'attitude sociale face au choix catégorique ou même au choix d'objet sexuel. En revanche, Laure considère bien la bisexualité comme une sexualité « particulière » qui mérite de se démarquer de l'homosexualité et de l'hétérosexualité. Elle précise ne pas penser que la bisexualité soit une sexualité qui combine les deux autres, mais bien une sexualité qui a ses propres limites, ses propres codes et ses propres pratiques, qui n'ont pas forcément à voir avec ceux des sexualités qu'elle nomme « unicistes » :

Je pense qu'on parle de bisexualité lorsque quelqu'un peut tomber amoureux sans se soucier du sexe de la personne. Le sexe de l'autre lui devient indifférent, contrairement à un homo qui n'aura d'attirance que pour quelqu'un du même sexe

ou à un hétéro qui n'en aura forcément que pour quelqu'un du sexe opposé. En fait, le bi a plus de choix puisqu'il peut être attiré par tout le monde ! [...] hétérosexualité et homosexualité sont des sexualités unicistes, la bisexualité est dualiste.

Laure parle d' « attirance » qui sera « forcément » orientée vers tel ou tel type de genre selon l'appartenance à telle ou telle identité sexuelle. Ce terme « forcément » est lourd de conséquence et permet de soulever la question du déterminisme sexuel lorsqu'on se rapporte à une catégorie sexuée puis sexuelle. Aussi, la bisexualité, même pour une personne qui n'est pas concernée, est vue comme une sexualité qui offre plus de possibilités, c'est d'ailleurs ce qui risque d'inciter les non-bisexuels à penser que la fidélité d'un bisexuel est difficile. Laure affirme qu'un bisexuel « peut être attiré par tout le monde », ce qui rend l'engagement monogame difficile à concevoir.

Pourtant, l'exemple d'Anne, 21 ans, hétérosexuelle exclusive, est intéressant à ce propos. Anne est en couple depuis un an avec Damien, bisexuel de 23 ans. L'opinion d'Anne diffère de celui de Laure puisque non seulement, elle n'exclut pas la possibilité d'avoir un jour une relation avec une autre femme, mais qu'aussi, étant en couple avec un bisexuel qu'elle sait fidèle, elle ne considère pas comme dangereux le « double choix » et donc le « double risque » que son petit ami représente :

Je trouve important de bien se définir par rapport à son identité sexuelle. C'est le seul moyen d'être en accord avec notre personnalité et donc avec ses partenaires. Je me sais hétérosexuelle parce que jusqu'à maintenant, je n'ai jamais ressenti d'attirance pour une fille. [...] Damien m'a choisie pour ce que je suis, pas seulement parce que je suis une fille à son goût, mais parce que ma personne entière lui plaisait. C'est bizarrement valorisant de me dire que si j'avais été dans le corps d'un garçon, il serait tombé amoureux de la même façon. C'est parfois ce qu'on se dit quand on parle de sa bisexualité. Il n'y a jamais eu de gêne entre nous à ce propos, et me l'avoir dit avant même qu'on entame une histoire ensemble a rendu la situation très saine et très claire. [...] Je n'ai absolument jamais pensé que ça serait compliqué pour lui de ne pas me tromper avec un homme.

Anne n'a jamais vu la bisexualité de son compagnon comme une menace d'être trompée plus facilement que s'il était exclusivement hétérosexuel. Mais peut-être que cette ouverture d'esprit tient au seul fait qu'elle connaît la situation bisexuelle de plus près que Laure qui reste plus réservée quant à cette question. Mais Anne nous démontre aussi que mieux connaître la bisexualité permet de rejoindre la théorie de Stéphane qui cherche à

incarner le sentiment amoureux le plus noble via cette sexualité. L'amour porté a plus de poids que le sexe « porté » par l'objet de désir.

Sarah, 19 ans, notre plus jeune interrogée, toutes catégories sexuelles confondues, est également hétérosexuelle exclusive, stricte. Elle aussi considère d'abord la bisexualité comme une sexualité à part entière et elle non plus n'exclut pas possibilité de vivre une histoire avec une personne du même sexe qu'elle. Elle va même plus loin et affirme qu'elle pourrait déjà se dire bisexuelle ou – elle a, à son tour, utilisé cette expression – hétérosexuelle à tendance bisexuelle, puisqu'elle a déjà eu une attirance pour des filles sans pour autant concrétiser ce désir, ce qui lui confère son statut d'« hétérosexuelle stricte » :

Je trouve que la bisexualité a ce quelque chose qui libère beaucoup des tabous du domaine sexuel. Je ne peux pas vraiment dire que je suis concernée par la bisexualité parce que je n'ai jamais eu de relation avec une fille, mais je sais que je suis un peu attirée par les filles en même temps. [...] Si la psychanalyse dit que la bisexualité est innée, je suis plutôt d'accord. Je sens bien que je pourrais être une sorte d'hétéro à tendance bi. Ou peut-être alors qu'il n'existe pas vraiment de vrais hétéros mais qu'ils sont bis sans le comprendre consciemment ?

Les propos de Sarah sont particulièrement parlants par rapport à la question générationnelle mise en relation avec celle de la tolérance. La plus jeune participante de notre travail de terrain est la plus apte à considérer la bisexualité comme étant la plus ancrée dans notre construction libidinale alors même qu'elle ne la pratique pas.

Delphine et Ava, sont les deux exemples que nous avons choisis de citer ici qui présentent le plus de similitudes. Elles sont toutes les deux homosexuelles, Delphine a 23 ans et est une lesbienne « stricte » et Ava est une lesbienne de 21 ans dite « ouverte ». Ces deux interrogées montrent une certaine réticence quant à l'existence pure de la bisexualité, toutes les deux lesbiennes, elles considèrent que les bisexuels se définissent comme tels uniquement parce qu'ils ne parviennent pas à se fixer en tant qu'hétérosexuels ou en tant qu'homosexuels, et plus particulièrement en tant qu'homosexuels parce qu'ils craignent de souffrir de la stigmatisation sociale que ce choix ou plutôt ce positionnement engendrerait. Le parcours de ces deux jeunes filles est pourtant très différent, l'une n'ayant jamais eu de rapport sexuel ni d'attirance pour une personne du sexe opposé, l'autre si, avant de découvrir son homosexualité et de s'y épanouir définitivement :

Pour moi, la définition de la bisexualité est difficile à établir. Il me paraît peu probable d'aimer à égale échelle deux sexes si différents l'un l'autre. Il y a forcément une préférence entre les deux sexes alors pourquoi ne pas s'y tenir ? [...] Se découvrir homosexuel peut être difficile à gérer et on peut facilement prendre peur. Alors, la bisexualité devient un compromis. Pour moi, ce n'est pas une sexualité à part entière, mais l'alibi de ceux qui craignent de souffrir face à leur homosexualité.

Ces propos de Delphine peuvent paraître durs, et pourtant, elle manifeste une certaine tolérance face aux personnes qui se disent bisexuelles en les encourageant à mieux faire valoir cette sexualité :

Pour eux, faire comprendre leur positionnement doit être un vrai casse-tête. [...] Comment trouver un partenaire, soit homo, soit hétéro, qui accepte ce positionnement incertain ? Je pense qu'ils doivent soit mieux définir et défendre leur sexualité, soit admettre qu'elle n'existe pas réellement en tant que sexualité aboutie.

Ava ne sera pas plus compréhensive et garde, elle aussi, une certaine méfiance à l'égard de cette égalité entre les sexes désirés par les bisexuels :

Je pense qu'on peut comprendre la bisexualité comme un amour possible quel que soit le choix de l'objet d'amour. Mais je ne suis pas certaine d'être d'accord. Il y a forcément une préférence et je crois que lorsqu'il s'agit d'une préférence pour le même sexe que soi, c'est dur parce que ça induit qu'on est homosexuel. Je suis bien placée pour dire que la découverte de son homosexualité est effrayante : la peur de faire souffrir sa famille qui ne comprendrait pas forcément qu'on n'est pas une victime, le regard de la société et son propre regard aussi. Tout ça forme un gros morceau à avaler.

Encore une fois, la bisexualité perd de sa légitimité et la difficulté à véhiculer une définition claire et indiscutable reste difficile, même dans l'esprit de ces jeunes adultes qui restent malgré tout les plus ouverts sur la question de la liberté que nous pouvons nous octroyer dans le choix des objets sexuels.

Les autres exemples que nous avons sélectionnés sont plus disparates dans leur façon de concevoir la liberté sexuelle – à entendre dans le sens du choix sexuel que nous nous laissons – mais, il y a quand même des points communs. Nous avons quatre

« hétérosexuels stricts », Nadia 53 ans, divorcée, Laurent, 42 ans, marié, Vivien, 34 ans célibataire et enfin, Julien, 28 ans, en couple.

Nadia, la plus âgée, ne rejette pas totalement l'idée d'être bisexuelle, même si elle considère plus aisément que c'est une affaire d'âge et de période de transition. Une de ses filles, 17 ans, se dit être concernée par la bisexualité. Nadia ne s'en offusque pas, mais attend qu'un choix soit fait de la part de sa fille entre l'homosexualité et l'hétérosexualité, schéma qui rejoint donc celui de Delphine et Ava, mais les unes sont homosexuelles, l'autre est la plus âgée, ce qui explique qu'il y a toujours des circonstances qui font que la bisexualité garde une part incompréhensible. Laurent, lui, est encore plus catégorique. Selon lui, la bisexualité est « bizarre » parce qu'elle est, vue de l'extérieur, très opaque. Entre l'hétérosexualité et l'homosexualité, elle a une fois encore cette posture qui impose un manque de choix patent. Il rejette totalement la possibilité d'être concerné et met en avant l'argument selon lequel son sexe – en tant que genre – lui confère une sexualité donnée, l'hétérosexualité, et qu'il s'y tient tout naturellement. Vivien est déjà plus compréhensif. Il a 34 ans et est actuellement célibataire. Il s'imagine que s'il venait un jour à être attiré par un homme, il se demanderait plutôt s'il n'est pas homosexuel plutôt que bisexuel. Il maintient qu'il se méfierait de sa petite amie si elle lui révélait sa bisexualité de peur de la frustration qu'engendrerait une relation uniquement hétérosexuelle avec lui. Enfin, il ne voit pas la bisexualité comme une « bizarrerie », contrairement à son aîné, Laurent, mais plutôt comme une « combinaison » intéressante, mais qui demande à être plus exposée socialement parlant, afin d'être plus « lisible ».

Enfin, Julien, 28 ans, sera le plus ouvert des hétérosexuels « stricts » que nous avons choisi d'insérer dans la tranche d'âge médiane. En couple depuis cinq ans, la fidélité est vraiment une base essentielle dans sa conception de la relation amoureuse et en aucun cas, il ne considère les bisexuels comme étant plus aptes à être infidèles. Il imagine qu'il est tout à fait possible qu'un hétérosexuel tombe, un jour, sous le charme d'une personne du même sexe et qu'il n'y a pas à craindre pour son intégrité identitaire, que ce soit socialement ou sexuellement parlant. Chez ces hétérosexuels « stricts », il est évident que l'âge tient une place importante par rapport à la tolérance face aux multiples possibilités sexuelles. Il est facile alors d'affirmer que plus les sujets interrogés sont jeunes, plus leur vision est tolérante par rapport aux questions sexuelles dans leur intégralité. Il nous reste maintenant deux hommes, Nicolas, 39 ans, l'un des rares homosexuels « stricts » que nous avons rencontrés, et Franck, homosexuel « ouvert » de 50 ans.

Nicolas n'a jamais eu de rapport sexuel avec une femme et a découvert son homosexualité très tôt. Il considère la bisexualité comme une sexualité très strictement définie, mais qu'il ne faut toutefois pas confondre avec une période bisexuelle transitoire dans le cas de ceux qui n'ont pas encore choisi leur sexualité. Il pense qu'il y a trop de biphobie autour de lui, surtout dans le milieu homosexuel. Franck, lui, rejette l'existence de la bisexualité et espère que l'évolution des esprits de tous et l'ancrage de plus de tolérance socialement parlant feraient que la bisexualité ne serait plus l'alibi dont usent beaucoup d'homosexuels en souffrance. En cela, il rejoint Delphine.

Une fois encore, nous pouvons affirmer que l'âge plus que l'identité sexuelle – pourtant ici commune à Nicolas et Franck – a une influence sur les convictions sexuelles et notamment sur l'identité sexuelle.

La catégorie des « sans étiquette »

Est-ce par refus de se situer par rapport au reste de la société ou par conviction profonde qu'il existe une catégorie très à part, celle de ceux qui choisissent de ne pas appartenir à une communauté sexuelle, alors qu'ils pratiquent une sexualité définie pour la plupart ?

C'est la question que pose la catégorie que nous avons nommée « sans étiquette ». Elle va soulever beaucoup de questions qui nous intéressent particulièrement : celle de l'identité sexuelle, du communautarisme, mais aussi, de la liberté par rapport au déterminisme biologique. Jusqu'à maintenant, nous n'avons travaillé les données offertes par nos entretiens que du point de vue de l'identité sexuelle à laquelle les personnes rencontrées se rapportaient. D'ailleurs, cette question de l'identité sexuelle a été au cœur du problème très tôt, dès la conception de notre grille d'entretien qui s'est vue modifiée à cause de ces fameuses identités sexuelles. Nous voulions d'abord offrir la possibilité aux sujets qui acceptaient de répondre à nos questions, de choisir entre trois grilles d'entretiens différentes : une consacrée aux hétérosexuels, une seconde aux homosexuels, une troisième aux bisexuels. Cette façon de procéder ne se limitait pas à catégoriser les sujets avant même de commencer l'entretien, mais allait jusqu'à se modifier selon les catégories auxquelles nous nous adressions. Dans leur majeure partie, les questions restaient identiques, quelle que soit la catégorie sexuelle à laquelle se rattachait la personne que

nous interrogeons. Seules quelques questions ne se retrouvaient pas sur les trois grilles d'entretiens. Nous avons jugé certaines spécifiques à une catégorie plutôt qu'à une autre. La grille adressée aux bisexuels, surtout, différait de ses deux sœurs adressées aux homosexuels et aux hétérosexuels. Elle était plus longue, plus approfondie par rapport aux questions générales concernant la bisexualité, sa définition, sa stigmatisation, et ce qu'elle révèle lorsqu'elle est pratiquée dans l'intimité du quotidien et plus largement socialement.

Nous avons rapidement constaté un réel déséquilibre résultant de ce choix. Deux points posaient problème : la grille adressée aux bisexuels était plus longue et plus fournie que les deux autres, ce qui la rendait plus difficile d'accès pour les personnes interrogées et plus difficile à décrypter par la suite pour son exploitation ; ensuite, nous avons vite compris que le rattachement à une sexualité plutôt qu'à une autre n'était pas à dévoiler immédiatement pour les personnes que nous rencontrons. Au-delà du fait que le déséquilibre nous imposait une charge de travail supplémentaire, demander d'emblée aux personnes que nous ne connaissions pas forcément, avant même le début de l'entretien, dans quelle catégorie sexuelle ils pensaient se rattacher était d'une grande maladresse et discréditait notre travail d'emblée. Les personnes interrogées n'étaient pas mises en confiance, l'essentiel de ce que nous cherchions à comprendre, c'est-à-dire le pourquoi du sentiment d'appartenance à une communauté sexuelle, était anéanti.

Mais ce ne sont pas seulement ces problèmes qui nous ont poussé à ne faire qu'une unique grille d'entretien adressée à tous et d'y poser la question du sentiment d'appartenance à une catégorie sexuelle – ou de non appartenance – à la fin du questionnaire. Très vite, nous avons compris que certaines personnes n'étaient pas capables ou ne souhaitaient pas se sentir dans une catégorie sexuelle définie. Cet argument a concrétisé le changement de méthode et la modification de notre grille d'entretiens qui s'en est trouvée métamorphosée, modification qui est allée au-delà de nos espérances quant à la portée de ces entretiens dans notre travail.

Nous nous sommes rendu compte que notre approche était mauvaise et que la base même de notre questionnement était erronée. Comment pouvions-nous penser qu'il était évident de se sentir appartenir à une communauté sexuelle alors même que le fondement de notre travail consistait à déconstruire cette approche des choix sexuels ? Ce changement de grille n'est pas hasardeux et surtout s'en trouve fondamental pour la suite de notre étude. Nous n'avons pas encore rencontré de personnes ne souhaitant pas s'inclure dans une catégorie sexuelle, mais nous savions déjà que lorsque nous travaillons sur la question de

la bisexualité, il est nuisible de considérer que tout le monde se situe simplement, clairement et définitivement dans une catégorie déterminée, la bisexualité incarnant en elle-même une discontinuité de l'engagement dans une catégorie unique et limitée. Nous avons comptabilisé sept personnes que nous nommerons les « sans étiquette ». Notons que parmi elles, il y a cinq hommes pour deux femmes et qu'ils sont tous de la même génération, soit situés entre 25 ans pour la plus jeune et 33 ans pour le plus âgé, et que nous allons prendre pour exemples ici. Il y a donc une écrasante majorité d'hommes concernés par ce phénomène. Le rapprochement de leur âge indique aussi que cette volonté – car il s'agit bien d'une volonté revendiquée dans les sept cas que nous avons rencontrés – de ne pas se définir sexuellement parlant pourrait être une conséquence sociétale plus qu'un choix purement personnel. Mais nous étudierons plus tard cette hypothèse.

Ali, 33 ans, nous donne un premier élément de réponse quant à la question du déterminisme sexuel à partir du genre physiologiquement entendu. Lorsque nous demandons s'il est concerné par la bisexualité, il nous répond que non, sans sembler vouloir approfondir sa réponse. Mais lorsque nous posons la fameuse question de l'appartenance à une catégorie sexuelle, ses propos offrent une palette d'éléments essentiels pour notre étude :

Je ne me sens pas appartenir à une catégorie sexuelle plutôt qu'une autre. Je suis libre sexuellement parlant. En fait, j'attendais un peu que cette question soit posée parce que je suppose qu'elle est importante pour ton travail. Je ne me sens ni hétéro, ni homo, ni bi, alors qu'on pourrait dire sans problème que je pratique ces trois sexualités.

Ce que nous révèle Ali est primordial. C'est bien une différence franche qui oppose l'identité sexuelle, la pratique sexuelle et le sentiment d'appartenir à une communauté sexuelle dont nous appliquerions les usages. Ali nous dit ne pas être concerné par la bisexualité, pourtant, il affirme la pratiquer, plus tard au cours de l'entretien. Ce qui est troublant ici, c'est cette capacité à différencier, sans que nous l'y poussions, la pratique à la définition d'une catégorie sexuelle. Nous pouvons en déduire que la bisexualité n'est peut-être pas le fruit d'une pratique définie, mais un concept qui ne va pas forcément de pair avec une pratique. En d'autres termes, nous pouvons parler de bisexualité sans savoir comment elle se définit réellement et nous pouvons pratiquer la bisexualité sans pour autant rattacher le terme à sa pratique. Ce qu'Ali révèle aussi, c'est une volonté bien

réfléchi de ne pas se définir sexuellement plutôt qu'une difficulté à trouver une place au sein d'une catégorie :

Je ne ressens pas le besoin de me dire comme ci ou comme ça. La sexualité n'a, selon moi, pas besoin de bannière. [...] Evidemment, j'ai longtemps cru que j'étais hétéro, puis homo. Un jour, un ami m'a dit que je semblais un peu perdu et m'a qualifié de bi. Je me suis d'abord dit qu'effectivement c'était peut-être le plus approprié à mon histoire, mais finalement, non. Je ne me sentais pas bi non plus. Rien du tout ? Jamais de la vie ! Je crois plutôt que le problème n'est pas dans la non définition, mais bien dans la définition acharnée.

Certes Ali nous parle de « non définition ». C'est donc bien dans la négation qu'il trouve sa place, mais en même temps, il ne cherche pas à se discréditer et au contraire, réussit à justifier sa position en discréditant ceux qui veulent se reconnaître et se définir à tout prix. Parvathy, 25 ans, le rejoint sur ce point précis :

Je n'ai jamais voulu me revendiquer ou quoi que ce soit. Je vis ma sexualité en suivant mes désirs. [...] Je ne condamne absolument pas les gens qui se revendiquent homos ou hétéros, en fait surtout pas les homos qui eux ont un enjeu supplémentaire qui est de se faire accepter. Si c'est une évidence pour eux, ils ont raison de se revendiquer, mais ça n'a jamais été mon cas. Je n'ai jamais, avant même d'avoir une activité sexuelle, senti qu'il était intéressant de définir les désirs sexuels. Ils se vivent et c'est tout. C'est déjà beaucoup, l'essentiel même.

Parvathy va encore plus loin qu'Ali. Elle déconstruit le schéma admis socialement, schéma qui pourtant fonde les relations que la sexualité et l'opinion publique peuvent avoir. Tous les codes socio-sexuels sont alors anéantis et seul subsiste l'empirisme intime sans le support sociétal qui, habituellement, lui sert.

Mais si ces personnes nous montrent qu'une pratique sexuelle est dissociable de la mise en définition de celle-ci, Alban, 30 ans, réfute cette façon de concevoir le besoin de ne pas s'inclure dans une catégorie sexuelle définie. Il affirme, contrairement aux deux exemples précédemment cités, être concerné par la bisexualité alors même qu'il ne ressent pas le besoin d'être catégorisé sexuellement parlant. S'il était jusqu'à maintenant logique de comprendre ces « sans étiquette » lorsqu'ils refusaient également de reconnaître leur bisexualité, ce dernier exemple vient troubler notre raisonnement et pose une nouvelle question. Si les « sans étiquette » ne sont ni hétérosexuels ni homosexuels,

mais souvent un mélange des deux, comment ou pour quelles raisons ne pas les désigner comme bisexuels ? Il a été surprenant de découvrir que Parvathy nous a révélé ne jamais avoir eu de relation homosexuelle ni même avoir ressenti de désir pour une personne du même sexe, mais elle refuse pour autant de se définir comme étant hétérosexuelle.

Trois faits importants sont à retenir ici : la pratique sexuelle n'a rien à voir avec la définition d'une identité sexuelle. L'un se revendique avoir des relations sexuelles de type à la fois homosexuel et hétérosexuel, la seconde se dit avoir, selon ses propres termes, un comportement strictement hétérosexuel alors que le troisième exemple choisi, se voit vivre une vie sexuelle *a priori* bisexuelle ; mais aucun ne se considère homosexuel, hétérosexuel ou bisexuel, d'où notre doute quant à l'existence d'un lien entre le sentiment d'appartenance à un groupe, une communauté, ici sexuelle, et le choix de l'objet sexuel. Le fondement de l'identité se trouverait donc ailleurs que dans le déterminisme biologique, c'est-à-dire notre genre compris dans le sens d'identité sexuée, physiologique, et le comportement libidinal du sujet adulte. Nos choix sexuels auraient donc pour source une notion difficilement analysable, mais il semble certain que si nous ne considérons pas le sexe – génital – comme étant le point d'ancrage qui ouvre les portes de la sexualité et aussi, si nous considérons objectivement l'existence de ces personnes qui ne se sentent pas déterminées sexuellement parlant à partir des catégories répertoriées socialement parlant, nous nions les stigmatisations dont sont victimes les minorités sexuelles. En effet, nier le lien entre déterminisme génital et déterminisme sexuel, c'est nier les hypothétiques « décadences » et « déviances » sexuelles qui sont pourtant la source de toutes stigmatisations sexuelles et de tous les rejets sociaux qui concernent les comportements sexuels minoritaires, c'est-à-dire hors de la matrice hétérosexuelle dont parle Judith Butler¹.

¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op.cit., p.113.

Chapitre 2 : De l'identité à la question de la parentalité

2.1 Autocensure et reconnaissance identitaire

Nouvelles questions

Lorsque nous avons rencontré les personnes que nous avons interrogées, nous avons tenté de donner à nos entretiens un espace de parole libre, mettant en avant, à l'aide de notre questionnaire semi-directif, des questions catégorisées de façon tacite. Au-delà des interrogations concernant la bisexualité, nous avons cherché à graduer les questions du plus général au plus intime.

En procédant de cette manière, nous avons réussi à construire une grille d'entretien cohérente par rapport à notre sujet. Elle présente quatre parties qui symbolisent le corps de notre réflexion : la bisexualité vue et/ou pratiquée par les personnes interrogées, leur avis sur le rôle des institutions lorsqu'elles sont confrontées aux questions sexuelles, leur regard sur la notion de procréation et de parentalité, et enfin, sur la sexualité d'un point de vue intime et social mêlés, c'est-à-dire ce qu'ils attendent de la société et de leurs propres choix pour que leur sexualité soit la plus épanouie possible. Ainsi, nous avons lié sexualité et société en créant des catégories précises de recherches à travers les questions que nous posions. Les personnes interrogées étaient alors en mesure de produire une pensée orientée de façon tacite dans le sens de notre problématique. C'est de cette façon que nous avons tenté d'inciter les personnes que nous interrogeons à élaborer une réflexion encadrée alliant l'expérience personnelle de chacun à la notion d'expérience générale de la sexualité. Ainsi, nous avons abouti à un raisonnement qui superposait efficacement la sexualité publique et la sexualité privée.

Ainsi mis en confiance, les sujets que nous rencontrons sont aptes à suivre notre direction sans pour autant être influencés ou contraints.

Nous venons d'étudier ce que révèlent les réponses apportées aux questions en rapport avec la bisexualité, c'est-à-dire, celles qui demandaient de la définir, de l'expliquer et de l'argumenter pour ceux qui se sentaient concernés par sa pratique. Nous avons constaté que ces révélations mettaient surtout en avant une grande diversité d'expériences et de ce fait, une grande diversité identitaire par rapport à ces expériences. Pourtant, nous n'avons pas encore travaillé sur cette notion d'identité par rapport à la place que chacun d'entre nous se donne ou trouve dans la société. Car c'est ici, pourtant, que tout se joue.

L'identité sexuelle n'est pas seulement le nom que nous attribuons à nos pratiques sexuelles, mais aussi, et peut-être même surtout, une façon de faire voir à l'autre et aux autres ce que nous sommes et pas seulement sexuellement parlant.

Si nous avons appris que beaucoup de personnes se définissaient sexuellement à travers l'identité sexuelle à laquelle ils se rattachaient, nous avons aussi compris que certains n'avaient pas la même approche quant à la notion de définition de soi à travers les choix et comportements sexuels. C'est maintenant ce qui va nous intéresser, savoir de quoi est constituée l'identité sexuelle, de quoi les membres de notre société ont besoin pour s'épanouir sexuellement et surtout, comment la sexualité peut être ce par quoi les notions de liberté et de censure s'expriment pleinement.

Identité sexuelle et identité sociale

Lorsque nous avons travaillé sur les différentes catégories sexuelles que nous avons rencontrées, nous ne nous sommes pas arrêtés sur le côté sociétal de ces catégories. Nous nous sommes contenté de nommer ces catégories, de les définir, et de constater que plusieurs membres d'une même catégorie avaient des expériences et des opinions parfois très différentes, malgré un comportement *a priori* strictement identique parce que correspondant à l'une des quatre catégories citées (hétérosexuelle, homosexuelle, bisexuelle ou « sans étiquette »).

Mais pour que nous comprenions exactement comment se sont catégorisées d'elles-mêmes ces personnes interrogées, il faut, au préalable que nous analysons la notion d'identité dans ses trois phases essentielles à l'accomplissement de la notion de sexualité telle que nous la travaillons : identité genrée, identité sexuée, et enfin identité sexuelle. A ce sujet, le travail de la psychanalyste Agnès Oppenheimer est intéressant. Dans la revue française de psychanalyse consacrée à la bisexualité, Oppenheimer écrit un travail intitulé *La bisexualité à l'épreuve de l'identité sexuelle*. Non seulement ce travail est particulièrement nourrissant à ce stade de notre étude, mais en plus, il aborde une des questions à laquelle nous avons du mal à répondre, celle qui concerne la difficulté à définir l'identité bisexuelle en tant qu'identité strictement définie et délimitée alors même qu'elle constitue un dualisme et une inconstance au sein même de son fondement. Le paradoxe est tel, et même remarqué par les personnes que nous avons interrogées, toutes catégories sexuelles confondues, que nous ne pouvons faire l'impasse sur une réflexion approfondie de la question :

Les « expérimentations naturelles » ont mis en avant l'importance de l'identité sexuelle. Les termes ne sont pas innocents. Stoller distingue le « sexe » biologique (mâle-femelle) du « genre » psychologique (masculin-féminin). C. Chiland note que « sexuel » caractérise l'érotique et « sexué » qualifie la sexuation ; aussi propose-t-elle le terme d' « identité sexuée » pour rendre compte du sentiment d'appartenance à un sexe [...] L' « identité sexuelle » rend alors mieux compte du lien entre identité et psychosexualité.¹

En s'appuyant sur le travail de Stoller, psychanalyste spécialisé dans la question de l'identité sexuelle liée à celle du sexe biologique, et de C. Chiland, elle-même spécialiste de la question de l'identité sexuée mise en relation avec le comportement sexuel, Oppenheimer rejoint notre théorie selon laquelle il y a une frontière entre le sentiment d'appartenance à une catégorie sexuée, le comportement sexuel, et l'appartenance à une catégorie sexuelle, en d'autres termes, entre l'identité genrée, l'identité sexuelle et le choix d'objet sexuel : « En fonction de l'assignation, l'identité sexuelle est savoir implicite, puis autodésignation et conviction d'appartenance ». ²

Cette analyse va donc bien dans le sens de ce que nous avons appris à travers nos entretiens, notamment les propos rapportés par les « sans-étiquette sexuelle », qui, via leur refus d'être catégorisés malgré des comportements sexuels, eux « étiquetés », valorisent cette dernière notion de « conviction d'appartenance » dont parle Oppenheimer.

Dès son premier chapitre des *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Freud met en évidence la définition de la « pulsion sexuelle » qui va être la base de tout son travail sur les vérités à tirer à propos de la construction infantile de la sexualité, puis à propos de ce qu'il va nommer « les aberrations sexuelles » :

Si nous appelons *objet sexuel* la personne dont émane l'attraction sexuelle et *but sexuel* l'acte auquel pousse la pulsion, l'expérience passée au crible de la science nous démontre qu'il existe [...] de nombreuses déviations dont la relation à la norme admise requiert un examen approfondi. [...] Afin d'expliquer la possibilité d'une inversion sexuelle, on a recours [...] à une théorie qui entre une nouvelle fois en contradiction avec l'opinion populaire. Pour celle-ci, l'être humain est soit un homme, soit une femme. Mais la science connaît des cas dans lesquels les caractères

¹ Agnès Oppenheimer, « La bisexualité à l'épreuve de l'identité sexuelle », *Bisexualité*, op.cit., p. 103.

² Ibid.

sexuels sont effacés et où la détermination du sexe devient par conséquent difficile ;
[...] La conception qui découle de ces faits anatomiques depuis longtemps connus
est celle d'une disposition bisexuelle originelle.¹

Freud soulève ici le premier point à prendre en considération dans la question identitaire que présentent à la fois nos entretiens et Oppenheimer : le penchant sexuel serait régenté par une vérité anatomique, le sexe biologique. C'est en tout cas ce que démontre Freud pour expliquer le comportement bisexuel, mais alors que nous avons déjà étudié la question freudienne d'une bisexualité innée et expliquée soit par un hermaphrodisme plus ou moins développé, soit par une disposition psychique bisexuelle, nous n'avons pas encore travaillé sur la notion psychosociale de l'identité sexuelle et c'est pourtant elle qui nous sollicite ici. La théorie freudienne d'une prédisposition innée de par la nature de notre sexe biologique est-elle recevable ? Suffit-elle à comprendre l'appartenance à une catégorie sexuelle plutôt qu'à une autre ? Si l'identité de genre a sa place dans le choix sexuel, alors nous sommes en droit de nous demander pourquoi nous avons une telle diversité d'identités sexuelles au sein d'une même société sans pour autant nous contenter de la simple réponse apportée par l'hermaphrodisme plus ou moins développé chez certains individus « déviants ». Chaque individu est pris entre plusieurs facteurs, culturels, biologiques et pulsionnels dans sa façon de se positionner sexuellement parlant, et ce sont toutes ces données qui doivent être enregistrées afin de construire l'identité culturelle. Nous pourrions donc définir l'identité sexuelle d'après une des explications apportées par Oppenheimer :

La sexualité est au service de cette identité sexuelle qui détermine la pathologie perverse et le choix sexuel. La bisexualité est également prise dans un débat où la psychanalyse est accusée de normativité et où les facteurs culturels sont les déterminations idéologiques : l'individu est pris entre biologie et culture.²

Nous prendrons pour base cette dernière analyse mais nous n'en approuverons pas tous les éléments. Effectivement, nous considérons plus volontiers l'identité sexuelle comme résultat aléatoire d'une fusion d'informations entre sexe biologique et culture idéologique, plutôt que l'inverse comme Oppenheimer. Loin de nier la différence entre le

¹ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., pp. 38, 45 et 46.

² Agnès Oppenheimer, « La bisexualité à l'épreuve de l'identité sexuelle », *Bisexualité*, op.cit., p. 104.

féminin et le masculin, l'identité bisexuelle ne saurait se restreindre à une analyse superflue de la position genrée que pourraient prendre ceux qui se revendiquent bisexuels.

Beaucoup de nos personnes interrogées ne font pas de différence entre les choix sexuels qu'ils assument, leur identité sexuelle et les conditions générales de leur position sexuée. Seuls quelques cas isolés marquent une barrière stricte entre leur sexe, leur position genrée – entendons alors, leur façon de représenter le masculin ou le féminin – et leur choix sexuel et leur identité sexuelle. Cyril, 24 ans, hétérosexuel « ouvert » cherche à maîtriser la tendance qu'il a reçue de son éducation qu'il qualifie de « fermée » au profit de ce qu'il appelle « une révolution sexuelle » :

Je sens bien qu'on voudrait simplifier les choses en superposant le sexe et l'identité sexuelle. Ce serait trop simple, c'est comme de dire que les lesbiennes haïssent les hommes et que les gays sont efféminés. Ça ne fait pas que simplifier vulgairement les choses, ça les fausse. Mes parents me considèrent comme étant homo parce que je cultive un style androgyne et que j'ai déjà eu une relation avec un garçon. [...] Je me sens hétéro sans forcément appliquer les « règles » hétéros. C'est ça pour moi la révolution sexuelle.

Cyril montre bien que tout peut être déconstruit, contrairement à ce que les études scientifiques et notamment psychanalytiques, peuvent affirmer. La définition de l'identité ne se rapporte pas forcément aux comportements sexuels et aux choix sexuels. Les « jeux » du genre sont socialement admissibles et symbolisent même selon lui, une forme de révolution dans la reconnaissance de la sexualité dans son ensemble (genre, sexe, plaisir sexuel et représentation sexuelle).

Clara, bisexuelle de 32 ans, donne au contraire un sens différent à ce qu'elle ressent au quotidien :

Je suis bisexuelle et il me semble important d'être en accord avec tout un mouvement qui se rapporte à la bisexualité. Je milite, non pas avec un groupe, mais quotidiennement dès que je croise quelqu'un avec qui j'en parle, par exemple, pour faire valoir l'existence de cette sexualité, de l'identité bisexuelle que je porte. [...] Je ne mets pas du tout en cause mon identité de femme, au contraire, il est important de bien la marquer pour montrer que ça n'a rien à voir.

Cyril et Clara se rejoignent sur un point : l'identité sexuée n'est pas à lier à l'identité sexuelle, ni au déterminisme, social, cette fois, de l'épanouissement sexuel et libidinal. Gaïd Le Maner-Idrissi, enseignant-chercheur en psychologie, a travaillé sur l'identité sexuée. Selon lui, cette identité a encore une nouvelle définition. Jusqu'à maintenant, nous nous étions limité à la définition psychanalytique qui conçoit l'identité sexuée comme la représentation sociale des éléments féminins et masculins se rapportant à notre sexe biologique, à la définition populaire que nous devons à nos entretiens, qui oscille entre l'identité portée par notre sexe et les symboles sociaux s'y rapportant et la possibilité de mêler sexe et sexualité à travers le cocktail sexe biologique et identité sexuelle. Il est maintenant nécessaire de s'émanciper de ces définitions et de chercher à trouver plus de pertinence à ces trois notions-clés dans la question sociale de l'identité sexuelle.

Le Maner-Idrissi distingue à son tour trois types d'identités qui tournent autour de la notion de sexe : l'identité sexuelle, l'identité de genre et l'identité sexuée. L'identité sexuelle serait cette conviction d'appartenance à la communauté « garçons » mêlée au mimétisme socioculturel attendu pour garçon ou fille. De cette première « conviction » résulterait *a priori*, un choix sexuel déterminé (qui est pourtant discutable, comme nous l'avons déjà étudié). L'identité de genre, elle, se soumettrait à des règles strictement psychologiques et non biologiques. En d'autres termes, c'est bien avec l'identité de genre que joue Cyril en distinguant son sexe biologique de son apparence physique qu'il travaille de façon androgyne, c'est-à-dire en ne répondant pas aux codes de sa catégorie physiologique masculine.¹ Enfin, il parle d'« identité sexuée » lorsqu'il s'agit du sexe biologique, physiologique qui assignerait automatiquement un être humain en individu femelle ou mâle. Il dit de cette dernière, comme dans les recherches de C. Chiland, qu'elle est fondamentale pour construire les deux autres, identités de genre et identité sexuelle :

L'ancrage biologique constitue ce que Chiland (1995) appelle le sexe d'assignation, c'est-à-dire le sexe donné à l'enfant à la naissance. Selon elle, le sexe biologique va déclencher dans l'entourage social, comme chez le sujet lui-même, des réactions

¹ Gaïd Le Maner-Idrissi, *L'identité sexuée*, Dunod, Paris, 1997, p. 17 : Lorsque Le Maner-Idrissi différencie ces trois notions phares dans la constitution de l'identité de chaque individu, à propos de l'identité de genre, il utilise les propos de R.K. Unger, psychanalyste américaine féministe. Sa définition de l'identité de genre nous paraît assez pertinente pour la citer à notre tour : « Le terme de genre peut être utilisé pour désigner les composantes non physiologiques du sexe qui sont actuellement perçues comme appropriées aux individus de sexe masculin ou aux individus de sexe féminin. » R.K. Unger, *Female and Male: Psychological perspective*, New-York, Harper and Row, 1979. »

différenciées en fonction de la catégorie-sexe d'appartenance. Dans cette perspective, le sexe biologique constitue un stimulus qui engendre des conduites particulières liées au sexe social.¹

Ainsi, nous comprenons que l'identité sexuelle est bien le résultat d'une addition entre ce que le psychologique et le biologique construisent autour de la notion de féminin-masculin et nous comprenons également que le choix sexuel est indépendant de l'identité sexuelle sans que pour autant, nous ne puissions tout à fait les démarquer l'un de l'autre puisque l'identité sexuelle serait finalement une sorte de vitrine de nos choix sexuels dans un rapport sine qua non avec notre sexe biologique. Effectivement nous ne sommes homosexuels qu'à la stricte condition, déjà, de considérer de façon définie notre propre sexe. Il en va de même dans le cas de l'identité hétérosexuelle et bisexuelle. C'est irréfutable, même si cette identité-là fait surgir le problème d'une ambivalence qui n'existe pas dans la nature, à part dans le cas de l'hermaphrodisme qui a valu à Freud de faire un amalgame qu'il modifiera en préférant la théorie d'une bisexualité psychique plutôt qu'une bisexualité biologique.

Une question, dans notre grille d'entretien propose de donner son avis à propos de la différence possible entre l'identité sexuelle et la pratique sexuelle. Notons que tous les interrogés, sans aucune exception sur les quarante-deux individus rencontrés ont, à juste titre, pensé que l'identité sexuelle avait un lien évident avec le sexe biologique là où la pratique sexuelle ne concernait que le rapport à nos choix et à nos pratiques sexuelles. Le lien est à la fois fort et dissociable pour tous. Ce qui montre bien que l'identité sexuelle et la catégorie sexuelle sont étroitement liées tout en restant hétérogènes l'une par rapport à l'autre. La façade qui représente notre identité générale est donc un savant mélange de faits qui semblent être bien maîtrisés par les individus qui constituent la société française actuelle.

Représentation et communautarisme sexuel

Nous avons déjà fait allusion au travail de Gustave Le Bon à propos de la notion de « foule », de communautarisme et des rouages qui, assemblés, articulent le mécanisme d'un groupe social. Nous allons maintenant revenir sur cette analyse en la confrontant à ce que nous avons découvert durant le travail de terrain de cette thèse.

¹ Ibid. pp. 17 et 18.

Admettons que nous ne sommes pas forcés de nous inclure dans une catégorie sociale – nous venons de voir que certaines personnes interrogées nous l’ont prouvé – et admettons également qu’il ne faille pas obligatoirement s’identifier biologiquement pour se reconnaître de façon identitaire comme étant un homme ou une femme. Si la première hypothèse reste plausible, la seconde paraît discutable, voire, réfutable.

Nous avons parlé de ce que Gustave Le Bon, anthropologue français du début du XX^{ème} siècle, avait découvert dans *Psychologie des foules*. Il démontre l’existence d’un mode de pensée collectif qui, d’une part aboutit à un anéantissement des avantages individuels au profit du bien-fondé du collectif et qui, d’autre part, met en évidence une prise de position idéologique massive et violente ayant pour conséquence une inhibition des réflexions et des mécanismes du mode de pensée de chaque individu. Chaque membre de la foule se transforme ainsi, à la fois en maillon essentiel à la chaîne qui contribue au bon fonctionnement d’une société, et aussi un esprit dénaturé, appauvri, aliéné au service d’une défense féroce des idéologies imposées. Freud, dans *Psychologie des foules et analyse du moi* – œuvre dans laquelle il étudie le travail de Gustave Le Bon et l’adapte à ses théories – associe cette double attitude à une perte de conscience individuelle proche de celle de l’hypnose mais à une échelle collective. Mais pour qu’il y ait un mouvement de masse, de foule, il faut un meneur, une « maître » pour reprendre les termes utilisés par Freud, qui guiderait, comme un psychanalyste guide l’inconscient de son patient, les esprits constituant la foule ainsi maîtrisée. Gustave Le Bon, cite deux phases essentielles du rouage de ce mécanisme des foules :

Les facteurs qui déterminent ces opinions et ces croyances [celles qui constituent la mentalité particulière des foules] sont de deux ordres : facteurs lointains et facteurs immédiats.

Les facteurs lointains rendent les foules capables d’adopter certaines convictions et inaptes à se laisser pénétrer par d’autres. [...]

Les facteurs immédiats sont ceux qui, superposés à ce long travail, sans lequel ils ne pourraient agir, provoquent la persuasion active chez les foules, c’est-à-dire font prendre forme à l’idée et la déchaîne avec toutes ses conséquences.¹

Nous avons donc, pour point de départ deux faits importants qui vont nous intéresser dans la construction du raisonnement qui va suivre et qui concerne le communautarisme sexuel : d’abord, l’effet de foule, c’est-à-dire de regroupement individuel au service

¹ Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, PUF, 1963, Paris, p. 45.

d'une communauté définie sous une même volonté, anéantit l'opinion personnelle de chaque individu afin de mieux servir l'intérêt collectif ; mais ensuite, le second point est celui qui concerne le mécanisme d'aliénation des intérêts personnels pour le collectif. Il y a effectivement une corrélation entre la volonté d'appartenance à une foule – entendre une communauté – et le mode de pensée qui d'abord, se déconstruit individuellement parlant et se reconstruit collectivement ensuite. Freud, dans son analyse met plus volontiers en avant les conséquences violentes d'un tel rassemblement d'individus ainsi dépourvus de leur singularité respective :

Dans la foule, pense Le Bon, les acquisitions individuelles disparaissent s'effacent et par là disparaît leur particularité. [...] L'individu en foule acquiert par le seul fait du nombre, un sentiment de puissance invincible lui permettant de céder à des instincts, que, seul, il eût forcément réfrénés. [...] Tel est à peu près l'état de l'individu faisant partie d'une foule. Il n'est plus conscient de ses actes. Chez lui, comme chez l'hypnotisé, tandis que certaines facultés sont détruites, d'autres peuvent être amenées à un état d'exaltation extrême.¹

Ce que Freud nous révèle ici est déterminant. Cette dernière affirmation soulève les notions d'anéantissement de certains modes de raisonnements individuels habituels et d'invincibilité qui vont maintenant nous servir parce qu'elles répondent au pourquoi du rassemblement social, du communautarisme quel qu'il soit. De là, nous pouvons aller jusqu'à dire que le communautarisme sexuel a une particularité que nous ne devons pas perdre de vue pour autant : il mêle le domaine privé au regard public. Ici, l'expression de l'intérêt collectif qui prend le pas sur l'intérêt individuel est exacerbée à l'extrême et c'est ce qui nous interpelle. Comment, un fait aussi privé et individuel que celui du comportement sexuel peut-il être dominé par cette volonté d'appartenance si intense qu'elle superpose représentation individuelle et exhibition collective ?

Nous avons été surpris de découvrir, à travers les réactions et les discours de nos interrogés, que le communautarisme n'avait pas une place particulièrement considérée. Il semble que prime avant tout la reconnaissance individuelle de sa sexualité plutôt que la reconnaissance sociale de cette sexualité. Nous avons posé la question de l'importance du regard social des institutions sur les questions de sexualités – nous développerons cette dimension de notre étude dans le chapitre qui suit – et nous avons constaté que

¹ S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », in, *Essais de psychanalyse*, op.cit., pp. 144 et 146.

l'ensemble des personnes rencontrées restent mitigées quant à l'importance de donner une place aux institutions dans le domaine sexuel. Mais paradoxalement, elles ont toutes mis en avant l'importance primordiale de l'existence d'un communautarisme sexuel, surtout dans le cas des « minorités sexuelles », notamment homosexuelles et de sa représentation publique. Autrement dit, nos entretiens révèlent que l'opinion générale semble partagée entre la volonté de recentrer leur sexualité dans le domaine privé tout en revendiquant un désir d'exhibition au service de la lutte contre les discriminations et les stigmatisations qui existent à l'encontre de certaines pratiques. Une fois de plus, nous sommes confrontés à une superposition ambiguë de deux notions, privé/public que nous pouvons traduire comme une alliance étroite entre identité intime, individuelle et l'identité collective et sociale, comme si la sexualité était le point de soudure de cette alliance entre deux mécanismes qui *a priori*, et de la volonté de tous pourtant, ne peuvent ou ne doivent pas se côtoyer. Pour revenir sur notre point de départ qui est celui de l'étude de Gustave Le Bon, il semble qu'un mécanisme sous-jacent s'exerce dans le domaine de la sexualité, mécanisme de « foule » qui va bousculer ce qui ne concerne les sujets qu'individuellement jusqu'à le rendre collectif. La sexualité ne devient alors plus une question individuelle, mais bien collective et ce que nous pensions relever du privé bascule dans le public. C'est ici que notre hypothèse selon laquelle l'identité sexuelle induirait une fusion entre privé et public prend tout son sens. Loin d'être paradoxale, Freud et Le Bon nous expliquent comment et pourquoi, l'alliance communautaire donne une puissance idéologique qui, aujourd'hui, apparemment, est nécessaire aux individus de la société en ce qui concerne leur choix sexuel. Un fait est certain : aujourd'hui, l'identité d'un membre de la société inclut pleinement l'identité sexuelle. Il semble que toutes les personnes que nous avons interrogées, se rejoignent sur ce point précis. Nous ne pouvons pas arborer une identité intégrale, sans avoir découvert et fait découvrir, son identité sexuelle :

Me définir sexuellement parlant, cela va de soi, c'est comme de dire que je suis brune et d'origine portugaise. C'est une partie de mon identité.

Julia illustre parfaitement ce que nous venons de démontrer. Avec simplicité, elle met en avant l'aspect représentatif autant que désignatif de notre comportement sexuel qui devient alors l'élément de base de la construction de notre identité sexuelle.

Les trois exemples qui vont suivre nous prouvent que l'identité sexuelle ainsi socialement « parlante » est une représentation où la notion d'appartenance a une place bien particulière et privilégiée:

L'identité sexuelle permet de se sentir appartenir à un groupe qui partage la même sexualité. [...] La pratique sexuelle, c'est le lien qui réunit les gens d'un même groupe sexuel.

Bastien, 35 ans, ajoute ensuite ceci :

Un groupe sexuel demande à ses « adhérents » de répondre aux mêmes codes sexuels. L'identité sexuelle n'est pas seulement une définition de nos actions sexuelles, mais aussi, je pense, d'un ensemble de choses annexes qui sont identiques à tous ceux que se veulent réunis dans un même groupe.

Bastien est alors rejoint par Gérard, 51 ans qui, lui aussi offre à la notion d'identité sexuelle une dimension sociale qui n'a plus forcément uniquement à voir avec les comportements sexuels qui relèvent du privé :

L'identité sexuelle, c'est lorsqu'on se dit hétéro, homo ou bi, mais le fait de le « dire », c'est surtout une façon de se situer dans la société.

Ce que nous affirment Bastien et Gérard est essentiel. Nous pouvons retenir deux faits importants : l'identité, d'abord quelle qu'en soit sa nature, est avant tout une représentation sociale, une façon, de renvoyer une image de soi au sein d'une collectivité dont nous ferions partie intégrante induite par notre participation à rendre les règles et codes de cette collectivité visibles et lisibles ; et aussi, l'identité sexuelle est une façon de répondre au mécanisme identitaire que nous venons de citer, tout en imposant une juxtaposition entre ce qui est intime et individuel, la sexualité, et ce qui est public et collectif, la représentation et la défense d'une idéologie massive et communautaire. Ces exemples induisent, tous ensemble, le besoin de se regrouper de façon sociétale, même au sujet d'un fait qui nous concerne individuellement. Ce regroupement n'est certainement pas anodin et sert probablement à défendre un territoire précisément défini. Il s'agit de se servir du phénomène qui touche les « foules » décrit par Freud et Le Bon pour défendre une liberté pourtant individuelle. Finalement, il est nécessaire de se convaincre de

l'appartenance à une collectivité pour avoir une place de poids dans l'ensemble de la société et ainsi, peut-être tenter de lutter contre des possibles attaques, autrement dit, des stigmatisations. Cette hypothèse est confirmée par notre troisième exemple, celui de Myriam, 22 ans :

L'identité sexuelle est une représentation. C'est rassurant de s'inclure dans une communauté où les stigmatisations sont « gommées », une sorte de norme qui contre le hors-norme. En s'incluant dans ce genre de groupe, on est protégé des stigmatisations. C'est surtout vrai dans les communautés gays. Comme enfermés dans une bulle, on peut enfin respirer, à l'abri des doigts qui pointent votre côté « hors-norme ».

Si nous repensons à Freud qui nous parle d'individu qui acquiert « par le seul fait du nombre, un sentiment de puissance invincible. », l'union ferait-elle la force ? Il semblerait que oui, si nous nous en tenons à la fois aux théories de collectivité de Freud et Le Bon, aux définitions de l'identité sexuelle que nous avons travaillées plus tôt et aux fruits de nos entretiens.

Le regard des autres

Nous avons, par contre, des avis plus mitigés quant à l'importance du regard de la société sur nos choix sexuels et notre choix de nous représenter via notre identité sexuelle.

Pour Nicolas, 39 ans, le regard que nous portons sur nous-mêmes, c'est-à-dire, le sentiment de marginalité, de souffrance ou de peur ainsi que le regard de l'entourage proche ont plus d'importance que celui de la société :

Un ami dont les parents ont mal pris l'homosexualité s'est retrouvé en dépression et est aujourd'hui dans une situation pas évidente alors qu'il vient de se marier avec son compagnon. Le cas illustre bien la chose : la société considère bien son couple, sa famille ne veut plus le voir et ce qui ressort c'est qu'il souffre malgré l'évolution des mentalités sociales. Un couple hétérosexuel peut souffrir si les proches ne sont pas en accord avec leur relation alors que la société trouvera ce couple tout à fait banal et acceptable. [...] Je crois que quelqu'un qui n'est pas soutenu par sa famille et ses amis est perdu, même si la société se fiche de ce qu'il fait au lit. A l'inverse, si ses pratiques sont mal acceptées socialement, mais bien acceptées par ses proches, il a fait plus de la moitié du chemin.

Le regard de l'autre n'a, ici, d'intérêt qu'à la condition de faire partie de l'environnement proche, mais cette affirmation soulève la question de la limite de ce qui est intime, une fois de plus, et ce qui s'ouvre à la société dans un sens plus large et donc, public. C'est d'ailleurs aussi la question que pose Camille, 30 ans, qui considère tout regard sociétal comme une menace de stigmatisation. Pour elle, le regard de la société sur son intimité semble représenter une menace sur sa liberté. L'ambiguïté est ici poussée à son paroxysme : famille et société au sens large sont toutes les deux sources de jugement néfaste quant à la notion de liberté sexuelle, ce qui engendre un basculement de la théorie d'identité sexuelle vers l'artifice, voire l'instrumentalisation institutionnelle – serait-ce le fruit de la maîtrise exercée par les institutions sociales sur les foules, pour faire allusion à Gustave Le Bon ? – qui mènerait à une aliénation de ce que nous cherchons à revendiquer comme hors des normes/non-normes :

L'idée de parler « d'identité sexuelle » me gêne. Le regard de ceux qui l'apprennent (même si on est hétéro et donc bien « normé »), induit tout de suite un jugement qui me dérange vraiment. Finalement ce qu'on fait avec nos partenaires ne regarde personne d'autre que nos partenaires. Le militantisme qu'exercent les communautés de minorités sexuelles est important parce que finalement, il utilise l'arme de ses détracteurs, c'est-à-dire le jeu d'identification sexuelle pour se protéger de leur regard suspicieux.

Camille soulève la question d'appartenance, de communautarisme, mais surtout de militantisme et c'est ce militantisme qui nous amène à nous pencher sur ce que les entretiens ont révélé à ce sujet.

Bien sûr, c'est essentiellement sur le militantisme de Bi'cause que nous avons insisté dans notre grille d'entretien. Deux points sont à mettre en relief : l'écrasante majorité des personnes que nous avons interrogées ne connaissent pas cette association. Les rares personnes qui la connaissent, que ce soit directement ou de loin, ne sont pas majoritairement bisexuelles. Ceci dit, ce n'est pas forcément un échec pour l'association puisque son but, n'est pas seulement de rassembler les bisexuels qui en ressentent le besoin, mais aussi, et peut-être même surtout, de représenter et de rendre visible une sexualité difficilement observable. C'est donc plutôt une réussite que les personnes qui la connaissent ne fassent pas partie de la communauté militante (sexuellement parlant), ni de la communauté bisexuelle. En cela, l'association atteint un

de ses objectifs qui consiste à faire entendre que la bisexualité existe et pas seulement parce que certaines personnes se disent bisexuelles, pas seulement non plus parce que la pratique bisexuelle est commune, mais aussi parce qu'elle a, au même titre que l'homosexualité, son militantisme, ses droits à défendre, et donc, sa place en tant qu'opposition à l'hétérosexisme social. Nous faisons ici allusion à notre travail concernant la marginalité de la bisexualité qui se trouve en position ambiguë par rapport à l'homosexualité qui, elle-même, représente le négatif de l'hétérosexualité et qui, en cela a une place importante dans la société que la bisexualité n'a pas et cherche à avoir.

Mais pour beaucoup, le militantisme sexuel est important, doit continuer à s'imposer dans une société qui n'est pas encore tout à fait garante de liberté sexuelle (de l'avis général de tous les interrogés), mais doit aussi répondre à certaines règles. Pour ne citer que quelques exemples, certains ont insisté sur le fait de séparer militantisme et intérêt personnel :

Militer au sein d'une communauté sexuelle, est-ce s'enfermer dans un ghetto ? Au contraire, est-ce donner du poids à cette cause ? Pourquoi ?

Oui et c'est pourtant nécessaire pour défendre une minorité... L'idéal serait que les militants n'appartiennent pas à cette communauté (ou pas tous).

Nous sommes ici devant un cas intéressant – mais pas isolé, dans nos entretiens – puisqu'il s'oppose à « l'opinion populaire », pour reprendre les termes freudiens¹, qui affirme que « l'union fait la force ». Aussi, penser que les militants doivent être désintéressés vis-à-vis de l'objet de leur militantisme est étonnant, mais va bel et bien dans le sens de la psychologie des foules de Gustave Le Bon, puisqu'ainsi épuré de toutes motivations particulières, l'esprit individuel devient objet social au service du collectif. Ainsi, les communautés sexuelles seraient efficaces parce qu'elles seraient représentées par des membres désintéressés, peu concernés et donc, animés par un « sentiment de puissance invincible »² au service du bien collectif.

Nous reviendrons sur cette notion de militantisme dans le domaine de la sexualité dans la troisième partie de cette thèse. Il est important, dans notre travail de terrain, de faire part des éléments essentiels quant à la question de l'identité qui, nous le voyons, garde une place complexe dans le débat qui oppose liberté et restriction socio-sexuelles. Même si

¹ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, op.cit., p. 45.

² S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », in, *Essais de psychanalyse*, op.cit., p. 144.

nous avons vu que les questions qui tournent autour du regard sont essentielles et restent difficiles à décrypter, nous avons aussi saisi l'ambiguïté du lien qui unit les membres de la société aux institutions en place et quelle place prend la sexualité dans ce rapport. Notons d'ailleurs que les termes utilisés par les personnes interrogées sont toujours « se dire », « dire » peut-être à entendre comme les termes « voir » ou « se montrer » ce qui démontre une confusion, consciente ou non, entre la définition de notre identité sexuelle et la représentation de ce que nous pensons être privé, notre activité sexuelle.

2.2 Procréation et parentalité

Un terrain sous surveillance

Comment devons-nous aborder la question des institutions et de leurs regards et actions sur notre sexualité dans nos entretiens ? C'est la première question que nous nous sommes posée avant de travailler sur la structure de notre grille d'entretien. Les institutions ont pourtant une place d'honneur dans l'ensemble de notre thèse, dans leur rapport à la sexualité et à tous les aspects qui s'y rapportent. Pour autant, nous avons rencontré une difficulté face à l'introduction de ces notions dans les questions que nous allions poser aux personnes que nous interrogeons parce que nous devons être habiles pour ne pas influencer les personnes qui souhaitaient répondre de la façon la plus personnelle.

Nous avons d'abord tenté d'élaborer une grille d'entretien catégorisée clairement par des grands thèmes, eux-mêmes délimités par des titres. Mais cette idée s'est rapidement vue abandonnée de crainte que les personnes que nous interrogeons soient particulièrement influencées et suivent inconsciemment notre ligne de lecture et de réflexion, ce que nous ne voulions pas. Ainsi, nous avons fini par nous en tenir à une grille d'entretien qui paraissait désordonnée de prime abord afin de faciliter la réaction spontanée des personnes interrogées. Nous avons donc, par là, distillé des questions en rapport avec les institutions sans que celles-ci se retrouvent enchaînées entre elles. C'est seulement maintenant, en travaillant sur l'exploitation des réponses obtenues, que nous pouvons les rassembler en plusieurs catégories d'après le grand thème suivant : les institutions et leur lien avec la sexualité, comme le titre de ce chapitre l'indique. Ces sous-catégories concernent respectivement quatre sous-catégories.

D'abord, nous abordons la question qui concerne les regards sociétaux sur nos actions sexuelles. En d'autres termes, nous avons tenté de savoir quel est l'avis de la population à

propos du fait que certaines actions sexuelles puissent ou non regarder la société dans son sens général, c'est-à-dire, les autres, les institutions et les débats publics.

Ensuite, nous renforçons cette première démarche en ne nous limitant plus à la question du regard de la société, mais en cherchant également à savoir si celle-ci a, selon les personnes qui nous répondent, un rôle dans nos choix, comportement et opinions sexuels. Ces deux premières catégories récoltent donc certains éléments de réponses qui ne concernent que la société, de par son droit de regard et son rôle.

Les deux catégories suivantes sont plus intéressantes dans le sens où elles demandaient aux personnes interrogées de mêler leur avis intime, individuel, à des problèmes qui sont déjà de l'ordre du public, de la société, comme, par exemple, la question de l'homoparentalité ou de la procréation médicalement assistée. Il s'agit ainsi, de faire de nouveau intervenir l'avis personnel des personnes rencontrées sans que celles-ci se rendent compte de notre démarche qui cherchait, dans un premier temps, à les éloigner de leur opinion individuelle quant aux questions sociales, institutionnelles, publiques. C'est de cette façon que nous pouvons maintenant citer la troisième catégorie de notre grille d'entretien qui incarne un retour à une réflexion plus intime en soulevant des questions en lien avec la nature, l'instinct de procréation et du choix sexuel. A ce stade, nous constatons que beaucoup de personnes interrogées se retrouvaient face à certains paradoxes entre ce qu'elles affirmaient lorsque nous tentions de rendre leur réflexion plus générale (lorsqu'ils répondaient aux questions correspondant aux deux premières catégories) et ce qu'ils nous livraient lorsque nous leur demandions de faire intervenir une réflexion plus intime et personnelle lorsqu'ils répondaient aux questions correspondant à cette catégorie.

Enfin, la quatrième et dernière catégorie de questions est légitimée par le besoin que nous avons de confronter les opinions personnelles de chacun à des théories générales qu'ils avaient eux-mêmes citées plus tôt. Nous avons alors espéré nous trouver devant des données qui nous permettraient de comprendre qu'il y avait bien des ponts entre ce que la société dégage et ce qui nourrit les opinions personnelles de chaque individu. En d'autres termes, cette dernière étape était nécessaire pour regrouper ce que nous avons volontairement séparé dans un premier temps : l'opinion collective et l'opinion personnelle, soit, ce qui relève du public et ce qui relève du privé.

Ainsi présentée de façon quelque peu désordonnée, du moins anodine, la structure cachée de notre grille était en réalité d'une rigueur qui nous a permis de mieux saisir notre

champ d'investigation, de mieux comprendre ce que nous visions sur le terrain de notre recherche.

Ce qui est ressorti de ces entretiens en ce qui concerne le domaine institutionnel est encore plus étonnant que ce que nous avions escompté. Effectivement, nous pouvons constater que les personnes interrogées entretiennent un lien étroit avec ce que dictent les institutions et leurs choix sexuels. D'abord, nous pouvons constater que la majorité des personnes rencontrées jugent leur sexualité hors d'atteinte des institutions. La toute première question que nous posons est la suivante :

Pensez-vous que vos pratiques sexuelles et celles des autres, regarde le reste de la société ?

Les réponses sont toutes catégoriques et vont dans le même sens : la sexualité de chacun ne regarde en rien le reste de la société. Seules quelques nuances différencient les entretiens entre eux, mais la réponse reste toujours négative, ce qui induit une volonté de protéger ce qui, selon l'opinion générale, est du domaine privé et n'a donc pas sa place dans l'espace public. Pourtant, les réponses données aux questions suivantes démontrent ensuite la présence d'un paradoxe notoire. Voici les questions posées qui sont en rapport avec le regard de la société sur nos agissements sexuels :

- Parler de sexualité aujourd'hui en France, permet-il, selon vous, de faire évoluer les mentalités en ce qui concerne les différentes pratiques et identités sexuelles qui existent?

Pourquoi ?

- Trouvez-vous qu'il y a encore des tabous et des stigmatisations dans la société française vis-à-vis de certaines pratiques sexuelles ? Si oui, lesquels et selon vous pourquoi il n'y a pas encore d'évolution ?

- Pensez-vous qu'il est plus facile pour une femme ou pour un homme d'assumer ses choix sexuels quels qu'ils soient ? Pourquoi ?

- De façon générale, les débats sexuels vous dérangent-ils ? Pourquoi ? Pensez-vous que vos choix sexuels sont influencés par votre culture ou plutôt libres ?

- Que pensez-vous du fait que ce questionnaire serve une thèse de Doctorat qui traite de la sexualité et plus précisément de la bisexualité ?

A travers ces cinq questions – qui ne se suivent pas dans notre grille d'entretiens – nous abordons ce qui nous intéresse dans un premier temps, c'est-à-dire, le regard des institutions et plus globalement, la vision générale de la société et de ce qui la regarde dans nos affaires d'ordre sexuel. Les deux premières questions citées ci-dessus soulèvent

la notion du discours public sur la sexualité. La majorité des réponses a indiscutablement confirmé que les débats étaient la clé de l'évolution des opinions sur la sexualité, ce qui ne va pourtant pas de pair avec les réponses à la première question qui, toutes affirmaient que les pratiques sexuelles ne regardent pas le reste de la société. Ce paradoxe s'explique pourtant facilement : il y a une différence notable entre ce que les personnes appellent pratiques sexuelles intimes et débat général sur la sexualité qui ne prend pas en compte les cas particuliers. Il y a donc un écart conceptuel entre la sexualité collective et la sexualité intime. De même, lorsque nous posons la question des débats sexuels et de la gêne que ceux-ci peuvent procurer, les réponses sont souvent favorables à la discussion sous la condition qu'il n'y ait pas de voyeurisme stérile, ce qui, encore, va dans le sens de ce que nous venons d'affirmer.

Aussi, le fait que cet entretien serve une thèse de Doctorat est très bien accepté et même encouragé afin de lever les tabous injustifiés et de donner, selon les termes de beaucoup, « une vision objective et scientifique sur une question (la sexualité) qui demande une réflexion socioculturelle ».

Nous avons choisi d'inclure ici la question qui concerne la différence des sexes dans l'acceptation sociale de l'identité sexuelle. Si cette interrogation est plutôt en rapport avec la bisexualité, nous avons choisi, finalement, de l'inclure dans la catégorie qui concerne le regard social, puisqu'il paraît certain que c'est sous un aspect culturel et donc purement social que cette question se pose. Beaucoup des interrogés ont pensé que la facilité nous poussait à dire que les femmes avaient une place plus délicate à ce sujet pour finalement se situer à égalité avec les hommes par rapport aux possibles stigmatisations socio-sexuelles existantes.

Ensuite, nous sommes face aux questions qui concernent la seconde catégorie thématique de notre grille d'entretiens, celles qui posent le problème du rôle de la société après avoir posé la question du regard de la société. Cette catégorie est déterminante pour répondre à la problématique de notre thèse (lien entre sexualité et institutions sociales, liberté sexuelle et pressions sociales). Les questions concernées sont les suivantes :

- Le rôle des institutions sociales (débat politiques, religieux, médias, avancées et prise de position médicales, justice, opinion publique générale, etc...) est-il, d'après vous, la source de certains préjugés ? Au contraire, ce rôle est-il source d'épanouissement de notre sexualité ? Pourquoi ?

- Est-il aujourd'hui aussi facile d'être homosexuel qu'hétérosexuel ? Sinon, que manque-t-il encore à la société pour que l'égalité des sexualités soit parfaite ?

- Militer au sein d'une communauté sexuelle, est-ce s'enfermer dans un ghetto ? Au contraire, est-ce donner du poids à cette cause ? Pourquoi ?

Pensez-vous que le moyen utilisé (adoption, PMA, conception naturelle, GPA, etc...) pour être parents regarde les autres, que ce soit dans le cas de l'hétérosexualité, de l'homosexualité ou de la bisexualité ? Pourquoi ?

- Avez-vous eu le sentiment d'être influencé par votre « identité sexuelle » en répondant à ce questionnaire ? Pourquoi ?

Nous analyserons plus précisément les résultats au cours de ce chapitre et nous nous contentons, pour le moment, de montrer qu'il y a bien un paradoxe – qui s'explique facilement toutefois – entre ce qu'attendent les personnes rencontrées de la société et de ses institutions et leur volonté de rester libres et discrets sur leur vie privée. Les deux premières questions ont révélé une similitude qui existe entre ce que la population pense de la légitimité du regard sociétal sur la sexualité et de la légitimité du rôle sociétal sur la sexualité : à chaque fois, c'est la communication qui a une place importante et qui est montrée comme une source de libération des mœurs sexuelles. Ainsi, parler de sexualité dans la société favorise l'émancipation puisque cette parole permet de cultiver l'ouverture des esprits et de donner une voix à ceux qui, dans une autre société seraient condamnés au silence. C'est en tout cas l'argument qu'utilisent beaucoup de nos interrogés pour expliquer l'importance de la parole publique comme rôle social pour aider la sexualité française à s'épanouir et contrer les stigmatisations jugées illégitimes (dans le cas des minorités sexuelles, soulevé dans la seconde question citée.).

Au contraire, les deux questions suivantes, celle qui concerne le militantisme sexuel d'abord, et celle qui concerne les techniques médicales de procréation médicalement assistée ou d'adoption ensuite, dévoilent une certaine réserve de la part de l'opinion générale quant au rôle institutionnel. Effectivement, il semble que la majorité des personnes rencontrées ne soient pas d'avis d'ouvrir le débat au point de rendre public la question sur les techniques utilisées pour rendre un couple parents (nous reviendrons sur ce point plus tard dans ce même chapitre).

De même, le militantisme semble laisser sceptique quant à son efficacité. Beaucoup, souvent des homosexuels et des bisexuels, pensent que trop de militants basculent dans le dogmatisme contraire à leur principe de base qui est la tolérance, en devenant hétérophobes (ou homophobes et biphobes selon le groupe militant). Cette remarque est revenue tellement souvent que nous nous devons de le souligner. Alors, faire entendre, faire voir et faire parler la sexualité semble avoir des limites et le militantisme associatif

n'apparaît pas être le meilleur moyen de libérer la sexualité dans la mentalité des Français.

Enfin, nous avons décidé de classer la dernière question, celle qui renvoie à l'identité sexuelle des interrogés et à son rôle dans les réponses apportées dans cette catégorie parce qu'elle induit une influence sociale et non pas vraiment personnelle. Cette question sous-entend en réalité que nous sommes guidés par notre position sociale pour nous situer au sein même de notre opinion personnelle sans, peut-être, en avoir pleinement conscience. Communément, les sujets répondent que oui, ils sont influencés par leur identité sexuelle et avancent l'argument selon lequel leur histoire personnelle formate leur opinion. Pourtant, après le travail que nous avons fait sur la notion d'identité sexuelle, nous pouvons affirmer que l'histoire intime a finalement peu de place et que seule subsiste notre position et notre « rôle » social. C'est bien, encore une fois, une sorte d'inconscience collective qui prend le dessus sur une quelconque forme de liberté individuelle dans notre raisonnement sexuel. Ici aussi, Gustave Le Bon ancre notre réflexion et l'hypothèse que nous avons posée plus tôt.

La troisième catégorie de questions pousse à un raisonnement qui s'éloigne de l'aspect social de la sexualité pour un retour sur la dimension personnelle de la sexualité :

- *Certains pensent que l'hétérosexualité est la seule pratique sexuelle innée. Est-ce votre avis ? Pourquoi ?*
- *Certaines théories psychanalytiques avancent que la bisexualité est la seule sexualité originelle chez l'homme. Qu'en pensez-vous ?*
- *D'après vous, pourquoi, certains se tournent vers le sexe opposé et d'autres vers le même sexe ?*
- *La procréation a-t-elle selon vous à voir avec le désir sexuel que nous pouvons ressentir pour une personne ?*
- *Etes-vous concerné par la bisexualité ? Si oui, comment vivez-vous cette expérience ? Sinon, excluez-vous totalement cette possibilité ? Pourquoi ?*

A travers ces questions, nous avons cherché à savoir ce que pensaient les personnes que nous avons rencontrées en tentant de les éloigner le plus possible des questions sociales et institutionnelles. Ici, nous voulions mettre en avant les notions de nature, de procréation et de désir. Il s'agissait de faire parler ces personnes d'elles, de leurs sentiments et de leur expérience sans influencer leurs réponses. Il semble que nous ayons réussi notre pari et que beaucoup de personnes se soient senties en confiance. Les deux premières

questions relient les notions de nature et de sexualité. Il s'agit de chercher à comprendre quelle est l'opinion générale concernant notre sexualité innée. Il semble que les avis soient mitigés et une fois de plus influencés par l'identité sexuelle. Les homosexuels et les hétérosexuels « stricts » ne sont pas en accord avec les deux affirmations selon lesquelles la sexualité la plus naturelle est soit l'hétérosexualité (affirmation réfutée par beaucoup d'homosexuels « stricts »), soit la bisexualité (hypothèse rejetée par beaucoup d'hétérosexuels et d'homosexuels). Il semble évident que leur expérience empirique répond à leur place, mais plus encore qu'ils répondent logiquement aux codes de leur identité sexuelle, c'est-à-dire du groupe de la communauté sexuelle à laquelle ils se rattachent et s'identifient. Les bisexuels, les hétérosexuels et homosexuels « ouverts » ainsi que les « sans-étiquette sexuelle », sont eux, plus aptes à apprécier la proposition psychanalytique selon laquelle la bisexualité serait innée. C'est encore une preuve que l'expérience personnelle, le privé, se mêlent étroitement à la condition sociale, publique, soit l'identité sexuelle.

Cette troisième catégorie avait donc pour intérêt de mettre en lumière le côté personnel et intime de l'entretien sans se soucier de l'influence sociétale de nos opinions. Pourtant, nous ne pouvons nier qu'il y a bien une défaillance dans ce mécanisme que nous avons, dans un premier temps cru pouvoir être vrai. Est-il possible de considérer les questions qui relèvent de la sexualité de façon purement personnelle, intime sans être sous le joug d'une quelconque influence sociale, que celle-ci soit consentie ou non ? Il semble que non puisque nous avons remarqué que les personnes que nous avons interrogées parlaient en justifiant leurs réponses par leur identité sexuelle alors même que nous avons prouvé que la base de l'identité sexuelle se jouait sur l'ambiguïté d'une union entre collectivité, représentation, positionnement social et pratique sexuelle intime et privée.

C'est en cela que nous parlons de domaine privé sous surveillance. Les sujets rencontrés revendiquent une volonté de jouir d'un espace qu'ils veulent privé, mais nous démontrent aussi qu'il n'est privé que dans la mesure où nous n'avons pas besoin d'avoir recours aux avantages que peut apporter la société dans le domaine sexuel. Le paradoxe s'explique, mais n'est pas pour autant gommé. Nous sommes bien face à une situation déroutante qui mêle liberté et maîtrise institutionnelle.

La quatrième et dernière catégorie a une place de choix et nous devons nous attarder particulièrement sur elle parce qu'elle va mettre en relief ce que nous venons d'avancer.

Tolérance et consentement

La quatrième et dernière catégorie de questions de notre grille d'entretiens est chargée de réunir le social et l'intime que nous avons, dans les trois autres catégories, volontairement séparées :

- Enfin, avec votre expérience personnelle, vos projets et votre histoire propre, qu'espérez-vous de mieux pour l'avenir des débats sur la sexualité en France ?

- De quelle société idéale rêveriez-vous pour que la sexualité soit la plus libérée possible ?

Ces deux questions terminent nos entretiens. Elles sont une sorte de bilan de notre entrevue et il nous semblait judicieux de finir nos rencontres sur cette fusion entre le privé et le public. Là encore, les réponses à la première question citée mettent en avant l'importance de l'évolution des débats sur la sexualité et sur les différentes sexualités, débats qui semblent alors la condition sine qua non de la libération des pratiques sexuelles et du développement de la tolérance vis-à-vis des minorités sexuelles.

La seconde question a soulevé des réactions intéressantes qui, toujours mettaient en avant la notion de tolérance : plus de tolérance de la part des parents pour que les prochaines générations soient plus ouvertes et fassent preuve davantage de compréhension tout en jouissant de plus de liberté sexuelle ; plus de tolérance dans les débats sexuels et dans la représentation des minorités sexuelles afin que celles-ci perdent cette place stigmatisée qu'elles occupent actuellement, et enfin, plus de souplesse de la part des institutions afin de donner accès aux non-hétérosexuels aux mêmes droits que ceux dont jouissent les hétérosexuels.

Nous devons nous attarder un instant sur cette notion de tolérance qui a eu une place d'honneur dans le discours des personnes qui répondaient à nos questions. D'après la définition précise du terme, nous sommes devant un nouveau paradoxe :

Du latin *tolerantia* : constance à supporter.

Acceptation par une autorité de certaines conduites non conformes aux mœurs (voire aux lois) parce qu'elle exprime une répression impossible, hasardeuse, voire même néfaste.

[...] Le mot tolérance a souvent un sens laudatif mais atteste aussi un certain désespoir de la vérité.¹

¹ *Dictionnaire de philosophie*, deuxième édition, sous la direction de Jacqueline Russ, Armand Colin/HER, Paris, 1995, 2000, p. 299.

Cette définition induit un fait essentiel : peut être toléré ce qui n'est pas acceptable, mais ne peut, d'un point de vue objectif, être réellement rejeté et condamné. Cette remarque atteste bien la présence d'une opinion, qui, en réalité, loin de l'ouverture d'esprit, ancre la notion néfaste et inacceptable des comportements sexuels hors-normes. Sous un discours d'ouverture et de générosité se cache une idéologie répressive dictée par les institutions puisque ce sont elles qui diffusent le plus généralement ce terme qui se veut positif d'un point de vue discursif alors même qu'il dénote un désappointement déguisé qui manque d'argument pour condamner et interdire. Le hors-norme sexuel est donc bien « supporté » et non pas pleinement admis. Il nous semblait important de nous pencher sur le sens précis de ce terme qui est innocemment utilisé par les personnes rencontrées alors qu'il dénote une certaine idéologie institutionnelle qui aliènerait l'opinion générale en tronquant la définition exacte des propos qui usent du mot « tolérance ». C'est donc par défaut, faute de preuve légitimant une répression sociale et juridique à l'encontre des sexualités hors de la norme, que nous les « tolérons ». Nous voyons bien que la tolérance n'est pas un terme qui prouve que les minorités sexuelles ont une place de choix dans la société et qu'elles n'ont alors pas terminé leur lutte communautaire pour trouver cette « vérité », pour l'instant « désespérée » qui leur rendra leur légitimité socialement parlant.

Michela Marzano, philosophe, a travaillé sur la notion d'interdiction qui va maintenant nous intéresser pour articuler les trois points nécessaires à la compréhension du lien entre société et liberté sexuelle : tolérance, consentement et tabous sexuels puisque c'est bien ces trois notions qui ancrent le discours de beaucoup des personnes interrogées :

Le concept d'interdit renvoie directement à celui de « limite ». [...] Ce qui est interdit, c'est de dépasser les limites, de passer de l'autre côté, de franchir une borne, d'enfreindre une loi. [...] Agir « librement », ce qui est censé être le propre de chaque individu en tant qu'agent moral, ne signifie pas pouvoir « tout » faire et « tout » réaliser. ¹

Il y aurait donc des limites à ne pas franchir, ce qui implique qu'il y a des limites aussi dans le domaine sexuel. Si nous ne faisons que « tolérer » les comportements sexuels qui sortent de la norme admise, nous controns les comportements sexuels qui dépassent les

¹ Michela Marzano, *La pornographie ou l'épuisement du désir*, Buchet/Chastel, Meta-Editions, 2003, pp. 86 et 87.

fameuses « limites » dont parle Michela Marzano, celles qui tracent les frontières du tabou social via les comportements sexuels. De quelles limites s'agit-il ?

D'une part, chacun a l'obligation éthique de ne pas porter atteinte à autrui, la liberté de l'un s'arrêtant là où commence celle des autres. Autrui est toujours une limite à nos actions et à nos choix. Il est ce qu'on ne doit ni détruire, ni « annuler ». ¹

Nous en venons à la notion de consentement. Ce qui reste sexuellement tabou dans la société, d'après nos entretiens est, d'une voix commune, le non-consentement de l'un des partenaires. Sans que nous nous y attendions vraiment, nous avons été frappé de constater que le seul et unique tabou sexuel possible dans notre société, n'est pas le comportement hors-norme de certaines personnes, ni même le fait que certaines pratiques puissent bousculer les fondements conventionnels du couple et du désir, mais ce seul concept qui semble porter en lui tout l'inadmissible sexuel qui existe dans la société : dépasser les limites, justement, du consentement d'autrui.

Beaucoup de nos interrogés ont cité, comme tabou socio-sexuel, le cas de la pédophilie ou celui du viol. Ont-ils négligé le terme tabou au profit de ce qui était purement condamnable ou considèrent-ils réellement que ce qui est tabou est fatalement condamnable ? Car il y a pourtant bien une nuance entre les deux termes, les deux concepts, mais ils semblent avoir fait l'amalgame facilement. Ce qui ressort ici est cette façon de considérer que ce qui n'est pas « tolérable » est l'anéantissement de la liberté d'autrui, pour reprendre les termes de Michela Marzano, au profit de son propre désir sans se soucier du non-consentement de l'autre, de son non-désir, ni de son incapacité à se défendre face à la volonté de celui qui enfreint les règles sociales. Nous pouvons donc comprendre que ce qui fait la différence entre le « tolérable » et le « tabou » dans le domaine sexuel tient à la notion de consentement. Tant que les partenaires sexuels sont tous consentants, il y a tolérance. Si l'un est en position de faiblesse et incarne ainsi un déséquilibre dans le désir, il y a preuve de répression sociale, de quoi condamner et c'est peut-être un manque de clarté éthique et juridique qui se dessine à travers le discours des personnes interrogées qui sous-entendent peut-être que le tabou est celui-ci : ce manque d'encadrement répressif à ce sujet.

Dans tous les cas, puisque nous n'en sommes qu'aux hypothèses pour le moment et reviendrons sur ce que nous venons d'avancer plus tard dans notre thèse, il semble bien

¹ Ibid.

que le simple fait de ne pas se limiter à ce que le déterminisme de notre sexe biologique nous poussait à faire, c'est-à-dire n'avoir de relations sexuelles qu'avec le sexe opposé, n'a rien à voir avec ce qui est socialement tabou et donc condamnable. Nous pouvons alors nous demander si les origines de l'homophobie et de la biphobie sont socialement ancrées ou formatées par le déterminisme biologique.

Du désir sexuel à la parentalité

Lorsque nous avons posé les questions qui s'orientent vers le domaine de la procréation et de la parentalité, nous avons cherché, une fois de plus, à lier ce qui est censé être naturel, biologique, et ce qui relève plus volontiers du culturel et du social, si nous admettons bien que la parentalité expose publiquement le fruit de l'union affective, matérielle, sociale mais aussi sexuelle de deux partenaires formant un couple. Cette question lie aussi les concepts de désir sexuel et de devoir social.

Effectivement, comment ne pas considérer la procréation comme un devoir au même titre que le fruit d'un désir sexuel ? De plus, dans le cas de l'homoparentalité, comment concevoir que la nature ne se lie pas directement à la culture de filiation ? Ces questions sont déterminantes quant à la poursuite de notre travail parce qu'elles induisent une superposition entre le désir sexuel, le désir d'être parents et l'instinct de conservation de l'espèce.

Le philosophe, Arthur Schopenhauer, associe le désir sexuel à l'instinct de reproduction et affirme que la nature offre une sensation bienfaisante en présence d'un partenaire qu'elle juge idéal pour créer un être sain. Il s'agit d'un artifice créé au service de la procréation :

L'instinct sexuel, bien que simplement subjectif, sait très habilement prendre le masque d'une admiration objective et duper ainsi la conscience, car la nature a besoin de ce stratagème pour arriver à ses fins. [...] Que tel enfant déterminé soit procréé, voilà le but véritable, quoi qu'ignoré des intéressés de tout roman d'amour. [...] C'est dans la rencontre de leurs regards pleins de désirs et qui s'attachent l'un à l'autre, que naît le premier germe de l'être nouveau.¹

¹ Arthur Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour*, op.cit., pp. 44, 45 et 47.

Ce que Schopenhauer affirme ici remet en question la légitimité de l'homoparentalité, si ce n'est de l'homosexualité. Comment éprouver de l'amour pour une personne avec qui l'union serait purement stérile ?

Le désir sexuel ne serait alors guidé que par le besoin qu'a l'espèce humaine de trouver un partenaire susceptible de nous permettre une reproduction équilibrée. Si cette théorie est réfutable grâce à plusieurs types d'arguments qui la contrent facilement, elle n'en est pas moins intéressante. D'abord, le désir sexuel qui prend sa source dans le besoin naturel procréateur, tout « avide » et « violent »¹ qu'il se manifeste, n'est pas suffisant pour pousser l'autre à s'attacher jusqu'au sentiment amoureux essentiel dont nous parlaient les personnes que nous avons interrogées. Effectivement, ces dernières mettaient un point d'honneur à différencier le sentiment amoureux du désir sexuel. Il ne suffit pas de connaître la jouissance sexuelle pour fonder son identité sexuelle à partir de cette jouissance. C'est bien ce qui faisait une franche différence entre les personnes qui se disaient hétérosexuelles « ouvertes » et les personnes qui se rattachaient à l'identité bisexuelle, par exemple. Ces hétérosexuels « ouverts » se disent aptes à reconnaître qu'ils ont eu du désir et ressenti du plaisir sexuel avec des personnes du même sexe, mais ne mêlent pas pour autant le désir sexuel, aussi puissant soit-il, au sentiment amoureux. Rappelons le cas de Fanny, que nous avons cité précédemment, qui se qualifie, malgré des aventures sexuelles avec d'autres femmes, comme étant hétérosexuelle puisqu'elle n'est tombée amoureuse que d'hommes et que ses expériences homosexuelles ne se limitent qu'au plaisir libidinal sans sentiment d'amour malgré une affection assumée.

La question la plus importante en ce qui concerne le lien et la procréation était posée de la façon la plus simple et la plus synthétique afin de ne pas influencer les réactions de chaque sujet interrogé, mais était toutefois précédée par une autre question qui elle, interpellait les esprits quant à la possibilité de séparer instinct de reproduction et désir sexuel :

- D'après vous, pourquoi, certains se tournent vers le sexe opposé et d'autres vers le même sexe ?

- La procréation a-t-elle selon vous à voir avec le désir sexuel que nous pouvons ressentir pour une personne ?

¹ Ibid. Termes utilisés par Schopenhauer pour qualifier le désir sexuel.

Dans la majorité des cas, les personnes étaient dans l'incapacité de répondre à la première question. Il est important de noter que peu d'entre elles ont affirmé que l'attirance pour une personne du même sexe serait une forme de déviance incompréhensible, préférant parler d'incertitudes à ce sujet, de manque de savoir scientifique (remarque d'ailleurs étonnante puisque la Science ne dit pas être en mesure d'argumenter à ce sujet) ou de mystère de la nature. Par contre, ils sont certains que si cette attirance existe bien, c'est qu'il y a un intérêt à conceptualiser sur la question de l'homosexualité. Nicolas, homosexuel « strict », est catégorique, la question ne se pose pas de cette façon, mais plutôt dans le sens d'une quête de savoir qui est légitime lorsqu'il y a stigmatisation, stigmatisation que lui, ne ressent pas :

Il me paraît impossible de répondre à cette question ! Peut-être que certains psychanalystes, médecins, ou chercheurs peuvent y répondre, moi, ça ne m'intéresse pas vraiment de savoir le pourquoi du comment, même si plus jeune, je me suis posé la question de « pourquoi moi ? » et finalement, très vite, j'ai eu la chance d'être entouré par ma famille et mes amis et du coup, je n'ai plus cherché à comprendre pourquoi je faisais partie de « ceux qui ne font pas comme les autres ». Je crois qu'on se pose ce genre de problème quand on n'est pas compris par les autres.

Fanny, elle, parle de circonstances particulières, de rencontres qui font que nous nous lançons ou pas dans l'aventure homosexuelle. Elle met aussi en avant l'argument du lâcher-prise personnel, c'est-à-dire du détachement que nous pouvons mettre en place pour nous éloigner des conventions sociales dont l'instinct de procréation serait la base :

Question de rencontre. C'est carrément ça qui fait qu'on peut être attiré par quelqu'un du même sexe ou pas. Après, il y a aussi, comme je viens de dire, une question de capacité à se libérer soi-même de ses peurs et de ses principes.

Il y a donc bien une logique qui rattache nature et désir sexuel, que celui-ci soit homosexuel ou hétérosexuel. Mais y en a-t-il une entre la nature et la procréation ? Ce sont, à ce stade de notre réflexion, les réponses qui concernent la question suivante qui nous interpellent maintenant.

Le désir sexuel a peut-être, comme le pense Schopenhauer, un lien direct avec la procréation. C'est en tout cas la question que nous avons posée directement après celle de la différence entre ceux qui ont du désir pour les personnes du même sexe et celles qui en

ont pour les personnes du sexe opposé, et comme nous l'avons expliqué, cette suite de questions n'est pas anodine. Les résultats sont, une fois de plus, unanimes. Que les réponses soient argumentées ou non – notons que beaucoup de personnes se sont étrangement contentées ici de ne répondre que par non, sans sembler vouloir développer ni argumenter leur avis – nous devons admettre que l'opinion générale n'associe pas l'instinct de procréation à l'instinct sexuel. Pour ceux qui ont développé leur réponse, nous avons des arguments qui, certes, sont solides, mais qui, aussi, dévoilent une faille certaine dans la définition même du désir sexuel. Prenons pour exemple Nicolas, encore, qui marque la différence entre sexualité et procréation dans la notion de temporalité :

D'un point de vue bestial, peut-être. Je pense que notre instinct nous dit de nous tourner vers telle ou telle personne pour faire des enfants, mais ensuite, le désir prend sa source ailleurs. Je crois que l'impulsion vers quelqu'un du sexe opposé a à voir avec la procréation soit les premières secondes de la rencontre seulement, soit au bout d'un long moment. En fait, je crois que c'est soit d'abord hormonal et éphémère, soit complètement raisonnable. En gros, le désir n'a rien à voir avec ça.

Ou encore, nous pouvons citer l'exemple de Vivien dont nous nous sommes déjà servis dans ce chapitre et qui refuse d'associer ces deux impulsions pour la simple raison que cette union conceptuelle aurait pour conséquence de discréditer le désir homosexuel et donc le fondement même de l'union homosexuelle :

Je pense que si on associe procréation et désir sexuel, on est dans l'obligation de dire que les homos sont des pervers. Je ne m'étais jamais posé la question avant et je ne pense sincèrement pas qu'il y a un lien entre les deux. La procréation est la volonté d'avoir un enfant. Le désir sexuel est la volonté de coucher avec quelqu'un qui nous plaît. Rien à voir selon moi.

Ainsi, nous comprenons que la sexualité ne doit pas se voir être associée à une forme bestiale de désir sexuel. Mais est-ce vraiment le cas lorsque nous posons la question de cette façon ? Il semble que non, puisque nous ne posons qu'une question qui est en rapport direct avec la théorie du déterminisme biologique selon laquelle la sexualité sert l'instinct de conservation en réunissant sexuellement deux êtres dont l'union des sexes différents permet la reproduction de l'espèce. Notre question semble avoir été ressentie comme étant une attaque à la liberté sexuelle et au droit de jouissance sexuelle, cette

dernière induisant le droit à l'acte sexuel stérile et dépourvu d'autre but que celui de la jouissance sexuelle.

Mais si nous venons de comprendre comment se positionnaient les personnes interrogées par rapport à leur nature sexuelle, nous devons encore chercher à savoir ce qu'elles pensent de l'homoparentalité et quelles sont les conséquences, selon elles, d'une discordance entre nature et culture.

Trois questions se suivaient à propos de la parentalité, quelle que soit sa nature, et de l'homoparentalité particulièrement, ensuite :

- Que pensez-vous de l'homoparentalité?

- Accepteriez-vous mieux ou moins bien des parents bisexuels que des parents homosexuels ? Pourquoi ?

- Pensez-vous que le moyen utilisé (adoption, PMA, conception naturelle, GPA, etc...) pour être parents regarde les autres, que ce soit dans le cas de l'hétérosexualité, de l'homosexualité ou de la bisexualité ? Pourquoi ?

Les réactions sont, à ce sujet, beaucoup plus diverses. Il y a quatre catégories de personnes : celles qui sont pour l'homoparentalité à la condition de ne pas nier le bien-être de l'enfant, celles qui sont mitigées parce qu'elles ont peur des conséquences sur la construction identitaire de l'enfant ; celles, encore, qui sont pour l'homoparentalité mais contre la parentalité des bisexuels et enfin, celles qui sont contre toute parentalité hors de l'hétérosexualité.

Les premiers, ceux qui ne voient pas ce qui pourrait être répressible dans le concept d'homoparentalité, considèrent que l'union de deux personnes qui s'aiment doit pouvoir aboutir à l'avènement parental, l'accomplissement amoureux dans l'éducation en binôme d'un enfant. Toutefois, ils ne perdent pas de vue l'importance de la considération du recours utilisé pour procréer : adoption, PMA, gestation pour autrui. Il semble aussi essentiel pour eux que l'enfant soit au courant du moyen utilisé pour sa conception et garde en tête le souci de l'anonymat du don de sperme utilisé dans le cas des couples lesbiens, par exemple. Ils ne perdent pas non plus de vue que le problème peut être également soulevé dans le cas du don de sperme et d'ovocyte pour des couples hétérosexuels infertiles.

La seconde catégorie concerne ceux qui restent mitigés par rapport à l'homoparentalité. S'ils restent sur leurs gardes quant à donner un avis sur cette question c'est parce qu'ils craignent pour la construction identitaire de l'enfant en considérant qu'il est alors

nécessaire d'avoir deux parents de sexes différents vers lesquels s'identifier pour reconnaître ensuite à son tour son propre sexe et s'épanouir avec ce déterminisme ainsi ancré.

Ensuite, nous avons ceux qui ne considèrent pas l'homoparentalité comme une aberration contre-nature, mais qui, par contre, jugent néfaste la parentalité des personnes bisexuelles, pour la même raison que ce que nous avons soulevé plus tôt dans ce chapitre : la fidélité des bisexuels et la stabilité parentale dont ont besoin, selon eux, les enfants.

Enfin, les personnes qui considèrent l'homoparentalité comme un véritable problème avancent plusieurs arguments : celui qui concerne la construction de l'identité sexuée et sexuelle de l'enfant, sa stigmatisation sociale fatalement subie par rapport au couple atypique qui l'éduque et avec qui il vit, et enfin, l'argument le plus discutable mais toutefois recevable, celui qui avance le manque de naturel dans le fait de concevoir des enfants que la nature ne conçoit pas d'elle-même.

Nous pouvons donc confirmer que la frontière entre le privé et le public est une fois de plus annihilée par un consensus social très marqué : celui qui considère que la nature est procréatrice, que la parentalité se doit de suivre la nature et que la sexualité est libre à la condition de respecter certaines limites.

Nous reviendrons bien sûr sur le concept de parentalité et de procréation plus tard, dans cette thèse, nous contentant ici de faire part des remarques les plus parlantes des personnes que nous avons rencontrées pendant nos enquêtes de terrain.

Pouvoir et jouissance

C'est justement à partir des nombreux paradoxes dans les discours des uns et des autres, que nous avons pu constater que notre hypothèse de base, dans l'ensemble de ce travail, est largement confirmée par notre travail de terrain : la sexualité n'est pas encore libérée des nombreux carcans sociaux et institutionnels dont elle cherche pourtant à se débarrasser depuis les révolutions des années 1970, 1980 et 1990. Durant trois décennies, nous avons tenté de bousculer les mœurs et les oppressions sociales qui entravaient le domaine sexuel à coup de révoltes politiques et scientifiques mêlées, mais finalement qu'en reste-t-il aujourd'hui ? Les paradoxes que nous avons relevés au cours de cette partie de thèse, ne sont-ils pas la preuve qu'un désordre social subsiste jusque dans notre espace intime et personnel, celui de notre sexualité, entendue globalement,

c'est-à-dire en relation directe avec l'ensemble des concepts que nous avons travaillés : identité sexuelle, choix sexuels, stigmatisations sexuelles, débats et juridictions socio-sexuels ?

Ces questions soulèvent des interrogations que nous devons clarifier, puis auxquelles nous allons tenter de répondre. Pour cela, nous devons mettre en relief ce qui est la base de notre étude et plus largement la base des questions qui se posent dans le domaine de la sexualité, dès lors que l'association au mécanisme social et institutionnel fonde notre quotidien. Il semblerait que la sexualité ne soit pas à prendre et à étudier comme si elle était détachée de tout support sur lequel elle s'épanouit. Effectivement, les questions d'ordre sexuel sont forcément nourries par un environnement et par des sujets qui eux-mêmes construisent leurs opinions et mènent des actes guidés extérieurement par une toile socialement tissée et institutionnellement guidée. Ainsi, l'environnement n'est pas à négliger et c'est ce que nous avons cherché à démontrer à travers nos entretiens. Mais au-delà du lien existant, comme nous l'avons montré, entre les comportements sexuels et les règles sociales, il en existe un autre, produit du premier, celui qui oscille entre le pouvoir et la jouissance, c'est-à-dire entre la notion de plaisir sexuel et la notion de contrainte sociale.

Ce lien n'est pour le moment qu'une hypothèse, mais il semble pourtant bien marqué dans l'ensemble des discours tenus jusqu'à maintenant dans nos entretiens. C'est pour cette raison que cette question a eu sa place à la fin de notre grille d'entretien :

- Que diriez-vous du lien qui pourrait exister entre pouvoir et jouissance sexuelle ?

Nous tentons de résoudre notre énigme selon laquelle le pouvoir institutionnel influence notre sexualité et l'inverse aussi, à savoir que le pouvoir sexuel influence l'attitude adoptée par nos institutions sociales.

Les réponses données par les personnes interrogées sont sans équivoque : elles répugnent à admettre que le lien existe et pourtant, leurs propos tout au long des entretiens semblent avoir prouvé le contraire. Nous sommes donc en droit d'affirmer, maintenant, qu'il y a bien un jeu de pouvoir inconscient qui s'immisce dans nos affaires d'ordre privé. Nos agissements et nos choix sexuels, mais aussi notre identité à la fois corporelle, comme nous l'avons étudié dans la première partie de cette thèse, et sexuelle, nous venons de le voir, ainsi que notre opinion quant aux questions sexuelles, sont en lien étroit, voire en superposition avec les mécanismes sociétaux. De là, nous pouvons

aller jusqu'à dire que tout ce qui a trait à la sexualité contribue à la construction des fondations de l'édifice social, mais que cette fondation est, elle aussi, créatrice des organisations intimes de chaque membre de la société. C'est en réalité un mécanisme de vases communicants que nous devons maintenant étudier, afin de comprendre ce qui fait que notre liberté sexuelle est conditionnée et surtout délimitée par rapport à une société où interviennent des jeux de pouvoir dont nous sommes à la fois les acteurs, les détracteurs et aussi les victimes.

La troisième partie de cette thèse se devra de répondre à cette dualité étonnante qui met en scène des incertitudes quant à notre liberté sexuelle, mais aussi quant à notre façon de concevoir l'évolution des comportements sexuels en vue d'établir le pressentiment qu'une nouvelle révolution sexuelle est en marche.

Ce n'est donc pas parce que la sexualité est une question qui relève du domaine privé que nous cherchons à forcer les portes de cet espace qui serait alors fermé, mais plutôt parce que la sexualité, et notamment la bisexualité en ce qu'elle porte de nouveau, de discutabile et d'énigmatique, revêtent un visage masqué où le domaine privé serait nourri par des mécanismes publics et où l'espace public se verrait devenir le terrain où se fondent les principes de base des intérêts privés et individuels de chacun.

Partie III
Une nouvelle révolution sexuelle

Jusqu'à présent, nous avons tenté de comprendre comment certaines pratiques sexuelles s'épanouissent au sein de notre société française actuelle, la bisexualité, notre objet de recherche principal, nous offrant un terrain d'investigation privilégié pour notre réflexion. Nous pouvons maintenant, dans cette troisième partie de thèse, chercher à tirer certaines conclusions sur la sexualité, son lien avec les institutions sociales, notre liberté individuelle en ce qui la concerne, notre rôle en tant qu'individus faisant partie d'une collectivité où elle s'épanouit et l'évolution de ses droits et de ses développements.

Mais nous ne pouvons entamer cette partie, qui offre un point final à nos hypothèses préliminaires, sans revenir sur certaines notions-clés qui sont directement rattachées à notre thème de recherche. Encore, le corps va être au cœur de notre travail, accompagné de la notion de procréation et des enjeux qui l'entourent – comme la question de la filiation et de la parentalité.

Mais c'est la question de l'amour qui nous intéresse dans un premier temps. C'est axé sur cet élément que notre premier chapitre, « Nouvelles frontières de la sexualité », offre à voir comment le sentiment amoureux naît, s'épanouit et s'ancre dans le désir sexuel. Effectivement, nous ne pouvons considérer la sexualité sans au préalable lui offrir le berceau qui lui donne tout pouvoir, celui de l'affectivité, du lien avec autrui, plus universellement, celui de l'amour.

Mais nous allons surtout réorienter notre travail vers des notions que nous n'avons pas encore abordées, alors même que nous ne les avons jamais perdues de vue étant donné qu'elles n'ont cessé de nourrir nos raisonnements depuis le début de notre thèse, celles de l'économie et de la marchandisation du désir et de l'amour. Ce thème est essentiel pour comprendre comment la société peut avoir un pouvoir sur notre intimité. Aussi nous chercherons alors à savoir, par ce biais, comment la sexualité peut devenir un catalyseur à travers lequel les pulsions collectives influencent et déconstruisent nos désirs individuels. C'est donc dans le second chapitre de cette thèse, intitulé « La sexualité à la croisée du social et du politique », que cette dimension économique de la sexualité et de notre corporalité, mais aussi, de notre affectivité et de notre rapport aux autres, seront travaillées comme un ensemble incarnant le prisme à travers lequel nous avons structuré notre thèse dans le développement des deux parties précédentes. Aussi, nous verrons que l'exploitation de cette notion dans notre travail nous guidera afin de cerner comment un pouvoir double – nous le découvrirons – s'immisce dans notre dispositif sexuel.

Les conclusions que nous avons pu tirer de notre travail de terrain, nous offrent la possibilité d'aller plus loin en donnant du poids à notre hypothèse selon laquelle il y a fabrication de notre sexualité dans un environnement social qui fonde ses mécanismes et qui influe sur notre capacité à aimer.

Nous chercherons ici à démontrer que notre quête de liberté sexuelle est peut-être vaine alors même que nous semblons évoluer dans un espace permissif et tolérant. Nous allons tenter de savoir, aux lumières de notre travail précédemment développé, si cette hypothèse est vérifiable ou non, à valider ou pas. L'aspect économique et la notion de pouvoir politique du sexe, ne sont pas des théories neuves – pensons aux théories féministes qui ont été les premières à lier le politique et le sexuel –, mais elles nous paraissent toutefois être le point d'aboutissement de notre thèse, le chemin obligatoire pour répondre à nos questions tout en exploitant globalement tout le travail déjà effectué. Mais nous ne donnons ici qu'un aperçu des moyens utilisés pour donner forme à notre hypothèse puisque son but ne s'arrête pas là, mais cherche aussi à démontrer que notre liberté individuelle, en termes de sexualité, n'est que relative, voire, discutable alors même que nous évoluons dans un climat social qui se veut évolutif du point de vue des pratiques sexuelles qui existent dans la société française.

Les bornes qui séparent le domaine public et le domaine privé nous semblent encore difficiles à définir, mais nous ne sommes pas loin de comprendre comment une telle superposition de ces deux domaines peut se construire dans une société qui, nous allons le voir, libère certaines pratiques pour affirmer par ailleurs un pouvoir répressif de plus en plus imposant.

C'est dans cette dernière partie de thèse que nous allons démontrer que la sexualité a une place bien particulière dans notre société et ce, pas seulement parce que l'espace dans lequel elle s'épanouit est difficile à délimiter, mais aussi parce que nous avons, chacun de nous, en tant que membres de la société à laquelle nous nous rattachons, un rapport ambigu avec les notions de liberté, de soumission, de reconnaissance politique de notre sexe et de notre capacité de jouissance. La quiétude dont nous devrions *a priori* bénéficier, dans tout ce qui touche au domaine de la sexualité, semble tronquée.

Mais qui est à l'origine de ce manquement, alors même que les institutions sociales cherchent à renforcer cette tolérance dont nous avons besoin pour nous sentir libres dans nos choix et dans nos actes sexuels ? Cette question est peut-être le point qui va permettre de redonner à la notion de sexualité, que celle-ci soit considérée comme une notion publique ou comme une notion exclusivement privée et individuelle, une place

exceptionnelle dans le domaine de la connaissance sociétale du sujet. Ce dernier est-il l'acteur principal d'une hypothétique révolution sexuelle, acteur qui en maîtriserait le déroulement, ou, au contraire, en est-il la victime impuissante ?

Nous allons, dans un premier temps, revenir sur certaines théories psychanalytiques essentielles, comme celles qui concernent le sentiment amoureux, pour donner l'impulsion dont notre travail a besoin pour aller plus loin. Le premier chapitre de cette troisième partie de thèse sera composé de deux sous-parties, la première, « La force de la pulsion sexuelle », analysant le concept d'amour, notamment chez Freud, la seconde, « Des sexualités pour une même quête », la notion de couple et de parentalité, y compris des couples « hors-norme », travaillant également sur la question de l'homoparentalité et de la bi-parentalité.

Ainsi, nous pourrons ensuite pleinement nous consacrer aux questions qui concernent la procréation, la parentalité et la filiation – notamment du point de vue de l'homoparentalité et de la coparentalité et plus généralement de la création d'un couple, d'un foyer – afin de toucher à ce qui lie sexualité et domaine institutionnel.

Enfin, nous donnerons à notre thèse la possibilité de trouver pleine légitimité à ses hypothèses en cherchant, toujours au travers de la question de la pratique et de la place sociale de la bisexualité, à démontrer que la sexualité est bien un instrument socio-politique dont l'utilisation actuelle demande une restructuration générale des dispositifs qui la portent et la soutiennent. Le pouvoir de la sexualité, avancé par Michel Foucault, demande à ce que nous en déterminions le mécanisme.

C'est dans le second et dernier chapitre de notre troisième partie de thèse que nous donnerons pleine légitimité à nos hypothèses préliminaires. Cette dernière phase de notre travail, un chapitre lui-même composé de deux sous-chapitres, cherchera à démontrer qu'une révolution sexuelle semble bien s'illustrer dans notre société française actuelle. D'abord, nous reviendrons sur la notion de corps, et surtout, de corps comme instrument politique et économique. C'est ce qui, dans ce premier sous-chapitre, « Corporalité sexuelle et normes sociales », nous permettra de comprendre, à travers les questions que nous allons aborder comme l'intersexualisme et le transsexualisme, comment de nouveaux besoins sexuels demandent à notre structure sociale à être modifiée. Est-ce parce que les comportements sexuels évoluent ou ces derniers évoluent-ils par adaptation, à son tour, aux nouveautés économiques ?

Ensuite, dans le second sous-chapitre, « Une mise en scène qui révolutionne la sexualité », nous tenterons de répondre à cette précédente question. En travaillant

d'abord sur ces nouvelles normes sexuelles, sans donner immédiatement leurs origines, nous essaierons de savoir comment la sexualité est peut-être formatée, au prix d'une amputation de nos libertés intimes. Si la bisexualité sera alors montrée comme l'incarnation d'une échappatoire possible, nous verrons qu'il n'en est, en réalité, rien. Effectivement, le sexe, ses discours et ses pouvoirs, semblent ne pas pouvoir se soumettre à une manipulation sociale, tant les rouages de ses dispositifs paraissant eux-mêmes hors d'atteinte, nous le verrons.

Alors, nous pouvons peut-être nous permettre de parler d'une nouvelle révolution sexuelle faisant suite à celle qu'a connue l'Occident dans les années 1970. Qu'en est-il réellement aujourd'hui au vu de l'ensemble de notre travail ? Et comment considérer la mise en marche actuelle de ces nouveaux dispositifs qui représentent et discutent la sexualité en France ? Il semblerait, qu'il s'agisse ici, d'un nouvel enjeu d'ordre, plus que social, politique.

Chapitre 1 : Nouvelles frontières de la sexualité

1.1 La force de la pulsion sexuelle

Sexualité, amour et désir

Est-il possible de considérer la sexualité, quelle qu'en soit la forme étudiée, sans considérer le sentiment à la fois amoureux, mais aussi pulsionnel qui la structure en elle-même et aussi qui donne corps à la possibilité de regrouper tout ce qui la constitue de façon conceptuelle ? Puisqu'il est vrai que la sexualité ne s'associe pas obligatoirement au sentiment amoureux, nous ne pouvons exclure toute forme d'affectivité aux manifestations sexuelles. Nous sommes en droit de lier le sentiment amoureux et les manifestations de la sexualité tout en ne perdant pas de vue qu'ils ne sont pas systématiquement dépendants l'un de l'autre. Pourtant, nous pouvons relever que toute pulsion sexuelle est liée à un sentiment qui n'est pas uniquement mécanique et physiologique, mais qui dépend aussi d'un rouage psychique : il s'agit de la pulsion libidinale, en d'autres termes, du désir.

Avant même de nous pencher sur la question de la pulsion libidinale chère à la psychanalyse, nous devons avant tout, nous arrêter sur la notion de désir. Nous ne cherchons pas ici à retracer l'historique des théories développées au sujet du désir, cette notion imposant à elle seule une recherche singulière complète, mais nous nous contentons d'en étudier le mécanisme et surtout de comprendre ce qui, à travers ses manifestations, nous permet d'affirmer qu'il est à l'origine de notre libido et des rouages plus ou moins complexes de notre sexualité et de ses expressions. Surtout, nous pouvons nous demander quel lien réunit la sexualité et le sentiment amoureux.

Nous sommes en mesure de nous interroger sur le fait qu'un lien existe réellement entre ces deux notions et pourquoi la psychanalyse explique le désir comme une simple pulsion motrice alors même que l'histoire de la philosophie dénote une réelle réticence vis-à-vis de ce désir qui freinerait notre raison. Loin de vouloir résoudre les chimères qui concernent la question du désir et de son bienfondé quant à la juste reconnaissance du Bien et du Mal, nous nous en tiendrons à l'affirmation de Descartes puisqu'elle nous apporte ce dont nous avons besoin pour articuler ce que nous entendons par pulsion et affectivité qui à elles deux, font fusionner ce que la sexualité représente :

Il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties ; la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés. [...] On peut distinguer deux sortes de mouvements excités par les esprits dans la glande ; les uns représentent à l'âme des objets qui meuvent les sens [...] et ne font aucun effort sur la volonté ; les autres y font quelques efforts, à savoir ceux qui causent les passions.¹

Nous ne pouvons donc ignorer, à la fois, le souci que cause la notion de désir, et aussi, son lien avec notre volonté de possession pour contrer le déplaisir causé par le manque. Le désir est bien d'abord à considérer comme une frustration engendrée par la volonté de combler un manque qui pèserait sur notre capacité de discernement. D'après un dictionnaire de philosophie, la définition du terme « désir » induit une notion de possession et d'affectivité. Il s'agit donc déjà d'un sentiment : « du latin *desiderare*, regretter une absence, désirer. [...] Attraction affective visant une relation de possession. »². Et puisque nous comprenons que le sentiment de désir est à entendre comme une volonté nous poussant vers un objet à posséder (comme l'affirme Descartes), nous pouvons maintenant entendre le désir comme un pulsion, ou du moins, nous prenons conscience de la nécessité de lier volonté et désir dans un mécanisme moteur, c'est-à-dire qui nous pousse vers un objet.

L'assouvissement est donc le but à atteindre, le désir en étant la source et la volonté de faire cesser le sentiment d'insatisfaction engendré par le manque, le moteur qui met en branle chaque sujet désirant vers son objet de désir.

Mais si nous venons de donner la définition et le mécanisme du désir de façon générale, nous ne lui avons pas encore donné ses attributs sexuels. C'est bien ici que la psychanalyse freudienne a son importance.

Du point de vue de la sexualité étudiée par la psychanalyse, le désir est compris sous le terme de « libido ». C'est ici que Freud offre au désir sa dimension sexuelle et surtout sa force motrice puisque c'est cette libido qui pousse vers l'objet de désir, vers l'assouvissement de l'excitation sexuelle, soit vers une satisfaction immédiate :

Libido est un terme emprunté à la théorie de l'affectivité. Nous désignons ainsi l'énergie, considérée comme grandeur quantitative – quoi que pourtant non mesurable –, de ces pulsions qui ont affaire avec tout ce que nous résumons sous le

¹ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, article 47, GF Flammarion, 1996, pp., 129 et 130.

² Dictionnaire de Philosophie, Armand Colin/HER, Deuxième édition, Paris, 2000, p. 77.

nom d'amour. Le noyau que nous avons désigné sous ce nom d'amour est formé naturellement par ce qu'on appelle d'ordinaire amour et que chantent les poètes, l'amour entre les sexes, avec pour but l'union sexuelle.¹

Il y a donc bien un lien étroit entre libido et amour et ce lien est tout simplement incarné par la sexualité, ce que Freud appelle « l'union sexuelle ». Si la libido est une force motrice qui pousse vers un autre via la pulsion sexuelle, l'amour serait en réalité l'incarnation de ce mécanisme simple. Mais la définition de l'amour ne saurait se contenter d'un tel schéma si peu complexe.

Nous ne pouvons nous en contenter et devons aller plus loin et surtout admettre que le sentiment amoureux peut avoir deux visages : il peut être l'embryon de la libido, ou il va au-delà du désir libidinal. Nous sommes peut-être d'abord amoureux avant même de ressentir du désir sexuel. A l'inverse, peut-être sommes-nous victimes de notre pulsion libidinale déjà assouvie lorsque nous ressentons les premières émotions amoureuses. Ces questions nous intéressent pour la suite de notre travail. Le sentiment amoureux a son importance autant que la quête représentative de l'activité sexuelle des Français.

Il ne s'agit pas vraiment de savoir si l'amour vient avant ou après le désir sexuel, ni même si le désir – qu'il soit sexuel ou pas – est une quête de possession et donc un jeu de pouvoir entre les partenaires, mais plutôt de savoir ce que nous cherchons réellement lorsque nous pensons vouloir nous lier à l'autre, que ce soit sexuellement ou affectivement (ou les deux en même temps). La vraie question est ici de comprendre ce qui construit notre attitude par rapport à un environnement donné, à des normes connues et à des codes appris et intégrés très tôt dans la vie de chaque individu. C'est par ce biais que nous comprendrons comment la société, accompagnée de ses institutions – mais pas seulement – se situe par rapport à notre vie sexuelle et à nos besoins affectifs et amoureux.

Libido et tendresse.

Nous n'avons bien évidemment pas encore répondu à nos interrogations, mais nous mettons pourtant en évidence certains fait essentiels : le désir n'est pas seulement libidinal ; il est également affectif et le besoin de se lier à autrui nous pousse à user de certains mécanismes psychiques que nous devons maintenant mettre en évidence.

¹ S. Freud, *Essais de psychanalyse*, « Suggestions et libido », op.cit., pp. 166, 167.

Nous nous penchons ici sur l'état amoureux de deux êtres sexuellement attirés et rejetons l'amour pris dans le sens de l'attachement pour d'autres êtres qui n'inclut pas une pulsion sexuelle (l'amour filial, par exemple). Freud lui-même a travaillé sur cet état amoureux tel que nous l'entendons et reconnaît qu'il est effectivement nécessaire de donner la définition de l'amour ayant pour nature l'instinct libidinal de l'adulte. Nous avons déjà étudié l'état libidinal infantile dans la première partie de cette thèse ; cet état, qui est excité par le lien maternel, n'est effectivement pas comparable à l'état amoureux du sujet mature dont nous parlons maintenant. Freud fait toutefois une différence entre plusieurs états amoureux que nous pouvons brièvement citer :

L'usage de la langue reste, même dans ses caprices, fidèle à une certaine réalité. C'est ainsi qu'il a beau nommer « amour » des relations sentimentales très diverses, que nous aussi regroupons, du point de vue théorique, comme étant de l'amour, il ne s'en remet pas moins à douter que cet amour soit véritable, authentique, réel, et montre ainsi qu'il y a, au sein des phénomènes amoureux, toute une échelle de possibilités. [...] Dans un grand nombre de cas, l'état amoureux n'est rien d'autre que de l'investissement d'objet provenant des pulsions sexuelles en vue de la satisfaction sexuelle directe. ¹

C'est d'après cette définition que Freud donne à l'amour ce qu'il appelle son sens « commun, sensuel »². Il s'agirait donc d'un « investissement d'objet » qui pousse au mécanisme de désir sexuel en attente d'être assouvi. Mais cette définition, même « commune », suffit-elle à comprendre quelle différence il y aurait entre ce qu'on appelle l'état amoureux et la simple pulsion sexuelle ? Effectivement, il semble difficile d'admettre aussi simplement que le sentiment amoureux que nous ressentons pour une personne est seulement dû à une stimulation libidinale. A l'inverse, il n'est pas certain non plus que nous pouvons nous dire amoureux lorsque nous avons du désir pour autrui. Alors, nous en arrivons à un stade de notre réflexion qui demande que nous nous penchions sur l'état amoureux plus précisément.

Ne perdons pas de vue que de nombreuses personnes que nous avons interrogées semblent marquer une franche différence entre le désir sexuel, le plaisir de la simple satisfaction sexuelle et l'état amoureux. Cette nuance semble effectivement jouer un rôle déterminant dans le positionnement que nous prenons par rapport aux questions qui

¹ S. Freud, *Essais de psychanalyse*, « Etat amoureux et hypnose », op.cit., p. 195.

² Ibid.

touchent à notre sexualité et plus généralement sur notre identité sexuelle. Les questions qui opposent le sentiment au désir sont au cœur de nos préoccupations à ce stade de notre travail. Nous ne devons pas directement superposer le désir sexuel et le sentiment amoureux, même si leur relation détermine apparemment la majorité des réponses aux interrogations qui nourrissent notre thèse. L'explication que donne Freud pour expliquer que nous pouvons être maintenus dans un état amoureux malgré l'assouvissement du désir sexuel est claire :

La certitude de pouvoir compter sur le réveil du besoin qui vient de disparaître, doit bien avoir été le motif premier pour réaliser sur l'objet sexuel un investissement durable, et pour l' « aimer » aussi dans les intervalles libres de désir.¹

Pourtant, certaines des personnes que nous avons interrogées mettent en évidence une condition *sine qua non* de la définition de leur catégorie sexuelle : le sentiment amoureux. C'est de cette façon que la plupart se définissent comme hétérosexuelles alors qu'elles ont des relations sexuelles avec des personnes du même sexe. Pour expliquer ce choix, ce sentiment d'appartenir à la communauté hétérosexuelle malgré des pratiques homosexuelles, le sentiment amoureux ressenti uniquement pour des personnes du sexe opposé s'impose. Ce phénomène, qui a été répétitif au cours de nos entretiens, s'explique comme étant le lien qu'il peut y avoir entre la définition de l'identité sexuelle et le sentiment d'amour plutôt que le désir sexuel. Mais si nous nous en tenons à la définition freudienne, la pulsion sexuelle répétée – ou le gage qu'elle sera répétée après un assouvissement – est ce qui explique le sentiment amoureux qui, lui, perdure puisqu'il n'attend pas d'assouvissement.

Pourtant, Freud ne fait qu'introduire le sujet lorsqu'il parle d'amour « commun et sensuel »². Il va ensuite plus loin et décrit les deux « états » qui illustrent plus précisément l'état amoureux dans son ensemble. Il semble que le premier état à considérer, état qui nourrit le second, se cache dans la notion de tendresse, cette dernière étant le pont qui relie l'amour infantile et l'amour mature de l'adulte, ou les inhibitions infantiles et la construction du lien d'attachement entre adultes sexuellement désirants. C'est effectivement bien parce que nous avons eu des satisfactions libidinales via le lien que nous entretenions avec nos parents que celles-ci, à la puberté, ont dû être inhibées

¹ Ibid.

² Termes de Freud pour parler des sentiments qui accompagnent le simple désir sexuel. Cf., notes précédentes.

afin que nous nous tournions vers de nouveaux objets de satisfactions sexuels avec lesquels nous pouvons aisément créer un lien libidinal et amoureux.

Cette étape d'inhibition est primordiale dans la construction affective de l'adulte puisque c'est elle qui transforme le lien sexuel avec nos parents en lien tendre, cette tendresse étant la base du sentiment amoureux adulte (et donc aussi, du lien libidinal entre deux adultes). La tendresse est donc cet « investissement d'objet » détourné de l'assouvissement libidinal dont Freud parlait dans son introduction. Les inhibitions libidinales sont alors la condition *sine qua non* de l'existence du sentiment amoureux même si celui-ci est combiné à une volonté sexuelle. Il est donc important de séparer la notion de pulsion libidinale héritée de l'enfance – qui est à inhiber dès la puberté – et le désir sexuel de l'adulte – qui peut alors être additionné avec l'amour.

Cependant, dans tous les cas de figure, la tendresse est bien le lien nécessaire à la longévité de l'amour que nous devons différencier de « l'amour commun » qui n'est qu'une manifestation du désir sexuel à assouvir et qui, de ce fait, ne perdure pas, contrairement à la manifestation du sentiment de tendresse :

L'enfant reste désormais attaché aux parents, mais avec des pulsions qu'il faut appeler « inhibées quant au but ». Les sentiments qu'il éprouve dorénavant pour ces personnes aimées sont qualifiées de « tendres ». Il est connu que dans l'inconscient les tendances « sensuelles » précoces subsistent plus ou moins fortement. [...] A la puberté, s'installent, comme on le sait, des tendances nouvelles et très intenses, orientées vers les buts sexuels directs.¹

Il y a donc deux pulsions distinctes l'une de l'autre : la pulsion sexuelle et la pulsion de tendresse et ces deux pulsions construisent de par leur seule conjugaison, le sentiment amoureux, l'amour dont nous parlent les personnes interrogées :

[...] L'adolescent réussit, à un certain degré, la synthèse de l'amour non sensuel, céleste, et de l'amour sensuel, terrestre, et son rapport à l'objet sexuel se caractérise par l'action conjuguée des pulsions non inhibées et de celles inhibées quant au but. Selon la part que reprennent les pulsions de tendresse, inhibées quant au but, on peut mesurer l'intensité de l'état amoureux opposé au désir purement sexuel.²

¹ S. Freud, *Essais de psychanalyse*, op.cit., p. 196.

² S. Freud, *Essais de psychanalyse*, op.cit., pp. 196, 197.

La tendresse est donc essentielle, dans un premier temps, pour expliquer la nuance importante qui existe entre le sentiment amoureux et le désir sexuel. Mais elle n'en est que la première étape conceptuelle et nous devons continuer à étudier l'analyse freudienne parce qu'elle nous donne les clés qui ouvrent les portes de la construction de l'affectivité – ce qui sera primordial dans la poursuite de cette partie de thèse, notamment lorsque nous parlerons des nouvelles structures affectives qui prennent actuellement forme dans notre société.

Freud nous explique donc que nous sommes, durant notre enfance, sous l'influence d'un mécanisme libidinal issu de la satisfaction sexuelle lorsque les désirs instinctifs sont satisfaits et assouvis – notons ici qu'il s'agit des satisfactions primaires liées à la satiété et à la succion, telles que nous les avons étudiées plus tôt dans cette thèse. Cette satisfaction crée un plaisir libidinal qui induit une pulsion sexuelle envers ceux qui en sont à l'origine, souvent les parents ou les référents.

Cette pulsion sexuelle est peu à peu inhibée pour les besoins de la construction psychique et affective de l'enfant et se transforme ainsi en sentiment de tendresse. Mais si la pulsion libidinale est inhibée, elle n'en est pas moins toujours existante et c'est elle qui fera que l'adulte aura de nouvelles pulsions sexuelles cette fois-ci orientées vers d'autres objets que les parents. Ainsi, l'affectivité du sujet adulte est constituée d'une dualité : le désir sexuel et la tendresse, l'existence du premier étant limité dans le temps – puisqu'il est assouvi –, le second, perdurant, étant le fruit de l'attachement, marque intemporelle des premiers émois infantiles. L'amour serait donc une combinaison de ces deux sensations, le désir et la tendresse.

Or, s'il est possible que la pulsion sexuelle soit le seul moteur qui nous pousse vers l'objet de désir, il est tout aussi possible que la tendresse seule nous guide vers un autre sujet. Mais dans l'un et l'autre cas, nous ne pouvons alors pas parler d'« état amoureux ». Il faut donc que ces deux conditions soient combinées pour constituer l'amour.

Or nous venons de travailler sur les prémisses du sentiment amoureux et nous n'avons cité que le début du processus amoureux. Nous avons dit que la première phase de l'état amoureux, d'après Freud, est le sentiment de tendresse, résultat de l'inhibition des pulsions sexuelles infantiles envers l'objet parental ; c'est ce qui constitue le refoulement que nous portons en notre état psychique à l'âge adulte. Or, cet investissement affectif ne peut se soustraire à la pulsion sexuelle. Nous sommes, à la puberté, sous l'emprise du besoin libidinal qui ne peut plus uniquement se soumettre à l'instinct de conservation, en

d'autres termes, au simple assouvissement des besoins primaires, ni au simple contentement sexuel qui nous lie, plus jeunes, à nos parents.

Nous devons trouver un nouveau partenaire apte à nous satisfaire sexuellement – c'est-à-dire, apte à susciter, puis à assouvir, nos désirs sexuels – mais aussi, un partenaire qui incarne l'objet sur lequel nous pouvons investir notre capacité de tendresse. Le partenaire amoureux devient un objet d'investissement sur lequel nous projetons nos besoins sexuels et affectifs. Ce que nous appelons « amour » est ainsi réduit à un mécanisme automatique, un besoin, une décharge psychique qui assujettit le sujet désigné comme étant un objet d'amour. Mais alors, comment choisissons-nous ce partenaire et surtout, quel lien précis entretenons-nous avec lui ?

Idéalisation, identification et narcissisme

Nous sommes face à une question importante pour la suite de notre travail. Il s'agit effectivement de savoir ce qui définit le lien affectif que nous nommons « amour ». Cette définition est difficile à dresser, mais c'est pourtant elle seule qui peut nous aider à avancer dans notre étude parce que la sexualité ne peut pas s'exprimer sans le sentiment amoureux pour toile de fond. Que ce dernier fusionne avec le désir sexuel ou qu'il en soit précisément, et de façon notoire, séparé, il reste toujours un élément essentiel à la détermination de la sexualité. Il est le binôme du désir sexuel, qu'il en soit la conséquence, la source ou encore ce par quoi le désir sexuel se détache du mécanisme d'investissement dont Freud parle plus tôt.

Sommes-nous pour autant en mesure de comprendre comment, à partir de nos fondations libidinales acquises durant l'enfance, le lien affectif tissé avec un objet de désir peut se transformer en sentiment amoureux ?

Nous savons effectivement qu'un lien étroit soude le sentiment amoureux et le désir sexuel, mais nous ne savons pas de quoi est constitué ce lien. Pourtant, pour savoir ce qui est normé et ce qui est interdit en termes de sentiments affectifs, nous devons savoir ce qui suit le sentiment de tendresse qui n'est, jusqu'ici, que la base du sentiment amoureux. Ce sentiment de tendresse n'incarne que les prémices du désir sexuel exacerbé par la décharge affective dont cette tendresse est la source. Nous étudierons précisément la question des normes et des interdits libidinaux plus tard dans cette thèse et nous nous contentons maintenant d'étudier les mécanismes communs et généraux de l'état

amoureux à la lumière de la psychanalyse freudienne afin de mettre en évidence la définition universelle de l'amour.

L'état amoureux demande toutefois à être différencié de l'amour sensuel. En d'autres termes, même si l'état amoureux inclut souvent, voire inévitablement, un investissement libidinal, il se doit d'avoir pour base la fameuse inhibition sexuelle dont nous parlions plus tôt lorsque nous citions le mécanisme de tendresse envers l'objet aimé. Le refoulement des tensions libidinales est nécessaire pour que la simple pulsion sexuelle, « commune », « sensuelle », pour reprendre les termes freudiens, se transforme en sentiment affectif durable, en amour. Mais, dans un premier temps, ce refoulement semble efficace de façon illusoire pour mettre à l'écart les pulsions primaires sexuelles :

Lors d'un refoulement tant soit peu efficace ou d'une mise à l'écart des tendances sensuelles, s'installe l'illusion que l'objet est aimé, même sensuellement, à cause de ses avantages psychiques, alors qu'au contraire, c'est le contentement sensuel qui doit lui avoir conféré d'abord ces avantages.

Le mouvement qui fausse ici le jugement est celui de *l'idéalisation*.¹

L'affirmation de Freud est déterminante parce qu'elle exprime un fait essentiel : l'amour, même s'il est, par la suite réel, n'est à l'origine qu'une illusion et ne se réduit qu'au contentement libidinal, à la satisfaction sensuelle. Ainsi, lorsque les personnes que nous avons interrogées nous affirment qu'elles séparent le désir sexuel du sentiment amoureux, plus noble et plus sérieux (et donc plus apte à définir leur sexualité), elles semblent pleinement illustrer cette illusion dont le mécanisme d'idéalisation serait la source.

Mais cette idéalisation n'est pas simplement le fruit d'un mécanisme sensuel, il s'agit aussi d'une construction psychique qui demande un investissement de soi sur l'objet, sur l'être « aimé », « désiré ». Cet investissement est même un débordement qui cache en réalité une démarche narcissique de la part de celui qui « aime » :

Nous reconnaissons que l'objet est traité comme le moi propre, donc que dans l'état amoureux une certaine quantité de libido narcissique déborde sur l'objet. Dans maintes formes de choix amoureux, il devient même évident que l'objet sert à remplacer un idéal du moi propre, non atteint.²

¹ S. Freud, *Essais de psychanalyse*, « Etat amoureux et hypnose », op.cit., p. 197.

² Ibid.

Nous devons appliquer notre attention sur deux faits mis en évidence : le refoulement des pulsions sensuelles au profit du sentiment de tendresse est d'abord illusoire, même si cette illusion sert à faire perdurer la pulsion sexuelle même au-delà de l'assouvissement de cette dernière ; ensuite, l'illusion sert un deuxième mécanisme, celui du narcissisme de l'être aimant, celui-ci se maintenant dans la structure d'idéalisation de l'objet aimé au service de ce que son moi aurait aimé être :

On aime l'autre à cause des perfections auxquelles on a aspiré pour le moi propre et qu'on voudrait maintenant se procurer par ce détour pour satisfaire son narcissisme. [...] Les tendances poussant à la satisfaction sexuelle directe peuvent alors être totalement repoussées [...]; le moi devient de moins en moins exigeant et prétentieux, l'objet de plus en plus magnifique et précieux [...].¹

C'est à ce stade de l'état amoureux que l'objet reprend de sa valeur et que le *moi* est mis à mal. Ici se complique la situation, et la pulsion sexuelle semble se détacher peu à peu des intérêts des deux partenaires immergés dans une situation amoureuse.

La place de l'objet aimé déborde ensuite à son tour sur le moi du sujet aimant :

Il [l'objet aimé] entre finalement en possession de la totalité de l'amour de soi du moi ; si bien que l'autosacrifice de celui-ci en devient une conséquence naturelle. L'objet a pour ainsi dire absorbé le moi. Des traits d'humanité, de limitation du narcissisme, d'autopréjudice, sont présents dans chaque cas d'état amoureux à l'extrême, il n'y a rien d'autre qu'une intensification de ceux-ci qui, du fait du retrait des exigences sensuelles, restent seuls à régner.²

L'amour est donc le résultat d'un surinvestissement narcissique de la pulsion sexuelle sur l'objet de désir, surinvestissement qui, poussé à son extrême dans sa pérennité, aboutit finalement à une « absorption » du moi par l'objet d'amour, magnifié par la tentative de refoulement des pulsions. Ce refoulement qui engendre un tel mécanisme dès les prémices du désir libidinal, parvient toutefois à éteindre le désir sexuel.

Ainsi, une place primordiale offerte à la sexualité, suivie d'une tentative de refoulement qui mène à une surélévation du désir sexuel, avec l'illusion d'une tempérance de ce dernier pour voiler un besoin d'assouvissement narcissique, est le tableau qui représente

¹ S. Freud, *Essais de psychanalyse*, « Etat amoureux et hypnose », op.cit., p. 198.

² Ibid.

la première phase de l'état amoureux. Or, la seconde phase, comme nous venons de le voir, fait basculer ce premier tableau et va jusqu'à l'inverser : le surinvestissement narcissique déchargé sur l'objet d'amour va peu à peu être inhibé par une idéalisation de cet objet alors magnifié ; dès lors, le moi qui, au départ, voit en l'autre un reflet idéal, se laisse peu à peu absorbé par cet objet « précieux », sa pulsion sexuelle étant, à ce stade de progression, complètement étouffée, inexistante.

C'est donc ainsi que perdure le sentiment amoureux, en tuant la pulsion sexuelle qui elle, ne dure pas et donc ne convient pas au psychisme du sujet « amoureux ».

Mais Freud va plus loin et ne laisse pas l'état amoureux dans cette deuxième phase. Ou plutôt que d'aller plus loin, il va tenter de synthétiser ces différentes phases afin de définir pleinement l'état amoureux. Si nous avons déterminé la nature du lien, ou plutôt des différents liens consécutifs qui nous unissent à l'être aimé, nous devons maintenant donner la définition de ce mécanisme complexe. C'est ici, dans son étude, que Freud fait appel au travail de Ferenczi. Il appose ainsi, sa théorie « d'identification » à celle de Ferenczi, appelée « introjection » :

La différence entre l'identification et l'état amoureux, dans ses développements extrêmes qu'on appelle fascination, sujétion amoureuse, est maintenant facile à décrire. Dans le premier cas, le moi s'est enrichi des qualités de l'objet, s'est, selon l'expression de Ferenczi, « introjecté » celui-ci ; dans le second cas, il est appauvri, il s'est abandonné à l'objet, a mis celui-ci à la place de son élément constitutif le plus important.¹

Il y a donc bien, deux cas différents, deux mécanismes distincts qui s'opposent plus qu'ils ne s'opposent complètement. Soit le sujet aimant voit son narcissisme nourri par l'objet d'amour via l'identification qu'il exerce sur lui, soit le moi de ce sujet aimant, à force d'idéalisation de son objet d'amour, s'en retrouve appauvri, « introjecté », voire, effacé au profit de cet objet magnifié à l'extrême².

L'identification, est donc une étape obligatoire dans le processus amoureux, mais même si la pulsion sexuelle est inhibée, elle reste la base de tout rapport affectif entre deux partenaires puisqu'elle en est le point de départ, et que le mécanisme de rejet de ses désirs sensuels est ce qui aboutit au sentiment de tendresse, fabrication nécessaire

¹ S. Freud, *Essais de psychanalyse*, « Etat amoureux et hypnose », op.cit., pp.198 et 199.

² Freud parle de cet état comme suit : « La conscience morale ne s'applique à rien de ce qui advient en faveur de l'objet ; dans l'aveuglement de l'amour on devient criminel sans remords. Toute la situation se laisse résumer intégralement en une formule : *l'objet s'est mis à la place de l'idéal du moi.* », Ibid.

pour faire durer le désir au-delà de son assouvissement. Nous sommes donc peut-être voués à perdre notre individualité au profit de l'union avec l'autre.

L'amour et la mort de l'individualité

L'expression « tomber amoureux » est intéressante parce que le langage nous engage déjà dans une dimension de perte, de perte de contrôle sur les événements. Parler de « tomber » dans le sentiment amoureux est donc bien, linguistiquement, une prise de conscience de l'abandon d'une part de soi. Et c'est ce que nous cherchons à faire lorsque nous sommes en quête d'union avec l'objet aimé.

La première phase libidinale qui nous pousse vers l'objet désiré est le présage d'une perte consciente et peut-être que nous sommes déjà dans le mécanisme d'appauvrissement ou d'enrichissement dont nous parle la psychanalyse freudienne. Dans tous les cas, que ce soit un gain ou une perte dont l'objet sera à l'origine, nous sommes devant une transformation de notre identité, puisqu'une métamorphose du moi est en marche avant même que nous répondions ou non à notre désir sexuel et affectif.

Nous devons alors dès maintenant nous demander si le sentiment amoureux modifie certains caractères de notre identité et si ce désir sexuel, qui accompagne l'affection amoureuse que nous ressentons pour notre partenaire, doit répondre à ce changement identitaire. Ou encore, il est possible aussi de comprendre cette éventuelle transformation comme étant le résultat d'une conviction par rapport à l'objet de notre affection et de notre désir sexuel. En d'autres termes, il est important de savoir si le choix d'objet, au-delà de l'état amoureux (et libidinal) en lui-même, est ce par quoi nous allons modifier les bases de notre identité et plus précisément de notre identité sexuelle.

C'est bien ici que se trouve le cœur de notre travail. Nous venons de voir, à travers les études de Freud, que l'état amoureux – état qui inclut notre désir sexuel – est à l'origine d'une métamorphose de notre identité individuelle, métamorphose que nous pouvons d'ailleurs comparer à l'état hypnotique que nous avons déjà étudié plus tôt aux lumières du travail de Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*. Mais nous devons aller, dès à présent, plus loin, et affirmer que cet « état d'hypnose », n'est peut-être pas si anodin et ne concerne peut-être pas non plus seulement le mouvement de foule.

L'état amoureux que Freud compare à l'état d'hypnose va, non seulement, jusqu'à modifier les règles singulières propres au caractère de chacun de nous, mais aussi, peut-être, mener à la destruction de la singularité identitaire. Alors même qu'il ne met pas en cause une multitude d'individus ayant pour lien une ambition commune exigeant un chef à qui obéir, l'état amoureux fait intervenir les mêmes mécanismes d'assujettissement des deux individus qui tombent amoureux ou qui sont sous l'emprise d'un désir sexuel mutuel.

Si le mécanisme qui concerne le sujet amoureux est le même que celui qui gère une foule désirante, nous pouvons aller jusqu'à dire que le sentiment amoureux détruit toute individualité au profit d'un puissant besoin tout individuel comme la foule détruit la singularité de chacun au profit d'un besoin collectif. Quel est alors ce puissant besoin qui pousse chaque individu amoureux à s'assujettir au service de son désir libidinal ?

La force de la cohésion d'un couple va peut-être au-delà de ce que nous pensons *a priori*, mais nous devons d'abord revenir sur l'étude de Freud qui nous a donné les premières clés qui permettent de comprendre ce qui engendre le désir affectif, héritage de nos restes libidinaux infantiles.

Il n'y a manifestement pas loin de l'état amoureux à l'hypnose. Les concordances entre les deux sont évidentes. Même soumission humble, même docilité, même absence de critique envers l'hypnotiseur comme envers l'objet aimé. Même résorption de l'initiative personnelle ; aucun doute l'hypnotiseur a pris la place de l'idéal du moi.¹

Freud comprend ici que l'état amoureux repousse les limites de la notion de consentement qui n'est présente que dans les rouages du mécanisme inconscient qui l'active. Nous sommes donc, en tant qu'amoureux, sous l'emprise d'une pulsion que nous ne pouvons ni réprimer, ni maîtriser alors même que nous sommes conscients de cet « état hypnotique », sous l'emprise d'un tiers. Ce consentement passe alors par la satisfaction irrépressible qu'apporte la réalisation à travers l'autre, de l'idéal du moi. Cet idéal est peut-être ce qui va pousser l'individu vers l'autre, devenu alors l'objet par lequel la satisfaction sera ressentie à travers la représentation du moi idéalisé qu'il incarnera.

¹ Ibid.

Ce qui fait que nous sommes poussés vers un objet d'amour est visiblement de nature narcissique. Du moins, dans un premier temps, puisque lorsque le but sexuel est atteint, nous sommes face à deux possibilités : le détournement après la satisfaction libidinale primaire, ou l'attachement durable induisant la représentation de l'idéal du moi à travers le partenaire, et ce, via le sentiment de tendresse :

Les tendances sexuelles non inhibées éprouvent, par la décharge survenant chaque fois que le but sexuel est atteint, une extraordinaire réduction. L'amour sensuel est destiné à s'éteindre dans la satisfaction ; pour pouvoir durer, il faut qu'il soit pourvu dès le début de composantes purement tendres, c'est-à-dire inhibées quant au but, ou bien qu'il subisse une transformation de ce type.¹

Ce qu'affirme Freud est important. Selon lui, le désir sexuel n'est pas ce qui permet d'atteindre l'état amoureux – et donc ce qui fait que le partenaire représente et dépasse l'idéal du moi – puisqu'il est voué à s'éteindre après son assouvissement. *A contrario*, lorsque le but sexuel est « inhibé quant au but », c'est-à-dire lorsqu'il est accompagné de sentiment de tendresse, l'état amoureux est possible parce que, non seulement l'affection est née, mais qu'en plus, le désir sexuel est sans cesse renouvelé.

L'état amoureux exclut ici toute pulsion sexuelle, même si celle-ci peut être compatible, mais non obligatoire, et cette affirmation est d'autant plus frappante qu'elle rejoint pleinement les positions majoritaires des personnes interrogées et qu'en plus, elle expliquerait pourquoi l'identité sexuelle est si facile à définir par rapport à l'identité sexuée ou genrée. Etre amoureux détermine l'identité sexuelle plus que le désir sexuel ne le fait. Nous rejoignons donc facilement les théories de Freud.

Un individu qui tombe amoureux d'une personne du même sexe est plus apte à s'affirmer et à se définir comme étant homosexuelle – et ce même s'il n'a pas de rapport sexuel avec elle – qu'une personne qui a des rapports sexuels sans sentiment amoureux pour un individu du même sexe. Ainsi, le sentiment amoureux étant indéniablement une condition *sine qua non* de notre identité – du moins en partie, puisqu'elle détermine l'identité sexuelle – alors, nous pouvons aller jusqu'à dire que l'amour métamorphose notre condition identitaire et est donc une forme d'assujettissement.

¹ S. Freud, *Essais de psychanalyse*, op.cit., p. 201.

La singularité individuelle est alors détruite au profit de la fusion avec l'autre (qui devient l'idéal du moi) et de la constitution de soi à travers l'autre (construction de notre identité sexuelle à travers l'amour porté pour l'autre).

Toutefois, la notion de narcissisme doublée de la notion d'assujettissement ne se situe pas seulement dans le mécanisme d'identification et d'idéalisation du moi propre à l'état amoureux, mais aussi, et plus simplement, dans l'acte sexuel lui-même. Nous devons, pour mieux argumenter cette affirmation, nous éloigner un moment des théories freudiennes.

Schopenhauer, nous l'avons déjà vu, traite la question de l'amour d'une façon différente, mais va tout de même dans le même sens que nous lorsqu'il affirme que le sentiment que nous nommons « amour » n'est qu'une fabrication de la nature servant à nous pousser vers le partenaire idéal pour une procréation réussie :

L'instinct sexuel, bien que simple besoin subjectif, sait très habilement prendre le masque d'une admiration objective et duper ainsi la conscience, car la nature a besoin de ce stratagème pour arriver à ses fins.¹

Et c'est bien, contrairement à ce qu'affirme Freud, à partir du désir sexuel– l'amour étant une création qui nous « dupe » – que nous sommes épris d'un autre être, même si l'un et l'autre, Schopenhauer comme Freud, pensent communément que la réciprocité n'a rien d'utile ni même d'intéressant dans les rapports amoureux. Il y a donc bien narcissisme chez chaque être amoureux :

L'essentiel n'est pas la réciprocité de l'inclination, mais la possession, c'est-à-dire la jouissance physique. [...] Que tel enfant déterminé soit procréé, voilà le but véritable, quoi qu'ignoré des intéressés, de tout roman d'amour, la façon et les moyens de l'atteindre sont accessoires.²

Si pour Schopenhauer, la procréation seule a une place d'honneur dans les rapports amoureux (et ce via l'instinct sexuel) pour Freud, les rapports amoureux ne sont pas possibles sans en exclure une certaine forme – que nous venons de déterminer comme étant « inhibés quant au but » – des désirs sexuels. Mais dans les deux représentations

¹ A. Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour*, op.cit., p.44.

² A. Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour*, op.cit., pp. 44 et 45.

amoureuses, deux points communs surgissent : l'assujettissement et le narcissisme de celui qui est amoureux.

C'est la génération future dans toute sa détermination individuelle qui tend à l'existence au moyen de ces menées et de ces efforts. Oui, elle se fait remarquer déjà dans le choix si prudent, si précis, si obstiné, qui préside à la satisfaction de l'instinct sexuel, et qu'on appelle amour.¹

La mort de l'individualité est donc à la fois inévitable, mais aussi nécessaire à toute rencontre amoureuse, ce qui laisse penser que la science n'a pas tort de démontrer que l'instinct sexuel est guidé par les besoins de la nature procréatrice, mais aussi par les besoins affectifs de la nature humaine. Cette dernière se doit de lier les individus les uns aux autres pour former une société unie.

A travers les études de Freud et, dans une moindre mesure, de Schopenhauer, nous avons démontré que l'enjeu du sentiment amoureux va beaucoup plus loin qu'une bienfaisance individuelle ; elle détermine aussi des phénomènes à la fois intimes, individuels (comme l'identité sexuelle), mais encore des phénomènes sociétaux (représentation de soi, détermination identitaire et préparation des générations futures).

Dépassement des interdits.

Nous devons revenir sur les rouages qui engendrent différentes façons d'être amoureux puisque notre société revêt différents types d'identités amoureuses et qu'il s'agit bien aussi d'un des points les plus importants de notre thèse.

Si nous jugeons vraies les affirmations précédemment établies, alors, nous devons, de façon tout aussi légitime, admettre que les interdits font partie intégrante des questions qui concernent le désir, et surtout, le désir sexuel. C'est à partir de cette dernière hypothèse que nous pouvons mettre en lumière un lien étroit qui existe entre la sexualité, les choix sexuels et la société.

Effectivement, si la société a droit de regard, voire, droit de jugement et surtout de censure sur les différentes sexualités pratiquées par ses membres, alors, nous pouvons aller jusqu'à dire que certaines sexualités jugées comme « hors-normes » ou « déviantes » constituent la base de nos propos quant à l'importance de l'interdit et du dépassement des limites « acceptables ».

¹ Ibid.

Nous avons déjà parlé de la position particulière de la bisexualité dans notre société actuelle, et du binôme norme/hors-norme que constituent l'hétérosexualité opposée à l'homosexualité. Mais nous n'avons pas encore établi ce qui fait que la pratique des sexualités « hors-normes » illustre aussi un désir poussé par l'interdit.

Nous savons déjà que le désir incarne la volonté de posséder un objet que nous n'avons pas. En d'autres termes, le désir représente un manque, ce manque étant le point de départ d'une volonté de combler une frustration alors engendrée par la non-possession de ce qui nous fait face sans nous toucher. Le désir sexuel est encore plus flagrant puisqu'il met en scène un individu (le désiré) qui, lui aussi, répond au mécanisme de l'autre individu mis en jeu (le désirant). De plus, nous avons vu, à la lumière du travail de Freud, que le désir sexuel, qu'il soit assouvi ou pas, demande une continuité perpétuelle si nous ne voulons pas nous voir reprendre à sa base le même mécanisme de frustration de façon répétée. Cette continuité est la condition *sine qua non* de l'existence du sentiment d'amour, celui-ci étant lui-même conditionné par la tendresse. Nous ne revenons pas sur ces affirmations freudiennes, mais, toutefois, nous devons en rappeler les règles si nous voulons aller plus loin.

Ainsi, pour sortir du schéma étudié plus tôt, schéma qui concerne les sexualités que nous appellerons « interdites », nous devons comprendre ce qui pousse certaines personnes à désirer ce qui est prohibé par la société (et par le *sens naturel* de la procréation), et ce qui fait que, justement, la société interdit ces désirs hors des limites socialement établies. Le désir sexuel est donc bien le cœur d'une machine qui implique le pouvoir social, et l'attraction de l'interdit.

Il semblerait que le désir sexuel ne soit jamais vain. En d'autres termes, nous pouvons constater que la pratique sexuelle implique toujours trois réalités : la satisfaction du désir – satisfaction qui permet de ne plus souffrir du manque –, la réponse que l'on apporte à la demande sociale – procréation, mais pas seulement, nous allons le voir –, et enfin, la façon dont nous nous positionnons socialement parlant – dans notre identité et ce que nous en renvoyons aux autres.

Mais il semble évident qu'un problème surgit ; comment se fait-il que le désir sexuel qui a pour but de répondre aux attentes sociales (procréation et correspondance à ce qui est normé) ne soit pas systématiquement évident et identique pour tous ? Pourquoi certains touchent à l'interdit là où d'autres répondent exactement aux attentes de la société ?

Effectivement, pour prendre l'exemple le plus simple, celui qui suit l'étude que nous avons effectuée dans la première partie de cette thèse, nous sommes devant une évidence qui, en réalité, n'en est pas une.

L'homosexualité que nous avons opposée à l'hétérosexualité constitue un binôme norme (hétérosexualité)/hors-normes (homosexualité) qui impose maintenant d'aller plus loin et de comprendre comment l'homosexualité s'inclut d'elle-même dans un processus finalement très bien admis socialement. L'homosexualité sert l'hétérosexisme de par l'opposition qu'elle forme avec l'hétérosexualité. En suivant ce raisonnement, nous en sommes venu à la conclusion selon laquelle la bisexualité, ne s'opposant à rien, est la réelle grande inconnue sociétale, la vraie « sexualité déviante » et en d'autres termes, la seule à transgresser un véritable interdit puisqu'elle n'est ni tolérée, ni complètement bannie comme peut l'être l'homosexualité.

Ce choix sexuel n'est donc pas uniquement un investissement particulier – déviant ? – sur tel ou tel objet, mais aussi la concentration de notre identité globale puisqu'il remet en question, et ce, de façon répétée en changeant de partenaire, notre propre sexualité.

L'approche de Susann Heenen-Wolff est, à ce sujet, intéressante. La psychanalyste met en avant, en s'appuyant sur les études freudiennes, la possibilité de ne pas suivre un chemin libidinal formaté socialement, sans que ce soit pour autant une réponse à la notion d'interdit :

Nulle part dans son œuvre, Freud n'a donné l'indication d'une « bonne » ou d'une moins « bonne » orientation dans le choix d'objet [sexuel]. Chaque choix d'objet est le résultat d'un refoulement qui permet la « restriction » des élans vers un seul sexe.

[...]

Dans la pensée de Freud, le terme de « bisexualité » désigne aussi bien les investissements et les identifications croisées du sujet au niveau psychique que son objet réel ou potentiel.¹

Cette affirmation nous ouvre de nouvelles portes quant à la question de la légitimité de la pratique bisexuelle et surtout quant à la possibilité de nier, socialement, comme intimement, le désir transgressif d'un point de vue psychique, du moins. Elle ajoute :

¹ Susann Heenen-Wolff, « Bisexualité et homosexualité dans l'approche freudienne et postfreudienne », in, *Homosexualités et stigmatisation*, op.cit., pp. 48 et 49.

La bisexualité originelle reste responsable des traces homosexuelles dans le vécu de chaque individu, qu'elles soient contre-investies ou pas. [...] Connaître l'orientation sexuelle d'une personne ne nous dit rien sur sa santé ou sa maturité psychique, ni sur son caractère, ses conflits intérieurs ou son intégrité.¹

Cependant, Susann Heenen-Wolff ne réfute pas complètement ce que nous tentons d'avancer. Elle montre, à partir des affirmations de Freud, que la psychanalyse a tenté de « soigner » les homosexuels en répondant d'abord à une demande sociale, la société rejetant catégoriquement les rapports homosexuels parce qu'inutiles d'un point de vue de la reproduction.

Or, aujourd'hui, nous ne sommes plus dans ce cas de figure et nous ne pouvons nous contenter de cette analyse psychanalytique vieillissante. Pourtant, certes, le souci de la procréation via la pratique sexuelle reste au cœur des débats sur la transgression sexuelle sociale, mais la société exige également de ses membres une conduite uniforme afin de renforcer l'hétérogénéité nécessaire pour une densité sociale optimale.

Nous avons déjà étudié, notamment à la lumière de Freud et Le Bon, la nécessité d'un phénomène unitaire au sein d'une foule sociale dont les individus se reconnaissent comme appartenant à une même société en répondant à des codes communs et en ayant des pratiques communes. De là, naît une opinion publique unique amenant à la cohésion sociale (ce qui donne ainsi toute jouissance de pouvoir et de manipulation au chef de cette foule ainsi regroupée). Cette opinion publique gère les notions de Bien et de Mal, de ce qui est juste et ce qui ne l'est pas.

Notons d'ailleurs à ce stade de notre travail que de nombreux interrogés lors de notre travail de terrain gardent toutefois en tête que la pratique des sexualités hors-normes reste une forme de liberté qu'ils s'octroient, mais tiennent à préciser qu'ils ont pleinement conscience qu'il s'agit aussi d'une transgression des règles que leur impose la société. Il y aurait donc la présence d'une dissonance entre individualité/vie privée et représentation publique/lois sociales, les premières étant libres, les secondes entravées du fait de la présence des limites imposées par la notion de normes sociales. Cette dualité pourrait être à l'origine d'un conflit qui empêche le bon déroulement du mécanisme des foules étudié plus tôt, une incompatibilité insurmontable siégeant entre l'acte singulier et l'opinion générale.

¹ Ibid. pp. 47 et 58.

Ici, ce n'est plus l'opinion individuelle qui est étouffée par l'opinion commune, mais l'acte individuel qui ne peut se soustraire aux règles d'actions générales.

Aujourd'hui, l'homosexualité, nous l'avons vu, est considérée comme ce qui coexiste à l'hétérosexualité et de ce fait, les interdits bravés ne sont alors, pour les homosexuels, que relatifs. Le vrai dépassement des interdits ne se définit finalement qu'à la condition de faire appel au consentement. Si les deux partenaires sexuels sont consentants, alors, l'interdit sexuel n'est pas dépassé.

Si les limites sont neuves, les interdits aussi, et la morale qu'impose la société également toute relative, apparemment. Nous disons bien « apparemment », puisqu'il semble, et nous le verrons plus tard, que les lois sociétales ne servent pas une nouvelle liberté sexuelle – peut-être alors illusoire – mais plutôt, une prise de possession des nouvelles normes sexuelles dont les « inversions », pour reprendre le terme freudien, servent un hétérosexisme de plus en plus dur et restrictif. Les minorités sexuelles ne sont, certes, plus aussi stigmatisées, mais semblent plutôt instrumentalisées pour servir de nouvelles normes sexuelles qui sont tout aussi répressives qu'avant mais dont les intérêts ont tout simplement été déplacés.

Cette dernière affirmation ne démontre en rien une nouvelle liberté en termes de pratiques sexuelles – et nous verrons plus tard qu'il s'agit plutôt du contraire – mais plutôt d'une nouvelle manière de réprimer les libertés sexuelles de chacun pour servir de nouveaux intérêts sociétaux. Cette nouvelle conception des normes sociales détermine notre besoin de nous lier à l'autre, quel que soit notre sexe et celui de notre partenaire. Aussi, elle nous informe de ce que devient la procréation au milieu de ces nouveaux défis socio-sexuels.

1.2 Des sexualités pour une même quête

Former un couple, devenir parents

Si nous répondons à nos désirs sexuels, ce n'est pas uniquement, comme nous l'avons déjà démontré, pour assouvir une volonté de satisfaction simple qui résulterait de l'acte sexuel en lui-même. C'est aussi, souvent, parce que nous sommes poussés par la volonté de former un couple. Mais que sous-tend cette notion de couple, pourquoi former une union, et surtout quelle est la place de la procréation et de la parentalité dans ce schéma d'union conjugale ?

La sexualité, nous l'avons vu, n'est pas seulement l'assouvissement d'une pulsion libidinale vers un objet donné. Elle induit une multitude d'informations à la fois identitaires, communautaires, sociétales, et démontre une certaine singularité pour chaque individu qui assouvit cette pulsion. Nous sommes donc en droit d'associer, sans aller trop vite, la notion de sexualité et la notion de couple.

Mais avant cela, nous devons projeter les ponts nécessaires à une telle association, puisque former un duo sexuel, n'est pas automatiquement synonyme de former un couple et comme nous l'avons vu précédemment, Freud nous rappelle comment la prolongation du désir sexuel peut aboutir à une union « amoureuse ». Cette prolongation du désir est conditionnée par une multitude de mécanismes qui fondent l'union, le couple.

Nous pourrions, afin de répondre à ces questions, nous appuyer sur les nombreuses études éthologiques, puisqu'il est inutile de rappeler la part « mammifère » de l'homme. Mais cette comparaison est à faire avec prudence puisque les études éthologiques ne sont pas pleinement comparables aux études de l'humain et qu'en plus, ce n'est pas notre sujet ici. Malgré tout, nous pouvons simplement rappeler que chez tous les mammifères, « l'accouplement » sexuel prédomine sur l'amour et la volonté de fonder une union conjugale. Nombreux sont les rapprochements ayant pour seul but la procréation afin d'assurer la pérennité de l'espèce. Et nous pouvons aussi simplement rappeler que chez certains animaux sauvages, les rapports homosexuels existent – même chez ceux qui se reproduisent par ailleurs avec un animal du sexe opposé.

Pour terminer de faire le pont entre l'humain et l'animal, devons-nous en conclure que l'hétérosexualité reste réservée à la fécondation de la « femelle » pendant que les sexualités que nous dirons « stériles » (qu'elles soient hétérosexuelles ou homosexuelles) sont exclusivement réservées au plaisir sexuel ? Il semble effectivement que ce soit le cas, mais en dépit de ces similitudes qui subsistent entre l'homme et l'animal, nous devons exclusivement nous concentrer sur l'aspect social de la sexualité et sur les mécanismes sociétaux qui la forgent. Pour ce faire, nous ne devons pas nous en tenir à ces derniers propos, même s'ils nous éclairent sur certains points, comme celui de l'existence d'une homosexualité *naturelle*, du moins primitive.

Ce que nous cherchons donc à comprendre réside ailleurs. Lorsque nous tentons de créer un lien avec notre partenaire, nous cherchons à construire une union, c'est-à-dire, un couple, et c'est cette question qui nous intéresse. Si nous nous unissons à autrui, c'est pour fusionner avec cet autre, et il y a, pour ce faire, différentes façons : la

première fusion, et la plus simple, est la fusion sexuelle. L'acte sexuel, en lui-même est une forme de connexion entre soi et son partenaire qui ne demande pas d'argument. La seconde fusion est ici intéressante parce qu'elle n'induit que les sentiments qui, comme nous l'avons étudié plus tôt, répondent à un mécanisme narcissique qui sert l'image que nous avons de nous-même à travers ce que nous voyons de l'autre ; c'est le fameux mécanisme de l'image de l'idéal du moi que l'autre incarne. Ici, nous combinons ce que nous croyons voir de nous-même à ce que nous établissons de l'image de l'autre idéalisé à travers l'amour que nous lui portons. Il y a bien fusion des deux idéaux, de soi et de l'autre, et donc superposition des deux individus qui perdent alors de leur singularité et se confondent l'un dans l'autre, d'un narcissisme à l'autre. Enfin, la dernière fusion possible est ici purement sociale. C'est elle qui nous intéresse particulièrement en ce qu'elle porte de non-réel, d'artificiel. Nous l'étudierons surtout plus loin dans cette troisième partie, mais nous pouvons déjà dire que la notion de couple est ici biaisée par ce qu'elle renvoie plus que ce qu'elle est. La représentation du couple formé semble encore plus importante que ce que construit le couple de façon interne et intime. Laisser voir son fonctionnement interne supposé, montrer son entente et ses attentes, sa sexualité, c'est ce qui paraît être l'essentiel de la notion de couple. Or, un couple n'est pas seulement une représentation, mais est également constitué des deux autres manières de fusionner que nous avons citées plus haut.

Dans tous les cas, le couple n'est jamais stérile et cherche à créer, soit un nouvel individu – c'est le cas de la procréation –, soit une unité construite à partir de deux entités distinctes – une nouvelle entité. Il y a toujours, et de façon systématique, une puissance qui pousse à sortir de son individualité lorsque nous formons un couple. La création qui résulte de l'union va plus loin que ce que nous aurions pu faire seul, et même, va au-delà de l'individualité de l'un et l'autre membre du couple. La notion de création est alors essentielle.

Même si cette créativité propre au couple amoureux n'est pas toujours liée à la reproduction d'un nouvel être, elle est, *a contrario*, toujours liée à la sexualité, que ce soit la façon de la pratiquer, le désir sexuel perpétué entre les deux individus, la revendication sexuelle qu'ils défendent ensemble ou encore et plus simplement la représentation de ce qu'ils incarnent en étant ensemble, sexuellement et affectivement parlant.

Si, le plus souvent, le couple hétérosexuel est initialement construit sur le désir d'enfantement, il n'est pas à exclure que les couples homosexuels et bisexuels soient dans le même cas de figure, même si les mécanismes ne sont pas les mêmes.

Schopenhauer affirme que toute passion qui réunit deux êtres est la conséquence d'une « idée » qui naît de deux singularités amoureuses l'une de l'autre :

Ce nouvel individu [le futur être qui naîtra de l'union sexuel des deux amants] est en quelque sorte une nouvelle idée (platonicienne) ; or, de même que toutes les Idées tendent avec la plus grande violence à prendre une apparence phénoménale, saisissant avidement dans ce but la matière que la loi de causalité répartit entre elles toutes, de même aussi cette idée particulière d'une individualité humaine tend avec la plus grande avidité et la plus grande véhémence à sa réalisation phénoménale. Cette avidité et cette violence, c'est justement la passion des deux futurs parents.¹

Nous sommes voués à être poussés vers la création lorsque nous nous mettons en couple, même si cette création est intime, gardée par le couple ou représentative, telle une vitrine, lorsque le couple revêt plus volontiers son masque social.

Deux individualismes cherchent à vivre à travers ce que l'autre peut apporter au talent du premier. C'est à partir de cette dernière hypothèse que nous parlons de *pro-crédation*, c'est-à-dire, de propension à créer un élément neuf à partir des deux singularités du couple. Cette *pro-crédation* qui s'ancre dans l'union amoureuse est le point de départ de toute affectivité, « état amoureux » et « désir sexuel », initiaux.

Si la parentalité n'est pas le but systématique de chaque membre du couple, elle en reste le point de départ qui est ou non dépassé plus tard, et ce, même dans le cas des couples homosexuels qui ne peuvent biologiquement se reproduire ensemble, mais qui peuvent *pro-crédier* ensemble. C'est ici que la différence entre le couple social et le couple instinctif prend tout son sens, puisque la création qui découle de l'union amoureuse et sexuelle n'est pas uniquement biologique, et la notion de parentalité est alors plus volontiers sociale que naturelle et instinctive. La construction d'une famille se fait au-delà de la biologie et au-delà des barrières sociales, même si la société en est la première spectatrice, et la première instigatrice aussi, c'est ce que nous allons voir.

¹ Ibid.

L'homoparentalité

La créativité embryonnaire qui réside au sein de chaque couple, est bien présente aussi dans le couple homosexuel. Si la question de l'homoparentalité va de soi en ce qui concerne l'épanouissement des couples homosexuels qui désirent devenir parents, elle est encore aujourd'hui en interrogation. Mais l'homoparentalité n'est que la seconde question de la créativité du couple homosexuel, la première étant celle du couple en lui-même qui, non seulement ne va pas de soi, mais qui, en plus, impose de nouvelles problématiques concernant la structure sociale. Leur place ne va pas de soi, mais la construction de leur union non plus.

La loi qui permet l'accès au mariage civil à deux personnes de même sexe est l'aboutissement de luttes sociales et politiques qui ont duré plusieurs décennies. C'est effectivement dans les années 1990 que la question a été au cœur des débats publics et que la place des homosexuels a pris un nouveau virage.

En 2001, Eric Fassin pose le problème qu'engendre une expertise sociologique et anthropologique au service de la prise en charge politique de la question du couple homosexuel – et de la place qui lui revient dans la société. D'après lui, les prémises de cette évolution, avec, dans un premier élan, la naissance du PACS, puis la mise à mal de la question de filiation pour les couples homosexuels, s'est construite sur une stratégie politique transformant ainsi le débat public en luttes de pouvoir au milieu desquelles les couples homosexuels se voient soudainement socialement représentés.

Les couples homosexuels deviennent alors visibles et la possibilité de les voir devenir parents est soulevée, critiquée, inquiétée. Une telle nouveauté sociale demande une analyse scientifique (prioritairement en sciences sociales). Pourtant, cette analyse ne peut donner accès à une théorisation ferme et définitive parce qu'elle ne peut pas se prononcer *a priori*. Or, pour se prononcer *a posteriori*, elle doit se fier à l'ensemble des études anthropologiques qui concernent la parentalité et l'appliquer sur les *a priori* des sciences sociales ; voilà comment la réponse scientifique apportée n'est pas, en 2001, une réponse-clé, mais plutôt, le prisme à travers lequel nous sommes en droit de considérer une question sexuelle, ici, l'homosexualité, comme une question politique de par les débats médiatiques qu'elle engendre et les stratégies politiques qui la soutiennent. Ainsi, l'impact des études en sciences sociales au sujet du couple homosexuel et de l'homoparentalité est ici important puisqu'il révèle une fusion entre l'institutionnel et le domaine privé :

En France, la question s'est donc rapidement déplacée, et l'évolution des termes du débat politique va de pair avec la visibilité sociale nouvelle, non plus seulement de l'homosexualité, mais soudain des couples de mêmes sexes, voire, de la famille homoparentale : aussi ne parle-t-on plus seulement de la liberté des individus, mais également de l'inscription de l'homosexualité dans la société.¹

Eric Fassin met en avant le rôle particulier de l'anthropologie dans ce débat public et considère son utilisation comme un remède qui sert politiquement les positions des différents partis qui s'imposent dans ce discours et cette réflexion mettant en lumière les couples homosexuels et leur considération sociale. Pour ce faire, il s'appuie sur la façon dont la sociologue Irène Théry analyse l'utilisation anthropologique de l'argument que constitue « l'ordre symbolique » comme seule structure pouvant soutenir le débat sur la question de l'homosexualité et surtout, de l'homoparentalité² :

On comprend donc la fonction de la référence anthropologique dans le discours politique : il s'agit de refuser d'ouvrir aux homosexuels le mariage et la filiation, sans pour autant devoir justifier ce refus. L'« anthropologie » permet d'échapper au débat démocratique, au moment où il menace de s'ouvrir. Encore faut-il comprendre pourquoi les politiques reculent devant la justification politique de leurs choix en matière d'homosexualité.³

C'est effectivement cette interrogation qui nous oblige à comprendre pourquoi, les stratégies politiques se trouvent alors, lors des débats sur la loi du PACS, dans le déni d'une répression simple concernant les couples homosexuels. Nous en revenons ainsi à la question de l'homophobie comme acte condamnable. Si la France dénonce tous propos ou actes homophobes, ce sont bien les discours politiques qui, les premiers, doivent être tolérants en ce qui concerne les pratiques sexuelles. Or, il semble clair que cette tolérance demande à ce que nous nous y penchions.

¹ Eric Fassin, « La voix de l'expertise et les silences de la science dans le débat démocratique », *Au-delà du PaCS, l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, sous la direction de Daniel Borrillo et Eric Fassin, PUF, Paris, 2001, p. 92.

² Eric Fassin s'appuie ici sur le travail d'Irène Théry, « Différence des sexes et différences des générations. L'institution familiale en déshérence », dans le dossier « Malaise dans la filiation » dirigé pour la revue *Esprit*, 12 décembre 1996. Nous travaillerons sur l'analyse d'Irène Théry plus tard lorsqu'elle étudie la question du mariage homosexuel et de la filiation homosexuelle.

³ Eric Fassin, « La voix de l'expertise et les silences de la science dans le débat démocratique », *in*, *Au-delà du PaCS*, op.cit., p. 97.

Dans le courant de l'année 2013, le mariage civil entre deux personnes du même sexe est autorisé en France. Cette « autorisation » est le point de départ de nouvelles questions concernant le foyer que peuvent ou non fonder les couples homosexuels. Il s'agit d'abord bien d'une « autorisation » puisque l'Etat outrepassé une loi qui, au-delà du sens moral va plus loin que la désapprobation, mais condamne l'union civile d'un couple qui a pourtant toujours existé dans notre société.

Il y a donc, dans le terme « autorisation », la notion de tolérance, prise dans son sens premier, c'est-à-dire, qui n'interdit pas ce qui pourrait pourtant (juridiquement comme moralement) l'être. Le choix institutionnel est donc discutable dans son discours lorsqu'il met en avant une argumentation basée sur le terme « tolérance ». Ainsi, ce qui n'est pas tout à fait condamnable, mais toutefois réfutable est « toléré ».

Le mariage civil pour les homosexuels, est, une fois de plus en ce qui concerne la place de l'homosexualité en France, un moyen de valoriser le mariage hétérosexuel admis, ancré et valorisé par contradiction à la fois civilement et religieusement. Certes, cette tolérance est déjà une victoire pour les partisans du mariage homosexuel, mais elle reste précaire d'autant que beaucoup de questions quant à l'ouverture des structures de notre société, notamment l'homoparentalité restent en suspens. La lutte pour l'accès à une véritable égalité entre les identités sexuelles n'est pas terminée, et il faut encore qu'elle dépasse la simple tolérance des sexualités minoritaires.

Le mariage pour tous n'est donc pas l'exemple idéal pour illustrer une société parfaitement égalitaire en termes de sexualité. Au contraire, cette « permission » offre aux institutions politiques la possibilité de rendre légitime une plus forte répression quant à l'homoparentalité. D'une certaine façon, le mariage est validé à la condition que le débat ne soit pas davantage permissif. La légitimité de la répression publique est validée par la tolérance.

Le débat public donne donc accès à des tactiques politiques qui rendent les failles des dites libertés induites par les discours et les mises en visibilité sociales, illisibles. Par-là, nous n'avons pas la possibilité de prendre pleinement conscience de cette difficulté à préserver l'intimité de notre sphère privée tout en tentant de gommer les répressions sociales qui s'exercent sur elle. Irène Théry confirme d'ailleurs que le mariage pour tous implique des bouleversements institutionnels autant que des remises à niveau de l'opinion publique :

La loi du 17 mai 2013 qui a institué en France le mariage des couples de personnes de même sexe a représenté un changement majeur non seulement de notre droit civil, mais de notre système de parenté. Certes, nous n'étions pas le premier pays à franchir le pas. Mais cet argument n'enlève rien à la dimension déstabilisante de ce changement. Depuis aussi longtemps qu'on se souvienne, le mariage occidental était par définition l'union d'un homme et d'une femme, et la filiation était organisée selon un principe de mixité des lignées, maternelle et paternelle, de surcroît égalitaire au plan de la descendance. Un tel bouleversement des références ne va pas de soi, et il appelait à tout le moins une véritable pédagogie de la loi, par une réflexion sur les changements du mariage et de la filiation en général.¹

Nous sommes ici au cœur de l'illustration la plus parlante du lien qu'il y a entre sexualité et société, vie privée et débat public. Comment l'homoparentalité incarne-t-elle, en partie, les nouvelles bases des questions socio-sexuelles de notre société actuelle ? Quelle est la place de l'homoparentalité dans les démarches de libération des carcans sexuels « vieillissants » qui nous concernent tous, quelles que soient nos pratiques sexuelles et notre position sur la parentalité ?

Irène Théry, dans ce même rapport cité plus haut, met le doigt sur la présence d'une double considération des couples mariés en France. Elle énonce la loi de 1966 selon laquelle l'adoption – pour ne prendre que cet exemple – n'est autorisée qu'aux personnes étant mariés ou hétérosexuelles seules (le mariage, en 1966 induisant déjà l'hétérosexualité du couple)².

Le mariage concerne aujourd'hui les personnes de sexes opposées comme les personnes de même sexe. Pourtant, l'adoption n'est pas ouverte aux personnes de même sexe, même mariées. Voilà donc un exemple qui démontre que les institutions, telles qu'elles sont mises en place juridiquement, ne correspondent plus à la réalité sociale. Il conviendrait donc, pour plus d'honnêteté, de changer le code civil et de parler de n'autoriser l'adoption qu'aux personnes hétérosexuelles. Or, cette démarche induirait la prise en considération de la pratique sexuelle du ou des futur(s) adoptants, et cette considération est outrageuse parce qu'elle brise la frontière qui délimite la vie privée et la vie publique.

¹ Irène Théry, Rapport destiné au Ministère des affaires sociales et de la santé et au Ministère délégué chargé de la famille et rédigé par un groupe de travail sur la question de la filiation sous la présidence d'Irène Théry et avec la participation d'Anne-Marie Leroyer. Rapport intitulé, *Filiation, origines, parentalité. Le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle*, texte disponible en ligne (format pdf) sur le site www.justice.gouv.fr, publication à paraître en septembre 2014, p. 43.

² Ibid. p. 103.

En plus de démontrer qu'il y a la nécessité de changer les normes sociales établies pour s'adapter au mieux aux nouvelles conditions de vie des individus, cet exemple dénote une volonté de taire ce qui est difficilement avouable. C'est ce qu'Eric Fassin redoutait déjà en 2001¹ : la présence d'une homophobie politique alors même que la France condamne juridiquement cet acte.

Dans nos entretiens, nous avons posé la question de l'homoparentalité et de ce qu'elle inspirait aux personnes que nous avons devant nous. Une grande majorité s'est contentée d'arborer une entière tolérance quant à cette question. Une partie a poursuivi en précisant qu'il était important que ces enfants soient très vite au courant de la façon dont ils avaient été conçus. Une autre partie, minoritaire, reste toutefois inquiète quant à l'avenir de l'enfant du point de vue du regard des autres plutôt que de sa propre construction personnelle au sein du foyer homoparental. Justement, nous touchons là le point essentiel de nos interrogations.

Si le mariage entre deux personnes du même sexe pose problème, ce n'est pas seulement en s'appuyant sur le principe d'« ordre symbolique », mais c'est plutôt parce l'homosexualité ne peut, sans aide extérieure, procréer. C'est en tout cas l'argument principal des opposants, à la fois au mariage civil homosexuel, mais aussi, de façon plus globale, à la pratique de l'homosexualité. Le second argument est toujours en rapport avec la procréation puisqu'il s'agit de l'équilibre du futur enfant qui serait remise en question sur le simple fait d'être élevé par deux personnes du même sexe.

Ce dernier argument mérite qu'on s'y attarde. Il est basé sur deux faits qui parfois se combinent : d'une part, l'enfant ne pourrait être épanoui sans avoir la représentation parentale des deux sexes, selon le schéma père/mère, opposés, combinés et complémentaires dans leur façon d'élever un enfant ; d'autre part, il semble que les « mœurs » des parents, c'est-à-dire la pratique de leur sexualité illustrerait un « déséquilibre » psychique, et donc une incapacité à élever dans de bonnes conditions leur progéniture.

Dans ce dernier cas de figure, nous sommes toujours ancrés dans le vieux schéma sociétal qui cherchait à faire penser que les homosexuels étaient des « malades » à guérir. Nous avons vu, à travers les analyses de Freud, que la société occidentale du

¹ Eric Fassin, « La voix de l'expertise et les silences de la science dans le débat démocratique », in, *Au-delà du PaCS*, op.cit., p. 98 : « C'est que l'homophobie n'est plus un argument politique légitime, aujourd'hui en France. Il va de soi que l'homophobie n'a pas disparu, et tout particulièrement dans le discours politique – le débat autour du PACS en a donné maintes illustrations. On voudrait seulement suggérer que le progrès des lois a disqualifié tout discours ouvertement discriminatoire. ».

début du XXème siècle, pense que l'homosexualité résulte d'une faille dans la construction psychique de l'enfant menée à s'aggraver à l'âge adulte en pratiquant une sexualité « contre-nature ».

Mais depuis, nous avons vu, et même à travers Freud, que l'homosexualité n'était pas contre-nature, mais bien contre-reproductive, si nous nous en tenons à la reproductivité et à la fertilité d'une union. Freud parle bien d'une difficulté à dépasser les comportements libidinaux infantiles et immatures. En aucun cas, la pratique sexuelle des parents ne peut donner accès au jugement de la société et c'est, en tout cas, ce que beaucoup de personnes interrogées ont tenté de faire comprendre.

Pourtant, songer, malgré une certaine « tolérance » théorique, que l'équilibre de l'enfant d'un couple homosexuel peut être fragilisé, c'est déjà porter un jugement que la société appuie, voire encourage de par le pouvoir qu'elle s'octroie par rapport à la façon dont les homosexuels fondent une union et surtout un foyer. Nous voyons déjà bien les travers qu'engendre l'emploi du terme « tolérance » ainsi que les travers, également, qui découlent du choix de son utilisation.

Dans ce discours, la société ne condamne pas, autant qu'elle n'accepte pas. Mais pour en revenir à la question de l'homoparentalité, il est vrai, toutefois, que certaines questions restent sans réponses. La société garde en tête un schéma précis : les futurs concubins/époux, donneront naissance à un ou des enfants ; ils les élèveront suivant les règles et les codes que la société impose et ces enfants deviendront, à leur tour, des membres et des représentants de la société dans laquelle il auront vu le jour. Ils transmettront, à leur tour, cette culture précise à leurs descendants.

Il y a bien un intérêt à ce que ce schéma soit suivi : la société gardera alors la mainmise sur ses membres qui, formatés selon ses volontés, sera apte à suivre son ascendant. La procréation d'une union est donc la clé de la réussite d'une société puissante protégeant des intérêts collectifs qui amenuisent les intérêts privés. C'est, évidemment, une des raisons pour laquelle les pratiques sexuelles sont jugées et maîtrisées par les institutions, parce qu'elles portent en elles l'embryon des futurs membres de la société et leur capacité à être formatés selon des critères inflexibles.

Cette hypothèse serait donc la marque d'une mise à mal de nos libertés individuelles et privées au profit d'un mécanisme qui nous dépasse et ne nous apporte, *a priori*, pas de satisfaction immédiate. Procréer lorsqu'on est un couple homosexuel, devient donc, plus qu'un problème, une menace parce que cet acte porte en lui tout ce à quoi la société semble répugner: de nouveaux codes sociétaux à mettre en place afin de s'adapter à de

nouvelles demandes qui ne peuvent pas s'appliquer à tous les types de couple (du moins institutionnellement). Marcela Iacub, juriste et chercheuse, montre comment la question de la procréation comme symbole ultime de la liberté individuelle, peut devenir le point de discordance dans l'acceptation juridique de l'homoparentalité :

La liberté procréative dans son sens positif ne s'entend pas comme étant la liberté de transmettre la vie par quelques moyens que ce soit. Il s'agit d'une liberté qui est l'apanage des couples ou des individus qui ont des corps ou des rencontres sexuelles féconds. Ces individus ne nécessitent aucune autorisation pour procréer, et toute interférence dans ce processus est ressentie comme une atteinte insupportable à cette liberté fondamentale qui est liée à la procréation naturelle. [...] Lorsque pour procréer il est nécessaire de faire appel à des moyens artificiels, notamment aux procréations médicalement assistées, la liberté procréative est suspectée d'« acharnement », de « désir de toute-Puissance » et on doit obtenir une autorisation de l'Etat pour y accéder.¹

C'est peut-être bien cette conception de la procréation naturelle opposée à une procréation artificielle qu'il faut remettre en question pour, au-delà d'ouvrir le débat sur l'homoparentalité, du moins, libérer la sexualité du carcan procréatif, hétérosexiste reposant sur « l'ordre symbolique ».

La procréation est donc le souci sociétal premier, comme l'illustre le travail collectif édité par la *Fondation Copernic* fondée en 1998, qui regroupe différents chercheurs universitaires au service de grands débats sociétaux. La question de l'homoparentalité a été étudiée par un groupe de chercheurs en sciences sociales, philosophie, sociologie, psychiatrie et représentants de la Justice : Martine Gross, chercheuse en sciences sociales et présidente d'honneur de l'association des parents et futurs parents gays et lesbiens, Stéphane Guillemarre, philosophe, Ernest Guy, magistrat, Lilian Mathieu, sociologue, Caroline Mécary, avocate et Stéphane Nadaud, pédopsychiatre :

Le concept de « famille homoparentale » a été utilisé pour la première fois en 1997. Il désigne toute situation comprenant au moins un adulte ouvertement homosexuel, qui est parent d'au moins un enfant. Cette définition permet de considérer une

¹ Marcela Iacub, « Homoparentalité et ordre procréatif », in, *Au-delà du PaCS*, op.cit., pp. 197 et 199.

grande multiplicité de situations qui ont en commun le fait que procréation, parentalité et relation de couple ne coïncident pas.¹

Cette définition de la « famille homoparentale » est le point de départ de nombreuses questions qui concernent notre travail. D'une part, l'homosexualité d'un des parents suffit à parler d'homoparentalité, de plus, le schéma donné est intéressant parce qu'il fait appel à des faits qui, normalement relèvent du domaine privé des parents. Cette prise en considération de ce qui relève du privé pour définir la « nature » d'un foyer assoit un jugement juridique qui est discutable dans le sens où la sexualité des parents, ou d'un des parents, est alors un élément qui a, d'après la Justice, une incidence sur l'enfant.

Le concept de filiation est le second élément important. Les conditions de la conception de l'enfant comptent pour l'ensemble des personnes avec qui nous avons eu des entretiens. Au-delà du moyen utilisé pour le concevoir, il est, d'après ces personnes, essentiel de tenir l'enfant informé dès le plus jeune âge de sa situation familiale différente de la norme et de la façon dont sa conception a été faite. Par contre, les moyens employés par les couples homosexuels pour concevoir un enfant sont jugés strictement intimes à la famille et ne relèvent pas du débat public, que ce soit par don de sperme ou adoption.

Il y a deux types de structures familiales homoparentales. Dans le premier type, un des parents au moins est le géniteur de l'enfant. Dans cette première structure, deux possibilités s'offrent aux parents : ce peut être par le don de sperme d'un père connu de la future mère, dans ce cas l'enfant a l'identité de ses deux parents. Une fécondation *in vitro* par don de sperme anonyme est fréquente chez les couples lesbiens ; l'enfant connaît alors l'identité maternelle (il existe aussi des cas, plus rares, où le père homosexuel offre son sperme à une mère porteuse qui ne fera pas partie de la vie de l'enfant ; ici, l'enfant ne connaîtra pas sa mère biologique).

Dans la seconde structure, l'enfant ne connaîtra ni l'un ni l'autre de ses deux parents biologique et fera l'objet d'une adoption par des parents formant un couple homosexuel. Nous laissons volontairement de côté ce cas particulier.

Pour revenir sur la première structure, celle qui donne à l'enfant la possibilité d'être élevé par un de ses parents biologiques, nous pouvons parler de « famille biparentale »,

¹ Les notes de la fondation Copernic, *Homosexualité, mariage et filiation*, Martine Gross, Stéphane Guillemarre, Ernest Guy, Lilian Mathieu, Caroline Mécaray, Stéphane Nadaud, Editions Syllepse et Fondation Copernic, 2005, Paris, p. 61.

pour reprendre les termes utilisés par la *Fondation Copernic*, famille dans laquelle le statut de parent légal ne revient qu'au parent biologique (ou adoptant légal) :

Dans ce type de famille, les enfants sont arrivés et vivent dans un contexte homoparental avec deux personnes de même sexe dont une a le statut de parent légal et l'autre est un parent social. [...] En cas de décès de ce seul parent légal, l'enfant est orphelin. A l'heure actuelle, même une tutelle testamentaire confiant l'enfant au parent social n'est pas une garantie car un conseil de famille hostile au parent social pourra s'opposer à cette tutelle.¹

Cette structure familiale remet en question la conception sociale de la filiation qui, cette fois, ne part pas d'une union hétérosexuelle et n'est pas non plus menée dans une relation amoureuse hétérosexuelle (contrairement au cas des couples hétérosexuels qui font appel à l'assistance médicale assistée pour concevoir). Ainsi, l'hétérosexualité est à la fois exclue du schéma social de filiation et de la structure familiale, mais en reste la source, puisque toute conception *in vivo* demande un binôme, même artificiel homme/femme. Il existe même une forme particulièrement intéressante de structure familiale : la coparentalité :

Il s'agit d'une situation où un homme et une femme sans vie de couple se lient pour concevoir et élever un ou plusieurs enfants. En souhaitant devenir parents, ils construisent de toutes pièces une famille « composée ». Il peut y avoir deux à quatre personnes autour du berceau de l'enfant : une mère lesbienne et un père gai, et leurs éventuels compagne et compagnon respectifs, qui peuvent eux aussi être des parents. Les partenaires sont désignés par le terme de beaux-parents car, à la différence des beaux-parents qui arrivent dans un second temps, Ils sont prêts à s'envisager vis-à-vis de l'enfant dès sa conception.²

Il y a donc, dans la notion d'homoparentalité des faits qui bouleversent littéralement la conception classique d'une structure familiale et ce bouleversement est incarné par la non-représentation binaire des parents de deux sexes différents, mais aussi par la possibilité de concevoir sans amour libidinal entre les deux parents biologiques (qui peuvent même ne pas se connaître).

¹ Ibid. p. 62

² Ibid. p. 69.

Que deux personnes du même sexe puissent avoir le désir et la volonté d'élever un enfant ensemble, en tant que couple qui partage son quotidien, n'est pas étonnant si l'on en croit notre hypothèse selon laquelle un couple, quelle que soit sa nature, est « créateur » d'« Idée », pour reprendre la théorie platonicienne. Alors, la conception ne se fonde pas sur un sentiment amoureux entre les deux parents biologiques, ce qui va à l'encontre, également, du désir sexuel comme prémices de la volonté de procréation entre les deux partenaires concernés.

Il n'est donc pas étonnant que cette nouvelle conception familiale soit l'objet de tant de critiques puisqu'elle remet en question, à la fois ce qui est établi par des siècles d'histoire de la famille occidentale, mais aussi, parce qu'elle détourne les lois qui formatent habituellement sans entrave les membres d'une société via des codes sociétaux rigoureusement définis et à appliquer pour se voir inclus dans la marche normale de la communauté. Il est donc facile, à présent, de comprendre la marginalité, légitime ou non, des parents homosexuels qui se trouvent dans une situation de « non-respect » des lois sociales, à la fois juridiques, morales, mais aussi des lois infondées qui reposent sur la nature et son hétérosexualité universelle, et qui, de ce fait s'excluent des rangs communautaires et excluent par le fait même leurs enfants qui ne répondront fatalement pas aux codes répressifs que la société s'acharne à inculquer.

La sexualité devient alors l'instrument essentiel de la répression sociale exercée sur les couples homosexuels. La pratique de l'homosexualité est maintenant tout juste admise, mais un couple homosexuel a, de par la définition même de ce qu'est un couple, de ce que sont ses aspirations et de ce vers quoi toutes sexualités aspirent, une volonté de fonder une famille et c'est ce qui, aujourd'hui, en France pose encore problème.

Ce problème ne semble pas réellement, contrairement au discours des réfractaires à l'homoparentalité, se situer dans le souci de l'équilibre de l'enfant (nous y reviendrons plus tard), mais plutôt sur la conception même de la procréation détachée du « naturel » de la reproduction hétérosexuelle. Pourtant, de nombreux couples hétérosexuels ayant recours à l'AMP (assistance médicale à la procréation), ne sont pas montrés du doigt comme le sont les homosexuels ayant recours aux mêmes techniques médicales. Là encore, la différence de jugement tient au fait que les couples homosexuels ont la possibilité physiologique de procréer par les moyens naturels et ont toutes les libertés à ce sujet alors que les hétérosexuels qui ont recours à l'AMP ou à l'adoption sont dans l'impossibilité médicale ou familiale de faire autrement.

A ce sujet, le travail d'Irène Théry¹ est toujours aussi important parce qu'il s'appuie sur ce qui est actuellement juridiquement en place en France tout en montrant du doigt ce qui est en disjonction avec les nouveautés sociales, et notamment les révolutions familiales. Des propositions sont faites et elles démontrent clairement une mise en lumière d'un discours qui camoufle des insuffisances ou des aberrances juridiques. Elle tente par-là de mettre en évidence les lacunes et les incohérences qui règnent dans les lois françaises dans ce domaine. Notons que les couples de même sexe ne sont d'ailleurs pas les seules victimes de ces failles institutionnelles, ce qui reflète bien la présence d'un déséquilibre entre la société et la sexualité, même dans son rôle procréateur. C'est Anne Cadoret qui, elle, met directement le problème principal en avant en posant la question suivante :

La nécessité d'un homme et d'une femme pour donner vie à un enfant, l'existence d'une société bisexuée, d'un masculin et d'un féminin, à transmettre et à faire vivre à l'enfant, supposent-elles toujours que cet homme et cette femme forment un couple conjugal ?²

La question de l'AMP (assistance médicale à la procréation) pose ici une des interrogations possibles à propos de la maternité et de l'absence de père connu. C'est l'argument éthique qui peut prévaloir sur la volonté simple d'avoir un enfant pour un couple de femmes. Anne Cadoret consacre une étude sur les différentes problématiques qui concernent l'homoparentalité. La question de l'AMP est ici traitée en rappelant d'abord l'historique des droits procréatifs en France et surtout la naissance de la notion de filiation, noyau du problème que pose l'AMP, et *a fortiori*, un recours à l'AMP pour les couples de lesbiennes :

Repartons en 1972. Avant cette date, l'enfant n'était réellement un descendant de ses mère et père et de ses grands-parents maternels et paternels que s'il était né du couple marié de ces mère et père : la mère était celle qui avait accouchée de l'enfant, le père, celui que par son mariage la mère désignait : sexualité, procréation et alliance matrimoniale se recoupaient pour donner la filiation. Avec la loi de janvier 1972, l'enfant naturel s'apparente à l'enfant légitime, s'il est reconnu par ses deux parents. Le mariage n'est plus nécessaire à la filiation, même s'il reste suffisant. *La*

¹ Irène Théry, rapport *Filiation, origines, parentalité*, op.cit., pp. 163 à 170.

² Anne Cadoret, *Des parents comme les autres. Homosexualité et parenté*, Editions Odile Jacob, Paris, 2002, p. 221.

*filiation s'autonomise, la filiation se dit, la filiation se veut. Mais elle se prouve aussi par le corps. Et le biologique ne disparaît que pour réapparaître. C'est entre ces deux rochers qu'oscille et se fonde la filiation : un enfant se veut et se construit par un projet parental [...].*¹

En 1982, Anne Cadoret rappelle la naissance d'Amandine, premier enfant né d'une fécondation *in vitro*. Cette révolution médicale va donner une nouvelle dimension à la notion de procréation, et au duo sexualité/procréation qui offrait jusqu'alors les bases conceptuelles de la notion de filiation. Même si « Amandine est toujours la concrétisation de la rencontre des gamètes de ses parents »² et que ceux-ci « sont toujours ses géniteurs »³, cette naissance induit une double révolution quant au lien entre sexualité et procréation. Elle renouvelle les fondations qui créent l'édifice solidement construit sur le binôme corps/filiation et en plus, elle laisse penser que la procréation peut se faire sans sexualité entre les deux géniteurs. Voilà qui dérange plus que l'adoption qui, elle, ne laisse pas entendre une non-sexualité :

Ces expériences, et ces réussites techniques, médicales, scientifiques provoquent un certain effroi [...] Un comité consultatif national d'éthique est créé en 1983 pour réfléchir et conseiller les gouvernants sur ce qui est permis, souhaitable, convenable.⁴

Cette prouesse ébranle donc sévèrement les bases mêmes de ce que la société considérait alors comme acceptable en matière de reproductivité, de sexualité, d'union maritale ou libre, en un mot, en matière de filiation et de droit à la procréation.

L'AMP est alors, après des discussions éthiques et politiques, considérée comme une aide qui ne doit en aucun cas perdre de vue son aspect biologique, c'est-à-dire la mise en superposition de deux concepts qui, pourtant pourraient être distincts : la filiation et le biologique. Cette fusion n'est pourtant pas une obligation conceptuelle et elle met en relief le problème de la fabrication d'une mère et d'un père ; de la maternité et de la paternité :

¹ Ibid. p. 142.

² Ibid. p. 143.

³ Ibid.

⁴ Ibid. p. 144.

L'aide médicale à la procréation n'est qu'une aide à la procréation : aide au plus près du corps des parents lorsqu'elle ne fait « que » aider à la rencontre de l'ovocyte de la mère et du spermatozoïde du père ; rencontre presque « naturelle » dans le corps de la mère [...]. Elle reste proche de la nature aussi lorsqu'elle ne fait « que » mettre en contact dans le corps de la mère l'ovocyte de cette dernière avec un spermatozoïde étranger au père ; ou encore, lorsque la fécondation est produite in vitro ; mais alors seulement pour la mère coïncident les statuts de génitrice et de mère ; la nature n'est plus que maternelle.¹

Nous avons ici la confirmation de la présence d'un véritable refus de déconstruire la filiation par rapport au biologique et c'est peut-être ici que se situe le principal problème auquel nous nous heurtons dans la question de l'homoparentalité. La parentalité est à détacher de la notion de sexualité dans sa pratique comme dans sa représentation via le couple formé (homosexuel, hétérosexuel, marié, pacsé, divorcé, séparé ou en concubinage).

L'hétérosexualité et l'homosexualité ne forment un binôme, comme nous l'avons déjà étudié, qu'en termes de pratiques et de démonstration d'opposition entre la norme et la non-norme. Or, ici, dans le cas de la parentalité, nous sommes loin de ce binôme et l'homoparentalité n'est ni à opposer à l'hétéroparentalité, ni à juxtaposer à cette dernière. Il s'agit d'un autre schéma qui remet en question bien plus que la simple pratique de la sexualité ; elle déstructure la conception classique du foyer, de la parentalité, de la procréation et même du couple lui-même, tant les possibilités de former une famille sans « procréation sexuelle » sont multiples et riches.

Dans cette situation, l'homoparentalité est la notion jumelle de la biparentalité en ce qu'elle porte de révolutionnaire en termes de sexualité, de pratiques, de mode de vie et ses multiples combinaisons d'existence.

En cela, la question de la « biparentalité », c'est-à-dire de la parentalité chez des parents bisexuels est encore plus enrichissante par rapport aux questions sociétales, institutionnelles et surtout par rapport à ce qu'elle renferme d'atypique et de révolutionnaire sexuellement et familialement parlant.

La « biparentalité »

Nous avons déjà vu que la bisexualité avait plusieurs ambiguïtés. D'abord, en ce qu'elle porte de changeant et d'ambivalent, elle est une sexualité à part ; elle revêt un

¹ Ibid. p. 145.

caractère hétérosexuel, autant qu'un caractère homosexuel. Pourtant, elle reste une sexualité à part entière, dans sa définition comme dans sa pratique. En d'autres termes, elle ne peut se soumettre à l'une ou à l'autre des deux sexualités qui la composent.

Nous avons aussi vu, une fois cette première constatation faite, à quel point la notion de temporalité était importante dans sa définition et dans la façon dont nous pouvions tenter de la comprendre. Ensuite, nous avons compris pourquoi elle est une sexualité marginale, plus encore que l'est l'homosexualité, puisqu'elle ne se construit pas par rapport à une autre sexualité plus admise, telle que l'est l'homosexualité qui, elle, se combine par contradiction à l'hétérosexualité. En cela, l'homosexualité devient une sexualité bien ancrée socialement, ce qui ne peut être le cas de la bisexualité, du moins pas de cette façon. De plus, et c'est le dernier point qui distingue la bisexualité des deux autres sexualités principalement représentées en France, elle est difficilement lisible de par son invisibilité, sa représentation ne pouvant se faire que dans la limite de la pratique homosexuelle ou hétérosexuelle.

C'est donc bien à travers ces principaux points que la bisexualité est une sexualité qui reste difficile à définir, à comprendre, à voir et à représenter socialement parlant. Ces difficultés de conceptualisation touchent évidemment l'identité bisexuelle, la pratique bisexuelle, la revendication bisexuelle, mais pas seulement, et c'est ce qui nous intéresse maintenant, puisqu'elles touchent également un domaine essentiel, celui de la parentalité des sujets bisexuels.

C'est encore parce qu'elle ne se suffit pas à elle-même – en ce qu'elle est composée d'hétérosexualité et d'homosexualité – qu'elle se distingue lorsqu'il est question de procréation et d'homosexualité. Il est étonnant de constater que, parmi les bisexuels que nous avons rencontrés au sein de l'association *Bi'cause*, nombreux sont ceux qui se sont mariés et ont vécu en concubinage avec une personne du sexe opposé avec qui ils ont eu des enfants. Dans la plupart des cas, les bisexuels ayant eu des enfants ont développé leur comportement bisexuel après avoir divorcé ou s'être séparés de leur partenaire avec qui ils ont formé un couple hétérosexuel et ont fondé une famille.

Nous pouvons en conclure que le choix du partenaire au moment de leur vie où la procréation est idéale (âge, situation professionnelle stable, autant d'arguments qui ont été mis en avant), a été plutôt hétérosexuel alors qu'une fois les enfants jugés assez grands, le besoin de se tourner à nouveau vers des personnes du même sexe a poussé ces bisexuels à se séparer de leur conjoint pour vivre leur bisexualité librement, passant de partenaires du même sexe à des partenaires du sexe opposé. Nous ne cherchons pas à

généraliser de tels propos, mais il est toutefois frappant de constater que dans de nombreux cas, le même schéma s'est répété pour plusieurs bisexuels.

Plus généralement encore, les rapports bisexuels (relation simultanée ou successives avec des personnes du même sexe et/ou du sexe opposé) ont été établis avant d'avoir des enfants, puis, une rencontre avec une personne du sexe opposé a permis de faire des enfants et il s'en est ensuite suivi une séparation au bout de plusieurs années, permettant de reprendre une vie bisexuelle alliant rapports homosexuels et hétérosexuels. Pouvons-nous, pour cette raison, parler d'instinct de procréation plus fort que les besoins sexuels, au service de l'envie d'être parents et par convention sociale ?

Il semble effectivement que les histoires de beaucoup de bisexuels se recoupent : ils sont souvent parents, ce qui signifie que les rencontres hétérosexuelles ont coïncidé avec une période propice à la procréation. L'inverse est rare parmi les personnes que nous avons interrogées ou avec qui nous avons discuté au cours de notre travail de terrain. Nous ne pouvons, malgré cette constatation, nous permettre d'affirmer que ces relations hétérosexuelles ayant abouti à la fondation d'une famille, sont artificielles. Au contraire, nous parlons d'ambiguïté parce que le bisexuel peut, justement avoir une famille de façon classique, hétérosexuelle et bien admise socialement, donc. La parentalité des bisexuels a été très peu étudiée, même Catherine Deschamps, n'a pas soulevé cette notion. Par contre, elle a beaucoup travaillé sur la vulnérabilité des bisexuels dans leur aspect homosexuel, c'est-à-dire, dans la prévention du virus du VIH transmis entre personnes bisexuelles et aussi sur les relations d'amour qui existent entre les bisexuels et la différence de comportement qu'il peut y avoir entre les hommes bisexuels et les femmes bisexuelles :

Les hommes à pratiques bisexuelles interrogés se protègent du sida *souvent* avec des hommes et *rarement* avec des partenaires femmes, tandis que les femmes rencontrées se protègent *très souvent* avec des hommes, et *exceptionnellement* avec des femmes. [...] Les femmes bisexuelles rencontrées associent leur partenaire à leur vécu sexuel plus facilement que les hommes, elles « mentent » moins ou « cachent » moins, et elles prônent plus souvent un discours de la transparence plus que du secret dans le couple. [...] Aussi peut-on observer que les partenaires de bisexuelles ne connaissent les représentations que se font leurs conjoints de leur hétérosexualité ou de leur lesbianisme. Alors que la bisexualité est souvent

invisibilisée à un niveau macrosociologique, elle est surexposée au sein du duo amoureux.¹

De ces affirmations de Catherine Deschamps, nous pouvons tirer plusieurs informations importantes qui vont nous permettre de mieux comprendre la complexité du cas de parentalité chez les bisexuels. D'abord, la relation sexuelle chez les bisexuels est perçue et considérée différemment chez les femmes et chez les hommes, les bisexuelles étant plus aptes à assumer la pluralité de leurs attirances sexuelles et donc, à se représenter socialement parlant comme étant bisexuelles.

Les hommes, au contraire, sont davantage dans la considération de leurs penchants homosexuels, considérant leur part hétérosexuelle comme étant la norme et leur particularité étant leurs attirances homosexuelles. Nous pouvons donc dire que les hommes se définissent socialement comme étant des hétérosexuels ayant la particularité d'avoir des relations homosexuelles occasionnelles, plutôt que des bisexuels, contrairement aux femmes bisexuelles qui donnent plus de valeur à l'existence de la bisexualité comme sexualité à part entière.

Ainsi, les hommes bisexuels qui ont des rapports sexuels avec des femmes ne dévoilent pas forcément leurs aventures – passées ou actuelles – avec d'autres hommes, là où les femmes se présentent plus volontiers à leurs partenaires – qu'ils soient hommes ou femmes – comme des bisexuelles. Catherine Deschamps démontre que les femmes valorisent la bisexualité là où les hommes la masquent derrière une hétérosexualité qui peut s'ouvrir sur l'homosexualité exceptionnellement ou régulièrement. Ce dernier état de fait nous pousse à comprendre que la procréation, née d'une relation hétérosexuelle, n'est pas définie de la même façon chez les deux sexes, mais que les femmes se diront mères bisexuelles, et les hommes pères, sans préciser leur type de sexualité.

Dans les deux cas, les bisexuels devenant parents sont, avant tout, des parents hétérosexuels et c'est d'autant plus vrai si l'on en croit la façon dont les hommes définissent leur bisexualité.

Lors de nos rencontres avec des bisexuels qui sont devenus parents, dans aucun cas, les deux parents ne sont bisexuels, mais seulement un des deux a eu ou a toujours des relations avec des personnes du même sexe, l'autre était strictement hétérosexuel. Il est donc difficile d'imaginer deux bisexuels de sexes opposés décider de faire un enfant ensemble alors que leurs partenaires respectifs étaient du même sexe qu'eux. Nous

¹ Catherine Deschamps, *Le miroir bisexuel*, op.cit., pp. 226, 227, 240.

pouvons donc constater que la fidélité est bien au cœur des relations bisexuelles malgré l'ambivalence de la bisexualité. Il ne suffit donc pas d' « avoir » la possibilité de procréer avec une personne pour le faire, il faut bien une relation de couple basée sur le sentiment amoureux et surtout sur le désir sexuel pour que la procréation soit possible. Deux personnes de sexes opposés qui ne sont pas spécifiquement attirées l'une par l'autre alors que la « nature » leur offre la possibilité de procréer ensemble, ne peuvent systématiquement pas le faire. Ainsi, les couples bisexuels qui deviennent parents ne font que mettre en relief le fait que les couples homosexuels (dans l'incapacité biologique de faire un enfant ensemble) sont à égalité avec les couples hétérosexuels qui ne ressentent pas de désir sexuel.

La notion de procréation est alors toute relative si l'on s'en tient à l'argument de la nature et du penchant dit « sain » que chacun doit avoir pour une personne du sexe opposé. La *biparentalité* est donc un révélateur qui éclaire sur la procréation, mais aussi sur l'argument faussé qu'est « la nature », argument qui peut être utilisé pour contrer l'homoparentalité. Aussi, les hommes ne semblent pas être à égalité avec les femmes quant à la protection des rapports sexuels¹, ce qui induit une différence de considération des risques médicaux liés à la sexualité, mais aussi des risques de grossesses. Mais nous ne développerons pas cette considération qui reste vraie également chez les personnes hétérosexuelles et qui est liée, semble-t-il au fait que les femmes sont celles qui portent l'enfant et donc ont plus conscience des risques de grossesse que les hommes.

Il y a encore un autre cas que nous avons rencontré lors de nos investigations de terrain. Un des hommes rencontré dit avoir eu une vie exclusivement hétérosexuelle jusqu'à son divorce décidé aux alentours de ses 45 ans. Il a alors rencontré un homme avec qui il a eu une relation durant deux années. Puis, il s'est de nouveau séparé, est tombé amoureux d'une autre femme avant de multiplier les rapports sexuels avec les deux sexes indifféremment. Il a deux filles qui étaient adolescentes au moment où il a divorcé de leur mère. Cette histoire est particulière parce qu'elle met en scène une réalité qui concerne beaucoup d'homosexuels, hommes et femmes confondus.

Avoir une vie hétérosexuelle, faire des enfants, puis divorcer et se « découvrir » homosexuel (elle), est fréquent et démontre que la bisexualité est plus présente qu'on ne le croit dans la société actuelle, mais aussi que la priorité est peut-être alors donnée à la

¹ Cf. l'étude menée par Catherine Deschamps sur l'utilisation du préservatif chez les personnes bisexuelles et son étude comparative entre les hommes bisexuels et les femmes bisexuelles. Catherine Deschamps, *Le miroir bisexuel*, op.cit., pp. 208 à 114.

procréation et que cette hétérosexualité « forcée » ou « par défaut » sert l'envie d'être parent. Une fois ce devoir social, ou ce besoin personnel réalisé, la sexualité stérile – stérile en ce qu'elle ne permet pas de procréer – peut alors se faire et s'épanouir, qu'il s'agisse d'homosexualité ou de bisexualité qui n'a pas en quête de donner naissance à un enfant.

Cette configuration particulière est le seul point commun qui unit la *biparentalité* et l'homoparentalité. C'est peut-être finalement l'unique point commun puisque nous n'avons pas rencontré de personnes bisexuelles qui cherchent à devenir parents en étant en couple avec une personne du même sexe. Cette configuration familiale pousse à parler plutôt d'homoparentalité que de *biparentalité*.

La parentalité chez les couples bisexuels ne se représente pas, et une fois de plus n'est compréhensible et socialement intéressante à considérer et à conceptualiser, que lorsque l'un des parents change de comportement sexuel après avoir eu une relation hétérosexuelle assez solide pour fonder une famille. Ce fait met une fois de plus en relief l'aspect temporel de la bisexualité et de tous les concepts qui l'entourent. Mais nous estimons que la notion de *biparentalité*, même difficile à analyser, doit être traitée : en effet, son ambiguïté donne à l'enfant dont l'un des parents est bisexuel une structure familiale atypique, révolutionnaire, plus encore que dans le cas d'un foyer homoparental, parce que la visibilité est encore floutée pour les raisons que nous avons déjà développées.

Nous pouvons alors nous demander quelle est, dans ces structures familiales modernes, la place de l'enfant et ce que le couple, cette fois-ci, bisexuel, a comme rôle à jouer sur l'enfant, son évolution et sa sexualité ?

Le faux débat

Nous n'avons évidemment pas encore assez d'éléments pour analyser l'impact que les nouvelles familles homoparentales ont sur l'évolution des enfants qui y sont nés. Cette étude n'est pas encore possible scientifiquement parlant, comme l'affirme Eric Fassin en 2001, lors des débats sur le PACS :

Au moment où s'ouvre le débat sur les couples de même sexe, et sur l'homoparentalité, la sociologie pâtit d'un décalage inverse : on parle dorénavant d'une réalité qui est restée, pour l'essentiel, socialement et sociologiquement invisible [...]. C'est que la sociologie de la famille s'appuie sur des données

démographiques, qui supposent des transformations quantitativement importantes : dans ce cas, elles font défaut. La réalité advient à peine – voire, elle est à venir.¹

Et c'est encore trop tôt aujourd'hui. En 2010, Emilie Moget, psychologue, montre, dans son travail sur les couples lesbiens qui fondent une famille, à quel point il est difficile de tirer de solides conclusions quant à l'impact éducatif que les couples homosexuels peuvent avoir sur leur enfant. D'après ses recherches, deux catégories de discours circulent à ce sujet : les premiers reposent sur des théories moralisatrices qu'elles puisent dans les préceptes religieux, les seconds s'appuient sur les faits, du moins les premiers observables, comme ceux qu'analyse Moïra Mikolajczak (que nous étudierons ultérieurement) qui démontrent que ces familles ne fonctionnent pas plus mal que d'autres types de familles :

Afin de mieux appréhender cette nouvelle réalité familiale, nous sommes allés sur le terrain à la rencontre de ces familles dites « homoparentales ». Les personnes rencontrées sont des couples lesbiens ayant fondé leur famille au départ de la pratique de l'insémination artificielle avec donneur anonyme, pratique communément appelée IAD. [...] Dans notre recherche, nous avons posé l'hypothèse que, si les rôles parentaux sont différents vis-à-vis de l'enfant, un phénomène de triangulation pourra être observé, signifiant dès lors que la fonction paternelle pourra être opérante au sein de leur famille. [...] Il importe de faire le tri entre les discours pseudo-scientifiques [...] et les discours réellement scientifiques s'appuyant sur des faits cliniques, sur des recherches menées rigoureusement.²

Même des données sur les « transformations quantitativement importantes », pour reprendre les termes d'Eric Fassin, sont déjà possibles et existent, ce n'est pas exactement ce que nous allons traiter ici, préférant nous en référer à la question de la refondation institutionnelle que ces familles imposent à la société.

Par contre, nous pouvons d'ores et déjà affirmer que les foyers homoparentaux exigent de la part de la société, comme nous venons de le travailler, de nouvelles structures qui réforment peu à peu les concepts fondamentaux de procréation aussi bien d'un point de

¹ Eric Fassin, « La voix de l'expertise et les sciences de la science dans le débat démocratique », in, *Au-delà du PaCS*, op.cit., p. 103.

² Emilie Moget, « Homosexualité : recherche qualitative », in, *Homosexualités et stigmatisation*, op.cit., pp. 154, 155 et 169.

vue éthique que d'un point de vue politique¹. L'homoparentalité bouleverse littéralement les représentations bisexuelles (homme et femme, père et mère) incluses dans la parentalité classique, c'est-à-dire dans le concept parental initialement défini en France par l'utilisation biologique de deux personnes, un homme et une femme, qui se sont désignées pour devenir les géniteurs d'un nouvel être à venir.

C'est donc bien la naissance de nouveaux concepts qui, jusqu'alors relevaient de l'évidence qu'il faut aujourd'hui construire : la paternité et la maternité. Il s'agit de déconstruire un vieux schéma devenu obsolète pour en construire un nouveau qui serve à ouvrir les portes d'une société plus apte à répondre aux besoins de ses membres. Cette construction ne va pas de soi parce qu'elle induit que paternité et maternité se détachent respectivement du sexe des parents qui lui correspond.

La paternité n'est plus seulement réservée au père de l'enfant et la maternité non plus réservée à la mère, mais les deux doivent se conjuguer autour de la représentation d'un seul sexe, que celui-ci soit féminin ou masculin.

C'est bien un bouleversement, mais ce dernier n'est que conceptuel, théorique, puisqu'en réalité, Winnicott faisait déjà allusion à une dualité dans la responsabilité symbolique de l'éducation d'un enfant ; la mère, ou la personne référente, qui s'occupe de l'enfant, l'élève et l'éduque, incarne à elle-seule, les deux forces complémentaires sexuées : le masculin et le féminin². Si la fabrication de la mère est plus facilement acquise, de par le fait que l'enfant est porté dans le ventre de la mère, à l'inverse, la représentation conceptuelle du père est difficilement envisageable malgré les études winnicottiennes qui dissocient volontiers ce binôme incarné par deux parents de sexes différents.

Pourtant, Winnicott consacre un chapitre entier d'une de ses études à la question du père, de sa place, de ses devoirs et de ses représentations par rapport à l'enfant. D'après

¹ Pensons ici aux études citées d'Anne Cadoret et, plus récente encore, d'Irène Théry. L'accès au mariage civil des personnes de mêmes sexes engendre aujourd'hui plus encore qu'hier (lorsque la question du Pacs homosexuel ouvrait des débats sur l'accès à l'adoption aux personnes homosexuelles, par exemple, cf. Eric Fassin, *Au-delà du Pacs*, en 2001) de nouvelles réflexions sur la notion de parentalité et de filiation. La question de la sexualité ne déserte pas ce raisonnement, mais prend plutôt une place d'objet par lequel nous pouvons transcender la pratique sexuelle des parents pour réfléchir sur celle de la fabrication du « devenir parent », fabrication qui soulève le problème du « devenir mère » ou du « devenir père », pied-de-voûte de l'homoparentalité et de la représentation binaire des parents (masculin/féminin, père/mère).

² Cf. première partie de cette thèse, « la bisexualité psychique », le travail de la psychanalyste Elyse Michon, lorsqu'elle traite de la dualité maternelle chez Winnicott, dualité qui rappelle l'existence d'une bisexualité psychique qui se transmettrait à l'enfant ainsi élevé par une mère au psychisme aussi bien féminin (le « self », soit, l'expérience d'être et de se transformer dans son existence de façon constante pour exister en tant que personne) que masculin (l'« after being », le moteur actif ou passif mais toujours lié à la construction sexuelle de l'enfant, par exemple, lors d'excitations orales ou anales).

son travail, le rôle familial ainsi que la valeur familiale du père dans son foyer s'articulent autour de trois points : le soutien physique à la mère (en formant un couple épanoui, la mère joue un rôle efficace, l'enfant jouit d'une bonne quiétude), le soutien moral à la mère (présence d'une autorité différente de celle de la mère) et enfin, la représentation d'une figure caractéristique différenciée de celle de la mère (présence d'une figure qui symbolise un autre caractère que celui de la mère) :

Voyons si je peux différencier les diverses manières dont un père a de la valeur. Le premier point que je désire mentionner, c'est que le père est nécessaire à la maison pour aider la mère à se sentir bien dans son corps et heureuse en esprit. [...] Le second point, comme je l'ai dit, c'est que le père est nécessaire pour donner à la mère un soutien moral, pour la soutenir dans son autorité, pour être l'incarnation de la loi et de l'ordre que la mère introduit dans la vie de l'enfant. [...] Le troisième point, c'est que le père est nécessaire pour l'enfant à cause de ses qualités positives et des éléments qui le différencient des autres [...].¹

Ce dernier point reste, chez Winnicott, discutable. L'étude datant de 1957, nous sommes encore loin des schémas familiaux construits en dehors du binôme homme/femme et ces propos ne peuvent soutenir à eux seuls ce que nous cherchons à démontrer : la représentation maternelle et paternelle n'a pas de sexe.

Alors, lorsque nous nous penchons sur la question de la construction de la famille homoparentale, nous cherchons, plutôt que de savoir ce qui va dans le sens des opposants ou dans celui des défenseurs de l'homoparentalité, à comprendre comment un choix né d'une union homosexuelle, devient le symbole d'une superstructure sociétale qui met en jeu des institutions différentes (médicales, éthiques, juridiques) qui se doivent d'être déstructurées.

De quels enjeux s'agit-il lorsque nous parlons de foyers homoparentaux, et surtout, l'impact éducatif est-il différent chez des parents homosexuels plutôt qu'hétérosexuels ? La parentalité d'une personne homosexuelle n'est pas rare ni même moderne, par contre, ce qui est relativement neuf, c'est l'existence du foyer homoparental, c'est-à-dire de la famille dans laquelle les deux parents sont homosexuels et responsables de l'enfant de la maison. C'est ce qui, socialement, demande tant de débats notamment afin de donner plus de pouvoir légal au parent qui n'est pas le père ou la mère biologique de

¹ Donald W. Winnicott, *L'enfant et sa famille, Les premières relations*, Editions Payot & Rivages, Paris, 2002, pp. 133 et 134.

l'enfant. Nous avons vu plus tôt comment les différents cas de figure pouvaient illustrer l'homoparentalité. Voyons dès à présent ce qui offre tant de craintes quant à l'équilibre de cet enfant élevé par deux parents de même sexe, ou plutôt, pour parler juridiquement juste, par un parent et son compagnon, tel que le serait un beau-père ou une belle-mère. D'après Moïra Mikolajczak et Eric Baruffol, trois objections à l'homoparentalité circulent actuellement dans la société. Il s'agit, avant tout, d'une crainte que l'enfant ne soit pas équilibré sexuellement parlant, une fois l'âge adulte atteint. Ensuite, la peur serait plus vaste et plus grave encore, puisque liée à une possible atteinte à la santé mentale de l'enfant. Enfin, la conséquence directe d'être élevé par des parents homosexuels serait que l'enfant risquerait d'être rejeté par les autres de par sa structure familiale particulière :

Dans la population générale, trois objections sont généralement formulées à l'encontre de la parentalité homosexuelle. La première concerne l'identité sexuelle des enfants de gays et lesbiennes : ceux-ci éprouveraient plus de difficultés à se situer que les autres et surtout, ils risqueraient de devenir, eux aussi, homosexuels, ce qui est jugé hautement indésirable. La deuxième objection a trait à la stabilité émotionnelle des enfants de parents homosexuels : ils risqueraient de développer une plus grande vulnérabilité psychologique, voire de sombrer dans la maladie mentale. Le troisième argument porte sur l'adaptation sociale de tels enfants : on redoute divers problèmes, notamment la stigmatisation par leurs pairs.¹

Il y aurait donc, en ayant simplement reçu l'éducation de deux parents homosexuels, trois natures d'impacts, le premier identitaire et intime, le second psychologique et lui, à la fois intime et public, le dernier purement public puisqu'il s'agit de la place de l'enfant concerné dans la société. Mais si ces objections sont à prendre avec recul afin de pouvoir se concentrer sur leur véracité, les deux auteurs comptent bien démontrer qu'il nous manque, malgré de nombreuses théories psychanalytiques, des données empiriques suffisantes pour affirmer que l'enfant né dans un foyer homoparental est plus vulnérable ou tout autant équilibré que les autres.

Toutes ces réflexions viennent du fait que les deux parents du foyer sont du même sexe, mais pas seulement, puisque la spécificité de cette structure familiale tient aussi à la façon dont la sexualité des parents est mise en lumière tout autant que la manière dont

¹ Éric Baruffol et Moïra Mikolajczak, « L'homoparentalité à l'épreuve des faits », in, *Homosexualités et stigmatisation*, op.cit., pp. 119 et 120.

l'enfant se situe dans sa sexualité par rapport à la représentation du sexe parentale qui ne se définit pas à partir du schéma hétérosexué. Mais est-il réellement remarquable que la non hétérosexualité autant que la non représentation hétérosexuée du couple de parents ait un impact sur les constructions à la fois sexuelles et sexuées de l'enfant ?

Nous avons déjà travaillé sur l'importance du lien que l'enfant entretient avec ses parents et nous devons de nouveau rappeler que l'Œdipe freudien est essentiel quant à la façon dont l'enfant, via ce processus psychique, construit sa pulsion libidinale adulte. Nous pouvons citer, une fois de plus, les propos d'Éric Baruffol et Moïra Mikolajczak pour en rappeler les mécanismes principaux et la raison pour laquelle cette théorie psychanalytique est essentiellement utilisée par les détracteurs de l'homoparentalité :

L'Œdipe est un ensemble organisé d'attirance et d'hostilités que l'enfant éprouve à l'égard de ses parents : il s'agit, d'une part – dans sa forme positive –, d'un désir sexuel pour le personnage du sexe opposé et d'un désir de mort du rival qu'est le personnage du même sexe ; et, d'autre part – dans sa forme négative –, d'amour pour le parent de même sexe et de haine jalouse à l'encontre du parent du sexe opposé. [...] Elle [la triangulation œdipienne père-mère-enfant] permettrait non seulement la construction de son identité sexuelle, mais également sa séparation d'avec la mère, l'ouverture à l'altérité et le respect de la loi symbolique¹.

Cette théorie a largement été utilisée par les détracteurs de l'homoparentalité, qui ont conclu qu'un enfant élevé dans une structure familiale s'écartant de ce triangle de base aurait nécessairement un développement pathologique.²

Toutefois, cette théorie dont se servent les opposants à l'homoparentalité est facilement rejetable si on s'appuie sur les théories freudiennes qui rappellent que, non seulement le sexe des personnes n'a pas d'intérêt pour l'enfant, lui-même étant initialement bisexuel, mais qu'en plus, si le binôme parental est relativement important pour lui, c'est parce que seul compte celui qu'il qualifie psychiquement comme étant le premier référent (celui qui lui donnera la tétée et le soignera) et le second référent, celui qui épaulé le premier. L'Œdipe triangulaire n'est donc pas déconstruit dans le cas où les deux parents sont de même sexe. Quant à l'altérité répondant à l'ordre symbolique, cette hypothèse a perdu de la puissance au fil des années d'évolution de la psychanalyse :

¹ Nous avons travaillé sur cette loi symbolique dans la première partie de cette thèse.

² Eric Baruffol et Moïra Mikolajczak, « L'homoparentalité à l'épreuve des faits », in, *Homosexualités et stigmatisation*, op.cit., p. 121.

Il faut souligner toutefois que la psychanalyse a, au gré des auteurs, maintes fois remanié son complexe et qu'il apparaît depuis Lacan, moins important que les parents représentent les deux « sexes » qu'ils assument les deux « fonctions » (fonction paternelle – fonction maternelle). [...] Il paraît de moins en moins aisé de prédire le développement des enfants élevés en famille homoparentale sur la base des théories psychanalytiques.¹

L'ordre symbolique n'est donc pas l'argument qui permet de prédire l'avenir des enfants nés dans une famille homoparentale, mais au contraire, serait l'argument pour prouver que les familles homoparentales ne font que représenter le même schéma que les familles de parents des deux sexes puisque sa définition-même fonctionne sur un mode universel qui ne touche en rien le sexe des parents, mais plutôt leur sexualité. C'est d'ailleurs ce que l'étude de la *Fondation Copernic* indique :

Ceux qui prétendent ainsi, notamment dans la question homoparentale, défendre l'« ordre symbolique » sont donc bien infidèles au structuralisme – dont ils tirent pourtant leur légitimité. Si l'ordre symbolique existe bien, il vaut « pour tous les cas »², c'est-à-dire pour toutes les configurations sociales (et familiales) possibles puisqu'il structure la psyché humaine. Autrement dit, on ne peut se prévaloir de l'ordre symbolique pour disqualifier le réel humain. [...] Et force est de constater que les enfants conçus ou élevés dans des contextes homoparentaux (quels qu'ils soient) sont aussi traversés, dans cette perspective, par ces schémas (castration, scène originelle, séduction, etc.) articulés autour du complexe d'Œdipe.³

Ce qui nous importe n'est donc pas de savoir comment un enfant peut s'identifier à l'un ou l'autre de ses parents en s'en tenant au mécanisme Œdipien ayant pour toile de fond l'ordre symbolique, mais plutôt de savoir si la réalité correspond réellement à ce que l'opinion qui s'oppose à l'homoparentalité avance quant à la vulnérabilité de l'enfant issu d'une famille homoparentale. Et ce n'est peut-être pas, effectivement, la psychanalyse qui peut nous répondre, mais plus volontiers les faits sociaux observables.

¹ Ibid. pp. 121 et 122.

² Référence à la citation de Lacan plus haut dans le texte : « L'universel ne veut pas dire que cette loi s'impose à tous, mais qu'elle vaille pour tous les cas, ou pour mieux dire, qu'elle ne vaille en aucun cas, si elle ne vaut pas en tous cas. Citation de Lacan, *Kant avec Sade*, Ibid.p.88

³ *Homosexualité, mariage et filiation*, Fondation Copernic, op.cit., pp. 88 et 89.

Mais comment être certain que cette famille atypique ne porte pas préjudice à la construction mentale de l'enfant et n'appelle pas une forme de stigmatisation sociale due à la marginalité de son foyer ? Et que dire, dans ce cas, de la *biparentalité* et de ses conséquences sur l'enfant ?

Nous avons déjà démontré que l'impact psychanalytique et psychologique pour contrer l'homoparentalité est un argument discutable. Cependant, nous n'avons pas encore réellement étudié l'aspect social et environnemental de l'enfant issu d'une famille homoparentale ou biparentale. Il n'est pas exclu que l'enfant souffre d'une discrimination sociale liée, à la fois à la structure de sa famille qui ne serait pas dans les normes, mais aussi, de la simple image négative que pourrait renvoyer la sexualité pratiquée par ses parents. Effectivement, c'est sur ce dernier point que nous pouvons lier la situation d'un enfant élevé par des parents homosexuels à celle d'un enfant évoluant sous la responsabilité de parents bisexuels.

La *biparentalité*, comme nous l'avons déjà dit plus tôt, offre une multitude de combinaisons possibles pour les futurs parents : l'un bisexuel, l'autre hétérosexuel, ou les deux bisexuels de même sexe ou de sexes opposés. Soit, le couple bisexuel sera dans la même configuration que le couple homosexuel, soit, il ressemblera à un couple hétérosexuel classique. Il semble que, dans le cas où le couple bisexuel dans lequel les deux sexes sont représentés, l'impact social sur l'enfant et les risques de stigmatisation le concernant, sont écartés.

Mais dans le cas où le couple hétérosexué est séparé et que l'un ou les deux parents se remettent ensuite en couple avec une personne du même sexe, alors, de nouveau, la bisexualité représente les mêmes risques de vulnérabilité pour l'enfant que dans le cas de l'homoparentalité. Ainsi, nous devons retenir deux faits importants qui concernent la question de la parentalité : la première est que le souci du bien-être de l'enfant, chez les détracteurs des familles homoparentales ou biparentales, ne semble pas tant résider dans la construction psychique de l'enfant, mais plutôt dans la revendication sexuelle qui concerne les pratiques privées des parents. En d'autres termes, il s'agit bien plus d'une volonté de « dénoncer » les pratiques intimes des personnes qui élèvent un enfant – pratiques qui pourtant ne devraient concerner que les parents dans leur sphère privée – plutôt que de dénoncer une marginalité familiale.

Il semble alors que le débat sur l'homosexualité révèle, non pas un souci d'ordre éthique quant à la structure de ces nouveaux foyers familiaux. Effectivement, ce débat sert peut-être d'alibi, d'instrument pour contrer les pratiques homosexuelles ou bisexuelles dans leur ensemble. A travers la question de l'homoparentalité – ou, dans une moindre mesure, de la biparentalité, nous entrevoyons l'éternel débat des pratiques homosexuelles avant même celui de la construction de l'homoparentalité.

Les nouvelles structures familiales ainsi représentées, par les familles homoparentales et biparentales, nous démontrent que le débat sur les libertés sexuelles est encore loin d'être clos et que les pratiques dites « atypiques » ne sont pas encore pleinement admises.

Le débat sur l'accès au droit juridique du mariage pour les homosexuels n'a pas engendré celui qui pose la question de l'homoparentalité. Il semblerait qu'au contraire, donner accès au mariage civil pour tous, ait été, sous couvert de loi libératrice, un moyen de remettre en question la pratique des sexualités minoritaires, sachant déjà, que le débat institutionnel allait évidemment s'ouvrir sur la question de l'homoparentalité. Cette conséquence, qui ne pouvait qu'être attendue, n'a fait que stigmatiser un peu plus les couples homosexuels ou bisexuels, même si, de prime abord, le contraire a été mis en lumière.

Nous ne pouvons pas nier que la question des droits des deux parents homosexuels a accentué la violence des propos homophobes, plus qu'anti-homoparentaux. Nous pouvons, tout au moins, supposer que la liberté octroyée par les institutions sociales engendre, apparemment, une répression fatale par la suite. Aussi, la place de la sexualité des parents qui forment une famille homoparentale est bien plus mise en discours que la place de l'enfant né dans cette famille et cet état de fait démontre, non pas que l'enfant n'est pas pris en considération, mais plutôt que la crainte sociale vient encore, et toujours, des pratiques sexuelles des parents, donc, des bisexuels et des homosexuels.

La sexualité est donc bien, même dans le cas très admis des familles hétérosexuelles, à prendre en considération plus encore que nous ne le pensions dans les réflexions sur la filiation et la structure familiale. La sexualité des parents influe sur l'opinion publique qui juge des personnes aptes ou non à éduquer un enfant sur des critères qui pourtant, ne regardent pas le reste de la société. Il y a, dans la question de l'homoparentalité, une multitude d'arguments qui nous

permettent d'affirmer, voire de démontrer, que la sexualité est plus volontiers une vitrine sociale plutôt qu'une pratique intime et privée. Une fois encore, il y a superposition entre privé et public en ce qui concerne les pratiques sexuelles et les choix que nous faisons en relation avec elles.

C'est pour cette raison que nous avons choisi de parler de la parentalité sous un aspect social prioritairement, parce que c'est à travers cette trame que nous apercevons des concordances entre notre analyse – qui cherche à montrer que l'orientation sexuelle est formatée par les institutions, même lorsqu'elles sont hors-normes – et ce que révèle l'étude des discours qui parlent des impacts de l'homoparentalité sur l'opinion publique. L'impact (ou l'absence d'impact) sur l'enfant nous semble être un alibi. Effectivement, le discours public qui porte sur la question de l'homoparentalité ne porte, en réalité, en rien sur la structure familiale homosexuelle. Ainsi la plupart des débats sur l'homoparentalité portent en réalité sur l'homosexualité et sur l'ensemble des pratiques sexuelles, leur lien avec le rôle des institutions, de la culture, des codes sociétaux mis en relation avec l'opinion publique.

Dans ces circonstances, nous devons, dès maintenant nous demander s'il y a bien fabrication des débats sexuels – nous avons vu que le débat homoparental est vraisemblablement fabriqué afin de servir un discours plus intime qui concerne la pratique sexuelle d'une catégorie de parents – et si cette « fabrication » touche aussi ce que nous pensons pourtant être individuel à chacun de nous. En d'autres termes, sommes-nous en droit de remettre en question ce que nous croyons acquis et ce que nous pensons solidement protégé du regard et du pouvoir institutionnel ? Les nouveaux discours publics sollicités par les institutions sont-ils à l'origine d'autres fabrications sociales sans que nous nous en rendions compte ?

Ce sont les questions que nous devons nous poser maintenant, notamment en ce qui concerne ces nouvelles normes sociales (comme celles qui débattent de l'homoparentalité et les interrogations que ces nouvelles structures suscitent) qui, a priori, semblent libérer nos choix sexuels et nos profils affectifs, mais qui peuvent aussi laisser penser que nous sommes, nous aussi, les acteurs de telles révolutions sociales qui ont lieu au sein même de notre intimité. Nous allons voir que notre intimité est probablement elle-même victime de répressions insufflées par un pouvoir invisible alors même que nous nous croyons de plus en plus libres et maîtres de nos besoins affectifs et sexuels.

Chapitre 2 : La sexualité à la croisée du social et du politique

2.1 Corporalité sexuelle et normes sociales

Nouveaux couples, nouveaux besoins sociétaux

Nous venons de voir, dans le chapitre précédent, que l'amour, le désir sexuel et la fondation d'une famille, naissent, se développent et s'épanouissent en répondant à des normes sociales. Si difficultés il y a pour l'un, l'autre ou l'ensemble de ces constructions, c'est bien socialement, collectivement qu'individuellement et intimement que le problème se situe. Mais ce que nous n'avons pas encore démontré, c'est que l'origine de ces normes est plus obscure que ce que nous pouvons penser dans un premier temps. Effectivement, il ne suffit pas d'affirmer qu'une norme est socialement dictée pour expliquer quelle est l'origine des mœurs et des cultures, encore faut-il savoir comment et pourquoi sont dictés ces codes qui fondent une loi sociale implicite. Cette quête est difficile d'autant qu'elle touche aux normes qui guident notre sphère privée. Alors, est-ce nous qui forgeons nos propres limites en termes de sexualité et de lien amoureux ou est-ce un pouvoir insidieux et formatif qui nous les insuffle ?

Nous parlons ici de nouveaux couples induisant de nouveaux besoins sociétaux. Nous avons vu précédemment qu'il y avait effectivement, dans notre société actuelle, les fondations de nouvelles constructions en termes de sexualité et d'affectivité.

Ces fondations étant neuves, elles bouleversent certaines lois bien établies jusqu'à aujourd'hui. L'exemple de l'homoparentalité est frappant parce qu'il illustre ce que sont les nouveaux couples et leurs nouveaux besoins institutionnels en ce que les couples homosexuels demandent aux lois de se positionner quant à la question de la parentalité des personnes homosexuelles. Mais pas seulement, comme nous l'avons étudié, puisqu'il s'agit aussi, à travers cette question, de redonner une nouvelle valeur aux pratiques homosexuelles et de chercher l'acceptation plus ancrée que peut et doit avoir l'opinion publique au sujet des pratiques de ces nouveaux couples. Nous avons pris l'exemple de l'homoparentalité pour les raisons que nous venons de donner, mais il n'y a pas qu'elle qui remet en question le vieux modèle sociétal, toutes les pratiques sexuelles minoritaires, marginales sont concernées puisqu'elles représentent ce que la

société ne peut gérer sans, au préalable, changer les lois, ouvrir les débats et contrôler l'évolution.

Ces nouvelles pratiques sexuelles – nouvelles, surtout en ce qu'elles sont, aujourd'hui ouvertement représentées et demandent des droits contrairement à hier – demandent des restructurations profondes et de nouvelles mises en place sociétales et institutionnelles. Rien ne peut être comme au début du XX^{ème} siècle, puisque les nouvelles questions de genre et de sexualité ont définitivement fait surgir des réflexions qui, maintenant, déterminent définitivement de multiples libertés qui se doivent d'être, comme toutes nouvelles mœurs, encadrées par les institutions. Ces nouvelles demandes sont le point de départ de nombreux questionnements et constructions sociales nécessaires à une représentation équitable de la sexualité de tous. Pourtant, si représentation il y a, nous ne sommes pas tout à fait encore dans une nouvelle ère sexuelle qui libère totalement les pratiques et les identités de tout le monde et nous devons encore chercher à comprendre ce qui empêche une réelle libération, ou, au contraire, ce qui est strictement encouragé par la société.

Pour Judith Butler, les réformes sociales induites par de nouvelles fabrications sociétales (ici les nouveaux couples), demandent toujours un recours nécessaire au passé. En ce sens, la répression se fait douce, se teinte de courtoisie afin d'affirmer avec plus de vigueur en démontrant ce qui, autrefois n'était pas acceptable :

Une loi répressive ou assujettissante ancre presque toujours sa propre légitimité dans une histoire qui raconte comment c'était *avant* la loi et comment la loi est apparue sous sa forme présente et nécessaire. La fabrication de ces origines procède d'un récit linéaire qui tend à décrire l'état d'avant la loi comme s'il suivait un cours nécessaire pour culminer dans – et justifier par là – la constitution de la loi.¹

Butler démontre ici que la réussite d'une réorganisation des normes sociales via les lois sociales qu'elle implique, se joue sur une reconnaissance institutionnelle des lois passéistes comme argument d'amélioration là où il y aurait probablement « assujettissement ».

Effectivement, il semblerait que nous ne maîtrisions pas totalement toutes nos pratiques sexuelles, mais pas seulement, puisque nous semblons évoluer dans une structure sociale où notre affectivité, elle aussi est, comme manipulée par une puissance

¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op.cit., pp. 114 et 115.

institutionnelle qui remet en question notre possibilité d'être libérés des carcans qui nous entravent depuis plusieurs siècles. Alors, entre libération, répression et maîtrise de ce qui nous est intime, nous sommes dans l'impossibilité de retrouver les chemins qui concernent pourtant seuls, notre sphère privée. Comment un tel mécanisme a-t-il pu se mettre en place, et se renforcer, semble-t-il, alors même que nous cherchions à nous en débarrasser ?

Le principal problème réside dans le fait que les minorités sexuelles, n'ont d'autre choix que de se résoudre à demander la protection sociale, et pour ce faire, à se présenter, se représenter et accepter de faire passer leurs intérêts individuels derrière l'intérêt collectif, c'est-à-dire, de faire passer leur sphère privée sous les projecteurs des questions publiques, du moins dans un premier temps. Il semblerait, effectivement, que cette solution soit la seule possible pour casser le communautarisme qui ne fait que renforcer les stigmatisations sociales subies par les minorités sexuelles. Mais sortir du silence, s'exposer, c'est aussi déplacer la frontière qui protège la vie privée de la vie publique. C'est d'ailleurs ce que nous avons constaté lorsque nous avons travaillé sur la question de l'identité sexuelle qui est à la fois, représentation fabriquée par le sujet social lui-même, mais aussi illustration, des pratiques privées et intimes, à des fins d'acceptations sociales, et donc déplacement de la frontière qui existe entre privé et public.

Pour la plupart des personnes interrogées, les pratiques sexuelles de chacun ne regardent pas le reste de la société – c'est la première question que nous posions – mais, paradoxalement, lorsque nous demandons si parler de sexualité permet de faire évoluer le débat public et de libérer la société de certains tabous, la grande majorité est affirmative – c'est pourtant la question que nous posions juste après la première –. Il y a ainsi une contradiction certaine qui indique que la population n'a pas réellement conscience du fait que ces réponses à ces deux premières questions de notre entretien reposent sur un paradoxe inquiétant.

Mais ce qui est certain, c'est que la société a un rôle à jouer, rôle qui, nous nous limiterons ici à cela, permet de nous soustraire à l'obéissance simple des règles institutionnelles nous permettant toutefois de nous protéger de certaines stigmatisations sociales. Il y a donc, en soi, un réel paradoxe : nous cherchons, en nous soumettant à certains devoirs – de représentations de notre sphère privée, par exemple – à nous libérer du carcan de la stigmatisation et du communautarisme négatif – négatif en ce qu'il rend vulnérable s'il enferme ses sujets par crainte des individus extérieurs et

« différents » – ; il y a donc bien soumission et libération mêlées, soumission provisoire pour libération durable. Mais ce n'est pas, à y regarder de plus près, véritablement un paradoxe.

En effet, nous ne pouvons, indéniablement, laisser subsister la conception d'une société qui exercerait un mécanisme de libération tout en exerçant un pouvoir sur ses membres en créant des lois implicitement répressives. Il faut que ceux qui sont en quête de libération de leurs pratiques sexuelles et de leurs droits en paient le prix. Et c'est exactement ce que la société accepte de faire. La libération n'est alors que relative et la société institutionnelle, mais pas seulement, puisque l'opinion publique suit également cette ligne de conduite, formate à l'occasion de cette nouvelle libération des minorités sexuelles, la sexualité dans son ensemble et dessine les limites de cette dernière. Plus encore que des limites, le débat sexuel devient le détracteur de la liberté sexuelle et le maître de ce que nous faisons dans notre sphère privée.

Butler, encore, s'appuie sur Foucault pour démontrer que les choix sexuels subversifs sont toujours les produits directs des normes sociales, en ce qu'elles renferment, en même temps qu'elles surgissent et s'ancrent dans la société, un pouvoir hérité des lois répressives de la sexualité. Nous étudierons bientôt les théories de Foucault, mais pouvons déjà affirmer qu'il y a bien, pour lui, l'existence d'un pouvoir là où il y a pratique sexuelle, et ce pouvoir est de nature sociale. L'aspect subversif d'une pratique sexuelle ne l'est que par et à cause du pouvoir social de la sexualité, elle-même opprimée autant qu'actrice de l'oppression. Butler met en lumière la coexistence de ces pouvoirs triangulaires concomitants les uns aux autres : pouvoir de la sexualité en tant qu'acte de liberté volontaire, pouvoir du sexe en tant que machine sociétale, et enfin, pouvoir institutionnel de la société s'exerçant sur la sexualité. Il semble bien qu'un même pouvoir surgisse sous trois formes différentes, mais que ces formes ne peuvent apparaître qu'en étant dépendantes les unes des autres. Trois pouvoirs qui n'en combinent en réalité qu'un seul, celui des lois sociétales qui délimitent, prohibent et libèrent en même temps :

La controverse semble aussi tourner autour d'une figure temporelle pour parler d'une sexualité subversive qui éclôt *avant* l'imposition d'une loi, *après* son abolition, ou pendant son règne comme un défi constant à son autorité. Il serait avisé de se rappeler ici ce que nous disait Foucault à propos de la sexualité et du pouvoir, à savoir qu'ils sont coextensifs, raison pour laquelle il refusait de postuler pour une sexualité subversive ou émancipatrice qui pourrait être affranchie de la loi. [...]

C'est pourquoi la sexualité qui émerge dans le cadre de la matrice des rapports de pouvoir n'est pas une simple reproduction ni une copie de la loi elle-même [...].¹

Ainsi, nous pouvons dire que les nouvelles structures sexuelles qui demandent d'elles-mêmes, via la volonté d'acceptation des minorités sexuelles, leur libération, sont à l'origine, d'une part, d'une nouvelle exposition de la sphère privée, mais aussi, de nouvelles fondations sociales qui ont pour buts et vices de reformater ce que nous pensions tous être ce qui relève du privé et donc ce qui ne regardait en rien l'opinion publique et l'ensemble des institutions sociales.

C'est à Claude Rabant, philosophe et psychanalyste, que nous devons le point de départ de nos dernières réflexions quant à la place du social et de ce que cherchent ses membres en termes de sexualité et de stigmatisations socio-sexuelles en tous genres :

Il y a quelque chose de fou dans la prétention de fonder l'ordre social tout entier sur un unique fait décisif qui serait le fait biologique de la dualité des sexes. [...] Comme si, à modifier les représentations que nous en avons, on risquait une catastrophe de civilisation.²

Il y a bien une crainte de déconstruire les bases solidement ancrées d'une société dualiste et purement hétérosexiste. Une reconstruction entière susciterait bien des bouleversements que nous allons, dans ce dernier chapitre de thèse, énumérer tout en ne perdant pas de vue que la réalité sociale est actuellement en travaux, comme démantelée pour mieux servir la sphère privée de chacun, mais aussi sévir au sein de ces sphères afin de mieux régner, maîtriser et rétablir un équilibre jusqu'à maintenant précaire sexuellement, corporellement et affectivement parlant. Claude Rabant soulève tout ce qui est la source de notre réflexion quant au remaniement social né de la diversité des pratiques hors-normes revendicatrices et en demande de droits nouveaux :

La division des sexes est bien plutôt, depuis toujours, la source d'une infinité de discours, de pratiques sociales et de techniques du corps... Ensemble jamais stabilisé, mais toujours en état d'évolution et de métamorphose, en état de réécriture.

¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op.cit., p.103.

² Claude Rabant, « La différence sexuelle n'existe pas... », in, *Homosexualités et stigmatisation*, op.cit., p. 22.

[...] Que dire d'autre sinon que la différence sexuelle est toujours en altérité à elle-même ?¹

Nous sommes face à une conceptualisation qui met en jeu des réformes sociales et institutionnelles concernant ce qui nous appartient pourtant de droit, notre corps, nos pratiques et nos choix sexuels, notre capacité de procréation et d'éducation d'un enfant, notre volonté de révolutionner ce qui nous est intime. Mais cette volonté, pour être accomplie, ne peut se faire sans sacrifices et sans acceptation soumise d'un pouvoir qui nous autorise à la dénaturation de nos valeurs instinctives.

Le corps, évidemment va devenir la scène de mise au rebut d'anciens enjeux sociétaux, laissant place à une manœuvre particulière qui met en lumière avec évidence les nouvelles dispositions sociales, notamment d'un point de vue économique, nous allons le voir. Le corps, notre rapport à lui, mais aussi son pouvoir quant aux questions qui touchent au désir sexuel, aux choix sexuels, aux revendications sexuelles, est par là le révélateur d'une mise en scène exhibée de nos agissements affectifs. Peut-être, pourrions-nous trouver un lien entre les relations affectives qui se nouent entre les individus et la marchandisation de ces liens. La société aurait, dans ce cas, une prédisposition évidente à utiliser ce lien artificiel.

Il y a donc bien, entre la société et ses membres, un jeu de pouvoir où chacun se trouve forcé de répondre aux demandes de l'autre, mais nous ne soupçonnons peut-être pas assez l'aspect économique de la sexualité dans ses représentations et ses manifestations au sein de cette lutte de pouvoir. Nous allons voir, au cours de ce chapitre, que le sexe a bien, dans notre société occidentale, un rôle politique à jouer parce que les enjeux dont il est le centre dépassent largement le souci d'équilibre de la société, mais vont jusqu'à nourrir des intérêts économiques – nous allons le voir – qui eux-mêmes interagissent avec les institutions politiques. Le sexe va jusqu'à devenir l'instrument grâce auquel le pouvoir politique prend de l'ampleur.

Dans cette configuration sociale ainsi définie, nous sommes bien en droit d'affirmer que les nouveaux couples et leurs nouvelles quêtes de liberté, mais aussi de reconnaissance, sont en passe de créer de nouvelles normes sociales et de nouveaux défis sociétaux qui sont en vases communicants permanents avec ces transformations de notre vie privée. Cette dernière affirmation induit un fait essentiel : si la société répond aux minorités sexuelles en tentant de s'adapter à elles, ces minorités – et pas seulement elles, puisque

¹ Ibid., p.23.

nous allons voir que la sexualité dominante, l'hétérosexualité, est également concernée – sont elles aussi sous le joug d'une prise de pouvoir des institutions dont elles dépendent en tant que groupe faisant partie intégrante de celle-ci. Il est inimaginable de vivre hors de la société à laquelle chaque individu est rattaché et contribue en même temps. Les codes sont donc dominés par une double communication entre les sujets de la foule sociale et la société elle-même. Mais cette relation ne va pas sans déséquilibre ni oppression. Certains dictats et certains clichés semblent, par exemple, en termes de pratiques et de comportements sexuels, prendre le dessus sur la liberté de chacun, sous couvert- et c'est ici que règne la complexité de ce rapport étroit entre choix intimes et société-, de liberté et de tolérance respectées, voire développées à leur maximum.

Ainsi, nos premières pulsions et nos premiers agissements spontanés dans le domaine sexuel sont remis en question par une maîtrise sociétale pourtant indispensable pour la préservation de la légitimité de nos actes. Autrement dit, nous pouvons nous demander par quel mécanisme la nature de ce que nous sommes et de notre déterminisme inné est transformée, et peut-être même formatée, par une société qui prend une place suggestive trop imposante.

Nous nous interrogeons maintenant sur la possibilité de la destruction d'une frontière qui existe entre la nature et la culture. Si oui, le corps semble indéniablement en être l'armure et c'est pourquoi nous commencerons par l'étude de son rôle social pour comprendre ce qui justifie la manifestation de tels déséquilibres dans le lien qui existe entre notre vie privée et notre représentation sociale.

Corps surexposé, corps instrumentalisé

David Le Breton, offre une définition du corps comme étant un rempart contre le monde extérieur, tout en portant en lui les codifications sociales qui nourrissent son identité :

Le corps comme élément isolable de l'homme auquel il prête son visage n'est pensable que dans les structures sociales de type individualiste où les hommes sont séparés les uns des autres. [...] Le corps fonctionne à la façon d'une borne frontière pour délimiter en face des autres la présence du sujet. [...] Le corps contemporain, celui qui résulte du recul des traditions populaires ou de l'avènement de

l'individualisme occidental, marque la frontière d'un individu à un autre, la clôture du sujet sur lui-même.¹

Cette façon de concevoir le corps donne à réfléchir sur la capacité que nous avons pourtant de mêler nos corps, de partager physiquement et sentimentalement à partir de ce dernier, ce qui nous amène également à comprendre comment le corps peut s'affirmer comme étant l'enjeu du dernier lien entre la nature, selon son déterminisme primaire, et la culture, puisqu'il est la clôture sociale qui sépare des autres le sujet qui le porte. Il devient alors la vitrine de notre vie privée destinée à notre vie publique. Son rôle est donc bien déterminant, intimement comme socialement.

Mais le corps, en représentation sociale permanente est également un point de soudure entre les pratiques intimes du sujet et ce qu'il veut montrer au monde extérieur. La vie publique et la vie privée sont l'une et l'autre soudées dans un corps qui ne porte aucune protection particulière alors même qu'il est exposé et endosse le rôle d'armure autant que de jouet de nos désirs. Mais puisque c'est également ce corps qui montre aux autres qui nous sommes, puisque c'est aussi par lui que nous avons une existence réelle, palpable et délimitée, nous pouvons le façonner et lui faire prendre la forme de nos désirs et de nos envies pour que cette vitrine corporelle nous représente tels que nous le voulons.

Devenu vitrine sociale, le corps devient le centre d'intérêt de multiples enjeux sociétaux, bien sûr, puisqu'il va faire intervenir des enjeux identitaires qui propulsent le sujet qui le porte au-devant d'intérêts intimes via le regard des autres. Christine Détrez et Anne Simon travaillent sur cet aspect du corps en tant que porteur de significations sociales :

Si les positions sociales ne sont plus inscrites sur la peau par la peinture ou le stylet, comme dans les sociétés « traditionnelles », l'identité sociale s'inscrit, de façon plus profonde, sur les chairs et dans les squelettes. La description des corps est ainsi extrêmement politique, en ce qu'elle indique la place dans la *polis*, la cité.²

Mais les deux auteurs ne s'arrêtent pas là et vont plus loin, en faisant, elles aussi, appel à Michel Foucault et à sa théorie du pouvoir s'immisçant dans les facettes les plus

¹ David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op.cit., p. 28.

² Christine Détrez, Anne Simon, *A leur corps défendant. Les femmes à l'épreuve du nouvel ordre moral*, Editions du Seuil, Paris, 2006, p. 103.

intimes, pourtant, de notre existence, ici, le corps. Elles font également référence au travail de Georges Vigarello, pour affirmer qu'il y a bien maîtrise des corps par une maîtrise des codes qu'ils doivent dégager. Par-là, une forme de manipulation est aisément démontrée. :

Le corps est également le lieu d'exercice de la domination sociale. [...] Il suffit de rappeler les travaux de Michel Foucault ou de ceux de Georges Vigarello pour se souvenir de la façon dont la maîtrise des âmes, et notamment des esprits populaires, passe par l'éventail des procédures de discipline et de surveillance des corps.¹

Effectivement, si le corps est la condition sine qua non de notre existence matérielle, c'est à travers ce qu'en aperçoivent les autres que nous allons nous sentir pleinement accomplis du point de vue identitaire. Ainsi, le propriétaire de corps sans lequel il ne peut exister intimement comme socialement, peut faire de ce corps ce qu'il veut ; il le soigne ou le blesse, le forme, le transforme, lui donne l'aspect qui correspond le plus à ce qu'il désire montrer aux autres. Mais si, socialement, ce corps est le reflet de ce que nous sommes, et en cela nous sommes pleinement dépendants de lui, l'inverse n'est pas vrai. En d'autres termes, le corps a, contrairement à l'individu, une vie propre, parfaitement indépendante de celui qui le porte.

C'est ici un point important par rapport au lien que nous faisons entre la nature et la culture dans la conception du corps et notamment du corps social qui combine à lui seul, ces deux aspects de la corporéité : la vie corporelle naturelle, avec ses besoins et ses mécanismes organiques propres, et l'existence corporelle culturelle qui porte, non seulement les codes de la culture dans laquelle il évolue, mais aussi, les marques singulières et les stigmates du sujet qu'il représente.

Le corps est donc, en ce dernier point, le pont le plus remarquable entre ce que nous qualifions d'inné et ce que nous qualifions de fabriqué : le corps est le point de rassemblement de deux notions qui s'opposent pourtant : la nature et la culture. David Le Breton, affirme que le corps est l'objet d'un insaisissable construit de mécanismes anatomiques que nous cherchons et devons maîtriser, mais également d'un ensemble de rouages culturels.

¹ Ibid. p.104.

Mais cette quête de maîtrise, qu'elle soit médicale, environnementale ou même mystique, résulte toujours d'un savoir culturel et ainsi, travailler sur le corps ne peut être dissocié du travail sociologique que cet acte induit :

Les représentations sociales assignent au corps une position déterminée au sein du symbolisme général de la société. Elles nomment les différentes parties qui le composent et les fonctions qu'elles remplissent, elles en expliquent les relations elles pénètrent l'intérieur invisible du corps pour y déposer des images précises, elles situent sa place au sein du cosmos ou de l'écologie de la communauté humaine. Ce savoir appliqué au corps est d'emblée culturel. [...] Il [le corps] n'est jamais une donnée indiscutable, mais l'effet d'une construction sociale et culturelle.¹

Et même si David Le Breton considère qu'il reste peu d'une activité purement naturelle et primaire du corps – son argument étant que toute action de l'homme sur le corps, même sa reconnaissance naturelle, est un fait sociétal anéantissant ainsi le point de vue naturel de la corporéité), il annonce déjà l'importance de concevoir le corps lorsqu'il est question de représentation sociale. Nous allons plus loin et montrons à quel point ce qui touche aux relations humaines et à la sexualité qui s'immisce au sein de ces relations, fait intervenir des éléments corporels doubles : à la fois naturels, c'est-à-dire dont la spontanéité incarne des désirs et des besoins corporels primitifs (la sexualité) et culturels, en mêlant ce qui relève de l'individualité et de la culture codifiée (le rapport à l'autre dans une société donnée).

Ainsi, le corps représente ce qui nous intéresse précisément maintenant, c'est-à-dire, un enjeu crucial d'un point de vue de l'identité sexuelle, qui elle-même combine l'aspect social du sujet et ses manifestations les plus primitives telles que la pratique sexuelle les incarne. Nous pouvons maintenant affirmer que le corps et l'identité sexuelle ont un lien indiscutable, lien qui sera le point de départ des réflexions que nous allons mener ici. C'est pour cette raison que nous avons choisi de travailler sur le changement de sexe et du transsexualisme car nous allons aussi tenter d'expliquer en quoi le corps est aussi un enjeu économique comme la sexualité en est un, d'après ce que nous avons exposé précédemment. La particularité de cette transformation du corps tient surtout au fait qu'elle mêle également une transformation de l'identité, et donc du corps socialement reconnu, mais également une transformation de la sexualité, même si, nous allons le voir, c'est dans une moindre mesure.

¹ Ibid. p. 17.

Dans tous les cas, la nature du corps est, dans cette situation extrême, complètement déformée au service d'un besoin, là aussi, à la fois intime et public puisque l'image et le déterminisme initialement donnés par la nature au sujet transsexuel sont alors fabriqués et donc parfaitement artificiels. Le transsexualisme est une révolution corporelle avant même d'être une révolution sociale ou psychique. C'est la destruction du dernier lien qui existait entre la nature et la culture, entre l'inné et l'artificiel, entre le vrai et le faux. Cette déconstruction volontaire du corps est la représentation de la démesure du lien entre image sociale et réalité de ce que le sujet voit lui-même de cette image.

Transsexualisme et intersexualité

Alors même que le corps pourrait être le seul lien entre la réalité et la mise en scène d'une représentation sociale, il devient, dans le cas du changement de sexe, le haut lieu de la discorde entre la nature et la culture et donc, la source d'une souffrance extrême infligée par le désordre qui règne dans la relation du sujet avec lui-même et l'image qu'il renvoie.

Le corps du transsexuel ou du transgenre, est le siège d'un déplacement de la limite entre lui-même et les autres, alors même que le corps incarne toujours un refuge individuel, privé et plus encore un rempart, même parfois vulnérable. Comme si le corps devenait à lui seul, l'extension directe de la société qui déborderait alors sur le sujet. Pourtant, Le Breton met en lumière, la solidité quasi inébranlable des frontières corporelles :

Quand l'identité personnelle est en question à travers les remaniements incessants de sens et de valeurs qui marquent le monde contemporain quand les autres se font moins présents, que la reconnaissance de soi fait problème, il reste en effet le corps pour faire entendre une revendication d'existence.¹

Et justement, cette revendication d'existence est ici, dans le cas du transsexualisme, poussée à son extrême – de par le besoin de modifier sa nature de façon irrémédiable afin d'être en harmonie avec ce qu'on est et ce qu'on montre – et c'est pourquoi cette déformation de la nature est la preuve de la domination du social sur le naturel. Dans le *Dictionnaire du corps*, le phénomène transgenre (qui s'appuie sur le travail de Laurence

¹ Ibid., p. 195.

Hérault, renvoie à l'hypothèse qu'il incarnerait une nouvelle figure du genre, un troisième sexe :

Si la « transgenrité » se donne comme une situation de mise à l'épreuve des genres ordinaires, n'est-il pas, en ce sens, un lieu de constitution ou de création d'un nouveau genre, d'un troisième genre ? [...] C'est ainsi que l'étiquette *queer* est revendiquée par certains, traduisant leur volonté de s'écarter des sentiers battus du genre et d'entrer en résistance.¹

Or, cette hypothèse est contrée par les théories qui sont apparues dans les années 50 [M. Hirschfeld et D. Cauldwell], théories selon lesquelles, le transsexualisme serait une pathologie uniquement biologique qui demande une rectification artificielle au cours de la vie, cette dernière laissant le choix au « patient », de rentrer, après intervention médicale, dans l'une ou l'autre des catégories de genre existantes : masculin ou féminin. Ces théories poussent ainsi à distinguer les personnes qui se revendiquent *queers* de celles qui cherchent à appartenir à l'une ou l'autre des catégories genrées.

Nous ne devons surtout pas perdre de vue la possibilité de voir en la personne transsexuelle une mise en norme de l'apparence renvoyée par le corps, même si certains se situent dans une volonté de ne pas se catégoriser de façon genrée. Autrement dit, la représentation du corps est ici le siège d'une valorisation de la norme dictée par la société, norme directement représentée, ou indirectement valorisée par l'aspect « hors-norme » du transsexuel. Etre poussé à se faire opérer pour choisir son genre définitif est une double mutilation : mutilation identitaire, et mutilation physiologique. Loin de se reconnaître dans la volonté de revenir à la norme, le transsexuel opéré déplore la nécessité d'être opéré, que celle-ci vienne des conventions sociales ou résulte d'un choix individuel :

Si la transsexualisation peut sembler transgressive au premier abord, on voit à travers sa mise en œuvre qu'elle est bien plutôt normalisatrice : les corps qu'elle fabrique sont des corps ré-assignés. Un certain nombre de militants transsexuels, y compris certains ayant réalisé l'ensemble de ces opérations de transformation, contestent cependant cette réassignation normative soulignant qu'elle oblige les individus à des interventions risquées et mutilantes (perte de sensibilité érogène, stérilité, etc.)²

¹ *Dictionnaire du corps*, sous la direction de Michela Marzano, Editions PUF, Paris, 2007, p. 940.

² Ibid.

Mais plus encore que la question du transsexualisme, celle qui concerne l'hermaphrodisme est intéressante en ce qu'elle illustre une autre juxtaposition cette fois, plutôt que glissement des limites du corps qui séparent la société de l'individuel. Effectivement, c'est là que la nature du corps trahit l'inné pour en faire l'ennemi du social puisqu'il est régi par une définition identitaire qui, à sa naissance n'a pas été apte à s'adapter aux normes sociales.

Ce n'est pas le sujet, contrairement au transsexualisme, qui décide d'harmoniser ce que son corps est et représente avec ce qu'il renvoie à l'individu et à la société, mais le corps lui-même qui représente, seul, une inadéquation entre le déterminisme normé de la nature sexuellement binaire (homme ou femme) et le déterminisme qu'attend la société elle aussi binaire de la même façon. Les attentes sociales se calquent sur les normes de la nature, mais dans le cas de l'hermaphrodisme, le corps fait défaut, manque son rôle de médiateur entre l'individu qu'il illustre, représente, et la société qui s'attend à entrevoir une image déterminée du corps.

Il n'y a, à la naissance de l'être social, pas de possibilité de concevoir l'individu comme homme ou femme ; la nature prédomine alors la culture environnementale du sujet hermaphrodite nouveau. Mais, lorsqu'il grandit, son corps devient un problème et il doit faire un choix pour se déterminer comme étant homme ou femme que ce choix soit le fruit d'une volonté intime ou d'une nécessité sociale.¹ C'est le problème qui va être soulevé par le cas de l'intersexualité.

Un article de Vincent Guillot, membre de l'OII, l'Organisation Internationale des Intersexués, paru dans la revue, *Ravages, les amoureux des genres humains*, N°6, est exclusivement consacré à cette question de l'hermaphrodisme et des soucis sociétaux qu'elle inflige aux sujets porteurs des deux gènes, masculin/ féminin. Soucis qui sont en rapport avec les attentes sociales quant au genre de chaque individu qui doit être sexué de façon binaire. La stigmatisation sociale dont ils sont victimes témoigne de l'importance de ce que le corps porte de façon embryonnaire : l'identité sexuelle et sexuée. Nous disons « de façon embryonnaire » parce qu'effectivement, nous ne perdons pas de vue que le corps se « sculpte », pas seulement physiquement, mais aussi

¹ Nous venons de travailler sur cette mise à l'épreuve du corps transsexuel pris entre le besoin de se sentir dans un corps qui, à la naissance n'était pas le sien, ou qui se doit de ne pas être le sien lorsque c'est la société qui demande à ce que l'intersexualité soit modifiée pour devenir une transsexualité.

socialement et que l'identité, par le fait même est « sculptée » selon des critères sociaux via la corporéité et ce, malgré son essence naturelle et innée.

Le corps, malgré lui, devient, pour les besoins des mécanismes collectifs qui répondent à des réflexes sociétaux, un instrument transformable au gré des demandes qui n'ont plus rien à voir ni avec la nature, mais plus grave encore, ni avec le choix individuel et intime de l'individu intersexué. Penchons-nous d'abord sur la définition exacte de l'hermaphrodisme ou intersexuation :

Aujourd'hui, beaucoup d'associations de défense des hermaphrodites préfèrent dire « intersexué », terme forgé par les médecins au milieu des années 50. Que veut dire intersexué ? Présenter une ambiguïté, ou plutôt une pluralité, qui se manifeste à tous les niveaux sexuels d'une personne. Elle peut apparaître au niveau génital : un clitoris très développé (ou un pénis très petit selon...) ou un vagin incomplet et infertile ; se traduire par une discordance entre les chromosomes (caryotype) et l'apparence extérieure (phénotype). [...] Il existe bien d'autres ambiguïtés intersexuelles, souvent méconnues tant des médecins que des parents, bien souvent affolés lorsque l'enfant paraît. « C'est une fille ou un garçon ? » Difficile à dire...¹

Cette « ambiguïté intersexuelle », selon les termes de Vincent Guillot, est dérangeante parce qu'elle induit une discordance des relations entre la société et le corps, discordance qui n'est, semble-t-il, pas tolérable dans le sens où il est absolument nécessaire de faire faire un choix aux intersexués et le plus tôt possible :

Voilà pourquoi, en 2005, l'INSA (*Intersex Society of North America*, association aujourd'hui dissoute) et un collectif de médecins adoptent le terme de DSD, *Discorder of sex développement* – « anomalie » ou « désordre du développement sexuel », ADS en France – pour désigner « un développement atypique des sexes chromosomiques, gonadique et anatomique ». La notion fait débat : pourquoi, en effet, parler d'anomalie ?²

La notion d'anormalité est ici discutable tant que l'intersexualité n'entrave pas la croissance et la bonne santé des intersexués touchés. Et c'est cette conception socialement anormale, plus que dans son essence-même, de ce qui est intime à

¹ Vincent Guillot, « Hermaphrodite au bistouri », in *Ravage* n°6, *Mauvais genre*, Editions JBZ & Cie, Paris, Septembre 2011, p.55.

² Ibid., pp.55 et 56.

l'intersexué qui pose problème et qui demande que le corps soit modifié dans sa nature à des fins de normalisation sociale :

Elle [la désignation d'« anomalie »] désigne l'intersexuation comme étant toujours une « pathologie » impliquant que le nouveau-né soit rapidement soigné enregistré comme homme ou femme par l'état- civil. Mais soigné comment ? Opéré ? A quel âge ? Et qui va décider ? Les drames et les combats des intersexués commencent...¹

La destruction forcée de ce qui est pourtant le lieu de soudure de l'intime et du social public est vécue comme un drame identitaire par ceux qui portent ce corps devenu une mise en scène où la société a droit de regard sur ce qui constitue pourtant une véritable singularité des plus intimes et qui ne touche pas à la notion de normalité ou d'anormalité puisqu'elle est le fruit d'une construction naturelle, et non pas artificielle, à son origine.

Mais ce qui dérange la société dans le cas des intersexués, ce n'est pas tant l'absence de dualité franche incarnée par le binôme habituel homme/femme, c'est, justement, l'ambiguïté d'une part, que présentent dans leurs gènes les hermaphrodites et donc le caractère changeant qui leur est consécutivement intrinsèque, et d'autre part, cette particularité physique qui les rend infertiles. Nous constatons, qu'une fois de plus, l'infertilité, qu'elle soit choisie, comme dans le cas de la pratique de l'homosexualité, ou innée et physiologique, comme c'est le cas chez les intersexués, rend la société intolérante : elle demande, du moins, aveux et/ou changement de la part des individus concernés par ce type d'infertilité. Notons également que l'intersexualité dévoile certaines similitudes qu'elle entretient avec la bisexualité² en ce qu'elles portent toutes les deux un caractère, physiologique pour l'une, comportementale pour l'autre, changeant ; et c'est cette instabilité qui semble déranger la société et les institutions qui prennent en charge les sujets concernés par l'une ou l'autre des particularités.

Nous pouvons également prendre pour exemple le cas des *genderqueers*³ qui illustre cette même ambiguïté dans ce que représente socialement le corps, mais aussi

¹ Ibid.

² Ici, nous pouvons rappeler que Freud et Fliess se sont éloignés l'un de l'autre à propos de la question de la bisexualité qui, au départ, fut expliquée par un hermaphroditisme physiologique chez les patients ayant un comportement bisexuel. Cette explication portera le nom de « bisexualité biologique ». Freud, plus tard, conclura que la théorie de la bisexualité biologique n'est pas assez solide et qu'il est plus approprié de considérer une « bisexualité psychique » commune, celle-ci, à tout le monde, y compris aux hétérosexuels. Nous avons travaillé ces deux théories dans la première partie de cette thèse.

³ Définition du terme « Genderqueer », in, op.cit., *Ravages n°6*, Swedish Sins, *Genderqueer*, p. 76 : « Genderqueer (n.m) : identité de genre ni masculine ni féminine, qui sort du schéma binaire « homme –

l'ambiguïté de ce qui est possible en termes de procréation. Ici, il y a des points communs entre l'intersexualité et le *queergender* en ce que les deux réalités corporelles renvoient une ambiguïté qui heurte la norme, mais aussi une ambivalence qui peut se métamorphoser selon la sexualité pratiquée, ce qu'on veut en dire et en exposer et selon le contexte. Mais cette similitude s'arrête là, puisque le *genderqueer* est un choix là où l'intersexualisme, un fait subi – ou non selon la façon de vivre cette différence hors-norme – dès la naissance. Cette différence change beaucoup de choses, notamment lorsqu'il est question de ce qu'on cherche à faire de ce corps vitrine et de l'image qu'on veut socialement renvoyer à la société.

Toujours dans la même revue *Ravages*, n°6, un autre article est consacré à la question de *genderqueer* et c'est cette fois-ci un extrait du blog francophone tenu en Suède par une *genderqueer*, Swedish Sins. Dans cet extrait, elle explique pourquoi elle s'épanouit dans cette ambivalence corporelle et représentative permanente et aussi comment les limites sexuées via un corps transformé peuvent toujours être repoussées, même au-delà des stigmatisations sociales et des frontières naturelles de son corps :

Genderqueer, ça veut dire qui ne rentre pas dans la norme binaire du genre. Ça ne se définit pas en termes d'opération, d'appareil génital, de chromosomes, de papier d'identité, etc. Genderqueer, c'est une expérience, celle de la subversion...et du prix qu'on paye pour celle-ci, choisie ou pas, du prix qu'on paye pour tenter de nous exprimer et d'être nous-même. [...] Je suis genderqueer. Je ne me définis pas comme une femme ou comme un homme. Parfois si. Mon genre est complexe et contextuel.¹

Ce qui est essentiel à retenir dans le témoignage de Swedish Sins, est cette particularité dans la représentation même du corps, plus que dans sa nature-même. En d'autres termes, la représentation sociale construite par le *genderqueer* suffit à elle seule à satisfaire l'image qu'il cherche à renvoyer à lui-même avant même aux autres :

J'ai l'impression que le problème que je rencontre en tant que genderqueer s'articule autour de mon invisibilité /visibilité.

En quelque sorte, je passe pour ce que je suis tous les jours, et d'un autre côté, je ne passerai jamais pour ce que je suis tant que notre culture aura une grille de lecture du

femme », sans pour autant relever de l'hermaphrodisme. Le genderqueer est un nouveau genre, construit, comme nous y invite la théorie queer, pour échapper au nivellement par les normes. »

¹ Swedish Sins, *Genderqueer*, in, *Ravages* n°6, op. cit., p. 80.

genre aussi binaire. [...] Parfois je me demande si je suis taréE ou si c'est bien la société qui a un problème. Jusqu'à ce que j'entende une voix similaire à la mienne qui sort de l'ombre. ¹

Le souci de procréation est-il encore, et toujours, l'argument principal d'acceptation des marginalités sexuelles, qu'elles soient de nature biologique ou comportementale ? Il semblerait que cette piste soit intéressante parce qu'elle consolide un peu plus notre hypothèse selon laquelle le corps est le point de soudure ou de déchirure, selon les questions identitaires et procréatrices, entre la nature et la culture, la société et l'individualité, le public et le privé.

En revanche, il semble certain que les représentations faites de ce corps, tout comme les représentations qu'il arbore, ont un impact sinon social, du moins identitaire. Et il est certain que s'il y a un impact identitaire, alors, il y a un impact également sur les attitudes sexuelles et les choix qui sont faits dans ce domaine. Bien plus, s'il y a une influence quelconque de la société – en suivant ce mécanisme-là – sur nos choix individuels et intimes, alors, il y a de fortes chances que notre affectivité, elle aussi, soit la proie des nombreuses complexités qui mêlent choix intimes et influences publiques. Comment s'articulent les mécanismes qui mettent en corrélation les institutions sociales et l'organisation de notre vie privée ?

La mise en scène corpo-sexuelle

Nous avons, à présent, la capacité de citer les différentes façons qu'a la société de s'immiscer dans notre espace privé. Nous avons vu que le corps tenait une place particulière et que nous avions avec lui un lien ambigu parce qu'il incarnait le pont qui existe entre la société et notre individualité. Mais ce mécanisme a un prix et c'est ce que nous allons étudier maintenant.

Il faut à présent tenter de comprendre comment et pourquoi les rouages qui unissent notre sexualité dans notre réalité intime à l'image sociale de la sexualité sont si solidement soudés. En d'autres termes, nous pouvons nous demander en quoi les images de la sexualité renvoyées par la société à la foule sont percutantes tant d'un point de vue collectif – fabrication de l'opinion générale et des mœurs culturelles – mais aussi d'un point de vue intime et individuel. Nous avons parlé plus tôt de sexualité comme objet

¹ Ibid. p. 81.

d'échange et de marchandisation. Nous avons aussi fait allusion à la notion d'affectivité comme instrument au service de l'économie. Il nous faut développer cette hypothèse en nous appuyant sur le fait que le corps et, de façon plus générale, la corporéité dans toutes ses représentations et manifestations, sont les centres névralgiques d'un jeu de pouvoir au sein duquel la société a de véritables intérêts. Pourquoi chercher à maîtriser notre propre vision du corps et surtout notre affectivité ? Et surtout comment cette maîtrise peut-elle s'exercer, par quels mécanismes sociétaux ?

C'est évidemment par l'aspect négatif que nous commençons notre tentative de répondre à ces dernières questions. Nous parlons d'aspect négatif parce que nous tentons de démontrer que la notion fonctionnelle du corps sexué et sexuel est quelque peu déformée par ce que la société en fait : quête perpétuelle de perfection esthétique et utilisation médiatique pour ce faire, démonstrations discursives sur les pratiques jugées comme étant « saines » de la sexualité, démonstrations discursives, aussi, de performances sexuelles peu réalistes, pornographie, représentation de l'érotisme biaisé et surtout, en un mot, il s'agit là d'une confusion totale entre la réussite sociale et la réussite de son identité corporelle. Cette confusion est d'autant plus dangereuse qu'elle peut aller jusqu'à la confusion entre la valeur esthétique du corps et la valeur sociale de toute son identité. Le corps doit être performant, brillant, remarquable pour que notre place sociale et surtout notre propre évaluation de nous-même soient appréciables.

Comment un tel déséquilibre entre la réalité de ce que nous sommes et la représentation de cette réalité a-t-il pu s'établir ?

David Le Breton affirme que l'expression de soi, de notre existence et de notre identité globale est, dans notre société contemporaine, purement corporelle :

Vivre, c'est réduire continuellement le monde à son corps à travers la symbolique qu'il incarne. L'existence de l'homme est corporelle. [...] Parce qu'il est au cœur de l'action individuelle, et collective, au cœur du symbolisme social, le corps est un analyseur d'une grande portée pour une meilleure saisie du présent. [...] S'il existe un « corps libéré », c'est un corps jeune, beau, physiquement irréprochable. Il n'y aura, en ce sens, de « libération du corps » que lorsque le souci du corps aura disparu. Nous en sommes loin.¹

Le sociologue exprime ici une première explication de la maîtrise de notre intimité. Notre individualisme contemporain développe les interactions et interférences qu'il peut

¹ David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, op.cit., p. 10 et 13.

y avoir entre ce que nous jugeons être notre propriété, mais aussi notre essence identitaire et notre valeur qualitative, notre corps et l'échelle de ces valeurs offertes par la représentation collective de notre corporalité :

Le souci moderne du corps, au sein de notre « humanité assise », est un inducteur inlassable d'imaginaire et de pratiques. « Facteur d'individuation » déjà, le corps redouble les signes de la distinction, s'affiche à la façon d'un faire-valoir. Il se mue en accessoire de la personne, en objet privilégié d'un rapport au regard des autres. L'image donnée à voir à la surface vaut pour l'intériorité.¹

Dans ces propos, nous pouvons déjà entrevoir cette conciliation peu profitable du corps intime et du corps miroir, « faire-valoir ». Nous devons aller plus loin et imaginer que ce rapport ambigu, comme superposé, entre le regard individuel et le regard collectif sur l'individualité, via l'image représentative de la valeur identitaire, est l'illustration d'un malaise social qui décale les limites de l'intimité. Nous ne pouvons effectivement imaginer que seul le corps subit ce mécanisme de superposition entre ce qui est social et ce qui est individuel.

La société contemporaine a, à sa portée, une multitude d'outils qui fonctionnent à partir de cette fragilité que nous avons illustrée via la notion de corporité : le discours médiatique, les images offertes par la pornographie puisque les réseaux sociaux ont, eux aussi, un rôle déterminant à jouer dans ce mécanisme où le jeu de miroir social fonde l'identité intégrale de l'individu dans sa propre conception de lui-même. La sexualité sous toutes ses manifestations est l'incarnation parfaite de ce que nous pouvons appeler la fabrication de l'inné. Autrement dit, nous affirmons que le corps, au centre, à la fois de nos pratiques sexuelles, mais également des enjeux sociétaux qui gèrent les conceptions individuelles de notre identité, est le centre névralgique de notre sexualité, de son impulsion (le désir) à ses revendications (l'identité sexuelle et ses luttes pour une reconnaissance sociale), en passant par la procréation (reproduction, grossesse, enfantement et fondation familiale). Et il ne faut pas non plus oublier que le corps est également le centre de tout ce qui nous fait vivre dans notre environnement, les sens.

Ainsi, puisque nous venons de démontrer, que le corps était, à la fois le dernier pont entre la nature et la culture (dans notre société actuelle), mais également le théâtre d'un jeu de pouvoir entre la société et l'individualité, il s'avère que la sexualité, et même

¹ Ibid., p. 13.

notre sensorialité, sont, elles aussi, touchées par la fabrication qui résulte du maniement des outils utilisés par la société ; cette dernière userait alors de son pouvoir de formatage des données qui nous sont pourtant intimes avant d'être sociétales.

Une expérience menée dans les années 1970 par trois chercheurs américains, Kenneth J. Gergen, Mary M. Gergen et William H. Barton est particulièrement frappante quant à la prédisposition environnementale des individus dans leur façon de se lier les uns aux autres. Ces faits expérimentaux sont relatés par Peggy Sastre, journaliste.

L'expérience met en scène une cinquantaine d'étudiants volontaires âgés de 18 à 25 ans qu'on observe en pleine interaction sociale anonyme. Pour ce faire, ils sont invités à se rassembler dans une pièce plongée dans le noir. Les volontaires ne se connaissent pas et ne se sont jamais vus à la lumière. Des caméras infrarouges filment ce qui se passe durant une heure tandis que des micros placés dans la pièce enregistrent les sons. La consigne est simple : aucune règle n'est donnée, les cinq hommes et cinq femmes sont invités à faire ce qu'ils veulent. Parallèlement, les chercheurs exécutent la même expérience, mais cette fois-ci, avec des volontaires enfermés dans une pièce parfaitement éclairée qu'ils nomment « expérience de contrôle ». La comparaison entre les deux types d'expérience est particulièrement parlante et révèle des certitudes quant à la position sociale de notre identité et le manque de discernement entre la valeur sociale et la valeur représentative du corps et de l'identité entière projetée sur les autres. L'expérience, répétée plusieurs fois avec des volontaires différents, aboutit à de surprenantes conclusions qui nourrissent notre théorie selon laquelle le corps socialisé influence notre rapport aux autres et donc, porte en lui les multiples clés imposées par les codes sociétaux, et ce, à notre insu :

La plus grande surprise des psychologues a été d'observer, dans la chambre noire, l'intensification de comportements positifs et pacifiques. Mieux que ça : 80 % des volontaires ont ressenti une excitation sexuelle (contre 30 % de ceux de la pièce éclairée), 90 % d'entre eux ont cherché à se toucher (quasiment personne dans les groupes de contrôle), la moitié s'est câlinée (jamais quand la lumière était allumée), un tiers s'est embrassé (idem).¹

Il y a, aux vues des résultats de cette expérience deux faits marquants : d'abord, l'obscurité pousse les individus à se rapprocher, à se lier, et à avoir des sensations

¹ Peggy Sastre, Dans la chambre noire, *in*, *Ravages n°6*, op.cit., p.125.

corporelles plus intenses, et des sensations psychiques plus positives, ce qui induit un total abandon de soi en l'absence du regard de l'autre. Ensuite, nous pouvons dire, et c'est le second fait à retenir, que la socialisation des rapports humains se fonde sur une attente implicite, puisque la lumière qui éclaire les volontaires, éclaire, dans le même temps, leur esprit quant à ce qu'on peut attendre d'eux (un rapprochement ou une forme d'agressivité méfiante, selon).

Il est alors évident que la nature – ici illustrée par le fait de se lier aux autres, d'avoir des sentiments bienveillants, voire du désir sexuel – prend le pas sur ce que les normes sociales formatent, suscitent. Nous pouvons le confirmer à travers le simple prisme incarné par la lumière qui donne des attentes neuves, strictes, attentes culturellement et socialement structurées d'après la représentation qu'on donne à voir de soi, là où l'obscurité, *a contrario*, efface tous les mécanismes artificiels et sociétaux. Le corps n'est alors social que lorsqu'il est exhibé, et intime lorsqu'il est bercé par la sensation, sans contrainte liée à une quelconque représentation ou mise en scène.

La simple représentation sociale du corps gêne les manifestations intimes de celui-ci au point de rendre les rapports sociaux plus difficiles, plus heurtés, voire, de les aliéner. L'expérience relate la réaction de certains volontaires après leur sortie de la pièce expérimentale. Voici la réaction d'un volontaire issu de la chambre noire :

« J'étais assis et Beth est arrivée, nous avons commencé à nous toucher le visage, le corps puis nous nous sommes embrassés. C'était vraiment une manifestation d'amour. Un peu avant de sortir, nous avons voulu partager notre amour avec les autres. Beth s'est éloignée et Laurie a pris sa place. Nous nous sommes à nouveau caressé le visage, puis le corps, et nous nous sommes embrassés. »¹

En revanche, aucune « manifestation d'amour » du côté des propos des volontaires de la chambre éclairée :

En comparant les descriptions faites par les individus, de la chambre noire et celles des groupes de contrôle, les psychologues ont aussi observé que les premiers se sentaient globalement joyeux, moins anxieux et beaucoup plus libres que les seconds. Un volontaire décrit « le bonheur de ne pas avoir à juger les autres en fonction de stéréotypes...d'avoir la possibilité de s'abandonner un moment, et de tâtonner pour passer d'un endroit à un autre. »²

¹ Ibid.

² Ibid. pp.125, 126.

L'expérience et les réactions des volontaires parlent d'elles-mêmes. Les représentations corporelles et donc sociales, puisque nous avons vu que le corps était un vecteur d'informations et de codifications sociales à l'origine de stéréotypes, mais aussi de normalisations strictes, sont donc restrictives et empêchent l'épanouissement corporel et donc sensoriel d'un point de vue sexuel. Effectivement, les participants ayant passé un moment dans la chambre noire ont ressenti du désir sexuel, le non-respect des normes sociales et le non-contrôle de sa propre image renvoyée à l'autre encouragent l'accès à l'épanouissement sexuel, c'est-à-dire à la sexualité vécue dans la plus stricte intimité, protégée des regards institutionnels dont le jugement agit sur les affectivités et les sensations corporelles.

La même expérience a été de nouveau répétée, mais cette fois-ci, les sessions sont rallongées (passant de 60 minutes à 90 minutes). Surtout, les volontaires sont prévenus qu'ils peuvent se voir et discuter à la lumière à l'issue de la séance, ce qui n'était pas le cas à la suite des premières expériences. Les résultats de cette seconde session expérimentale confirment nos propos : le regard de l'autre mais surtout, le regard collectif plus qu'individuel dérange, voire, étouffe les sentiments positifs :

Tous les participants étaient plongés dans l'obscurité, mais, avant de commencer, les chercheurs précisèrent à une moitié d'entre eux que la lumière allait se rallumer à la fin de la session et qu'ils pourraient discuter de visu. Dans le premier cas, les sentiments positifs et la recherche de contacts affectifs et sexuels ont été exacerbés. Mais lorsque le niveau d'anonymat s'est un peu abaissé, les participants ont eu tendance à davantage se replier sur eux-mêmes. [...] Dans quelques cas, certains des participants ont même paniqué et ont demandé à quitter la pièce avant la fin de la session.¹

L'anonymat tient ici un rôle essentiel et aussi, il illustre des arguments déterminants dans notre démonstration, comme nous l'avons vu. Le corps est le centre névralgique de nombreux enjeux sociétaux qui invitent à forcer les barrières qui, pourtant, nous protègent du regard d'autrui sur nos affaires privées. L'existence corporelle de notre identité est sans cesse remise en question par des règles insufflées par les institutions qui règnent en maître sur notre vie privée, notamment sur notre vie sexuelle. En ce sens,

¹ Ibid. pp. 126, 127.

le corps est donc la clé de voûte de tout système de pouvoir social et interindividuel, comme le souligne Butler à travers son analyse :

Pour Foucault, le corps n'est « sexué » en aucun sens précis du terme avant d'être pris dans un discours qui donne corps à une certaine « idée » de sexe naturel ou essentiel. Le corps ne prend sens dans le discours qu'en situation de pouvoir. La sexualité est une organisation historiquement singulière du pouvoir, du discours, des corps et de l'affectivité.¹

C'est ce que nous allons tenter de démontrer, dans la suite de notre thèse, alors que nous venons de prouver que le corps est bien au cœur d'un jeu de pouvoir entre notre puissance naturelle et individuelle et la société. Nous allons aller plus loin et chercherons à prouver qu'une nouvelle organisation de nos décisions affectives et sexuelles est nécessaire dans un contexte où les limites que la société doit s'imposer quant à notre sphère privée sont constamment repoussées. Ce « glissement » de frontière est problématique, notamment parce qu'il amoindrit peu à peu notre espace de liberté et étouffe ainsi, via les questions de la représentation du corps, notre capacité à créer notre vie privée, en en manipulant et biaisant le mécanisme initial.

2.2 Mise en scène qui révolutionne la sexualité

La surreprésentation du sexe

La construction sociale de nos pratiques sexuelles ne peut se faire sans une représentation sociale qui formaterait notre intimité. En d'autres termes, nous ne pouvons, indépendamment de ce que la société nous renvoie, faire nos choix intimes et donc sexuels. Nous venons de voir que les manifestations corporelles intimes, sont liées de près aux codes et aux règles de notre société, mais ce lien ne va pas sans une destruction, du moins, partielle, de notre intimité et surtout de notre liberté individuelle. David Le Breton nous parle d'une société (la société occidentale) individualiste qui exacerbe le narcissisme et l'importance donnée à l'apparence et aux images que nous renvoyons de notre condition corporelle. Mais si nous sommes bien, c'est indéniable, dans une structure sociétale qui nous pousse à un individualisme poussé à son

¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op.cit., p. 196.

paroxysme, nous ne pouvons toutefois nier que ce dispositif est également la source d'une mise en commun de ce qui devrait être, justement, individuel.

Effectivement, individualisation et collectivité ne sont ici pas opposées et leur fusion n'a rien de paradoxal. C'est même, semble-t-il, parce que nous sommes dans une structure sociale qui isole les individus les uns des autres – par des mécanismes que nous allons découvrir – que les fondements de nature collective de la sphère intime de chacun sont mis en évidence. Nous devons tenter de démontrer que la collectivité et ses mécanismes de valorisation de l'identité par une mise en exacerbation de l'image du corps et de l'intime, aboutissent à une dévalorisation des rapports humains par le biais d'une mise en norme rigide des singularités de chacun. Nous entendons ici par intime, tout ce qui représente nos agissements privés, sexuels comme affectifs.

Nous ne nous limitons pas à la simple pratique sexuelle, ni même au principe d'identification au sein de la collectivité par une conception de l'identité sexuelle via la représentation corporelle et discursive que nous en faisons, mais nous allons jusqu'à affirmer de façon légitime que notre affectivité et son organisation sont également, malgré leur invisibilité sociale (puisque logées au plus profond de l'intime de chaque sujet), mises à mal par cette influence sociale qui les guide et par là, les détermine aussi. Notre façon de nous attacher à l'autre, aux autres, est, de ses balbutiements à ses buts, en passant par ses différents états, marquée par une influence institutionnelle que nous devons étudier.

Nous sommes bien loin des représentations psychanalytiques de l'affectivité dont nous parlait Freud et semblons nous éloigner du processus psychique d'identification de soi à travers l'attachement de l'autre. C'est, en partie, en cela, que la société individualiste de Le Breton est importante. De l'individuel exacerbé, nous brouillons la singularité et, contrairement à ce que nous pourrions penser, mettons en valeur la norme dictée par la notion de collectivité. Le mécanisme de normalisation de l'intime est ainsi mis en évidence et démontre l'existence d'une relation étroite qu'entretiendrait l'individuel et le collectif, relation nouée par un dispositif sociétal dont la puissance est d'autant plus criante qu'elle est insidieuse. Alors, comment, dans ces conditions, ne pas prendre en compte l'aspect économique de ces deux notions intimes que sont le corps et sa sexualité, devenus des produits sociaux plus qu'individuels ?

L'exemple le plus attendu pour illustrer l'aspect économique de la sexualité, est celui de la pornographie. Pourtant, cette forme de mise en représentation de la sexualité n'est pas, en réalité, l'aboutissement d'une tendance sociale à la fabrication de la normalité

sexuelle et de la mise en marchandisation de l'intime, mais plutôt la prémisse de celles-ci.

La pornographie est la mise en images de l'acte sexuel, mise en images destinée à un spectateur. Ce spectateur est la condition de son existence, mais ce « spectacle » ne peut se faire qu'à la condition de distinguer ce qui est réel de ce qui est fabriqué dans le cadre d'une mise en scène fausse, par définition. La pornographie n'est donc qu'une transposition de ce qui pourrait être vrai, mais qui ne l'est pas. Ceci dit, il y a plusieurs sortes de pornographies et toutes ne représentent pas à la même échelle une réalité dans l'acte sexuel.

Nous n'allons pas travailler sur l'aspect « artistique » de la pornographie, même si elle est, dans différents camps discursifs, considérée comme une forme d'art (notons d'ailleurs que la pornographie évolue aujourd'hui, et que les réalisateurs qui tendent vers l'aspect artistique du film pornographique sont de plus en plus nombreux). Nous cherchons plutôt à comprendre pourquoi le cinéma pornographique s'est ancré dans la société et surtout dans quel but. Ce qu'elle représente nous importe alors peu, par contre, nous sommes dans l'obligation de chercher à savoir pourquoi nous la considérons comme les prémices et seulement les prémices d'une conceptualisation de la mise en marchandisation du corps et du sexe et encore, pourquoi à travers l'image pornographique, la norme sexuelle se restreint de plus en plus.

Michela Marzano, qui a travaillé sur la question de la pornographie, la définit comme un instrument servant à diffuser des stéréotypes et des normes en termes de sexualité :

Elle [la pornographie] n'est en réalité possible qu'à condition de gommer le sujet et son désir, ce qui veut dire annuler et supprimer la sexualité. Là où celle-ci fait écho aux pulsions subjectives et se nourrit de spontanéité, la pornographie installe une sorte de « dictature », étalant le mystère du corps sur la toile de la consommation et s'alimentant de comportements stéréotypés.¹

Ces affirmations se combinent aux autres pour aboutir au consensus selon lequel la fabrication d'une norme sexuelle naît bien de la représentation mise en scène par la pornographie. De plus, la notion de consommation est bien présente et ce, à double titre. D'une part, le corps se montre, dans la mise en scène cinématographique propre à la pornographie, comme un objet qui se consomme dans l'acte sexuel lui-même, comme si

¹ Michela Marzano, *La pornographie ou l'épuisement du désir*, op.cit., p. 43.

désir physique et psychique, frustrations, peurs, béatitudes et jouissance n'existaient plus (contrairement à la sexualité réelle).

Et d'autre part, le cinéma pornographique est avant tout un dispositif industriel où le corps des acteurs, même consentants, mais aussi la notion même de corporalité, deviennent des objets par lesquels fabrications, exhibitions et manipulation peuvent s'imposer. Le corps devient un vecteur par lequel la fabrication de normes s'exécute par l'image qu'on en renvoie. Cette dernière affirmation est d'ailleurs corroborée par ce que nous avons analysé plus tôt en ce qui concerne la représentation de l'intimité par l'image renvoyée socialement parlant pas le corps. Toujours d'après Michela Marzano, cette image du corps, renvoyée par la pornographie, transforme le corps en objet, non seulement détaché de la personne qui le porte, mais établit également une mise à distance de tout ce qui est la sexualité réelle:

Elle [la pornographie] est l'affirmation de l'inhumain par le déchirement violent de toute surface, jusqu'à la désarticulation de l'intégrité physique du moi. [...] La pornographie est un discours où l'exhibition des sexes se substitue à la différence subjective et où l'économie du désir est réduite au fonctionnement pulsionnel des organes.¹

C'est donc bien la mise en scène pornographique qui est à l'origine d'une mise en image du corps et de la constitution entière du sujet, remis en question par l'exploitation des fonctions primaires de son intimité, la sexualité, à des fins de fabrication de la norme de ses fonctions primaires. Il y a donc une superposition qui, à s'y méprendre, pourrait réduire la réalité de la sexualité aux images pseudo intimes de la corporalité et des rapports amoureux et sexuels véhiculés par la pornographie.

Revenons sur la marchandisation du corps dans le cadre de la pornographie, mais qui, évidemment, va également s'appliquer au cas de la prostitution.

Richard Poulin, sociologue, professeur de sociologie à l'université d'Ottawa et associé à l'Institut de recherches et d'études féministes de l'UQAM (l'Université de Québec à Montréal), affirme que ce mécanisme de marchandisation du corps à travers la sexualité, comme c'est le cas de la pornographie et de la prostitution, est d'une grande violence sociale parce qu'elle n'induit pas seulement une remise en cause de la liberté sexuelle, mais plus encore, une remise en cause de la liberté de chaque individu, le

¹ Ibid.

poussant à se soumettre à un dispositif social qui anéantirait son espace individuel et libre :

La marchandise n'est pas qu'une « chose », même si elle en prend l'apparence, elle est fondamentalement un rapport social. La transformation d'un être humain en marchandise signifie non seulement son objectivation, ou sa chosification, mais également son inscription dans des rapports de soumission, de subordination et d'exploitation.¹

Non seulement, les chairs sont traitées comme des mécaniques sans sujets qui les portent, mais en plus, elles ont une fonction d'aliénation de la prise de liberté via les images véhiculées par cette forme de représentation/marchandisation. Richard Poulin ajoute :

La marchandise sous sa forme argent est dans la prostitution, comme dans les autres domaines de la vie sociale, la matérialisation de la connexion sociale, des liens sociaux entre les êtres humains, lesquels sont réifiés.²

Dans cette représentation qui transforme la chair humaine en marchandise valant de l'argent, ce n'est pas seulement le rapport au corps qui est défigurée, ni même le regard porté sur la sexualité, mais ce sont également les relations humaines, c'est-à-dire l'affectivité qui pousse chacun de nous à éprouver pour – et par – autrui toute une palette de sentiments et pas seulement du désir sexuel primaire. C'est par des mécanismes aussi biaisés que la socialisation de la sexualité, c'est-à-dire, ici, la mise en scène de l'acte sexuel, fabrique une norme qui ne concerne pas uniquement la sexualité. C'est maintenant que la pornographie ou la prostitution – qui répond au même mécanisme de mise en scène, de marchandisation et de non-spontanéité de l'acte sexuel – renvoient une normalisation de rapports humains qui n'ont plus rien à voir avec la réalité affective et non plus seulement sexuelle. Cette normalisation se fait bien par le passage de la société dans ce qui ne la regarde pas, puisqu'à travers les images qu'elle laisse diffuser – les images pornographiques – mais aussi à travers la pratique de la prostitution en son sein, elle fabrique des normes qui, peu à peu, empiètent sur notre

¹ Richard Poulin, *Valeur vénale, domination sexuelle et narcissisme de l'apparence*, in *Sexe, capitalisme et critique de la valeur*, sous la direction de Richard Poulin et de Patrick Vassort, M éditeur, Canada, 2012, p. 125.

² Ibid.

espace personnel et ainsi sur notre capacité d'émancipation et d'expression de notre singularité.

L'exemple de la pornographie

L'industrie pornographique offre un champ de découvertes à ses spectateurs, mais cette ouverture sur un monde qui normalement reste caché dans l'enceinte de l'intimité, ne va pas sans blesser la réalité des corps, leur liberté et leur structure singulière. Effectivement, nous pouvons nous interroger sur la place de l'économie marchande dans un domaine qui ne devrait en aucun cas être touché. Pourtant, il semblerait que les limites soient repoussées en permanence et le tort viendrait de la société de consommation qui développerait l'industrie du sexe et par là, les fabrications socio-économiques des besoins, envies et activités sexuels de ses membres.

La sexualité ne peut pas uniquement être mise en branle par un simple mécanisme primaire qui met en scène la chair. Or, le déséquilibre viendrait du fait que pornographie et prostitution s'unissent dans un même élan qui détruit l'intégralité du sujet au profit du mécanisme primaire de la chair représentée socialement. Comment la sphère privée, qui constitue, elle, la réalité sexuelle, peut-elle se préserver de cette destruction du sujet intégral, dont le corps et l'identité sont détachés et surtout, dont le corps est considéré comme de la marchandise ?

Jusqu'ici, nous avons considéré la représentation du corps érotisé comme une marchandise et comme une exhibition de chair à rendement économique, soit la représentation du désir désacralisé et mécanisé par des corps déstructurés parce que désunis de leurs sujets objectivés.

Cette analyse induit la présence d'un mécanisme double. Le premier fabrique des objets sexuels qui renvoient une normalisation de la sexualité et des rapports humains. Ensuite, nous sommes en présence d'un second mécanisme, celui de la fabrication de désirs qui ne sont pas spontanés, et ce sont ces désirs qui demandent au dispositif décrit précédemment – celui qui fabrique des normes – de se renouveler sans cesse.

La machine socio-économique sexuelle est donc rentable et construit ce dispositif : dans un premier temps, les représentations d'une fausse sexualité laissent penser à ceux qui la regardent, la consomment, qu'elle est la réalité, et dans un second temps, cette illusion prend la place de la réalité et pousse à repenser perpétuellement la création de nouvelles formes de sexualités artificielles. Ainsi, nous pouvons penser que l'économie

du sexe a un avenir prospère à force de susciter des désirs qui n'existeraient pas sans elle, mais aussi à force de créer des lois qui n'ont pas de lien avec la réalité initiale du rapport qu'ont les êtres avec la sexualité et l'affectivité.

Nous venons de voir que la société avait tout à gagner en fabriquant une norme. Et si cette norme doit être diffusée par le biais d'images qui désorganisent l'équilibre du lien que chaque sujet a avec son corps et sa sexualité, ce n'est peut-être pas négatif, du point de vue de la société, puisqu'au contraire, ce déséquilibre permet de réinventer sans cesse une nouvelle façon de faire de la sexualité une valeur marchande en créant en permanence de nouveaux moyens de susciter de nouveaux besoins. Ces nouveaux besoins entraînent de nouvelles dispositions à consommer la sexualité artificielle proposée et ainsi de suite.

Mais la réception de la pornographie n'est pas analysée de la même façon par tous ceux qui tentent de l'étudier, ce qui va peut-être remettre en question notre hypothèse.

Un article retranscrit l'interview de Wendy Delorme, romancière et actrice/réalisatrice de films pornographiques, interrogée par Jonathan Littell, également romancier et reporter sur des questions sociales contemporaines. Cet article tire de la question de la pornographie des conclusions tout à fait inattendues puisqu'elles échappent à la démarche que nous venons d'étudier. Effectivement, Wendy Delorme, qui a participé à des films pornographiques féministes – ce qu'elle explique ne pas être un paradoxe –, cherche à démontrer, à travers ses propos, que la mise en image de la sexualité n'est en rien néfaste et, plus encore, que la société devrait valoriser ce qu'elle appelle un art qui donne le pouvoir de libérer une revendication politique. Ainsi, cet article est à même d'illustrer une émancipation de l'intime à travers la représentation sociale, ce qui contre formellement ce que nous venons d'avancer précédemment. Lorsque Jonathan Littell demande à Wendy Delorme ce qui l'a poussée à faire du film X, voici sa réponse :

Pour faire simple, mon envie de départ était de participer à la création de nos propres images avec nos propres moyens, avec des femmes qui prennent la caméra et qui créent leurs propres films. Pour moi, c'était important de faire ce dont nous avons envie, en chorégraphie libre, sans figures imposées.¹

Si la sexualité est d'abord un fait intime, Wendy Delorme affirme que cette intimité peut sortir de son cadre habituel et toutefois rester intime. Comment ce paradoxe est-il

¹ Jonathan Littell, "Porno, art majeur", in, *Ravages n°6*, op.cit., propos de Wendy Delorme, p.86.

possible ? La pornographie semble avoir deux visages qui représentent deux réalités sexuelles possibles. C'est pour cette raison que nous n'avons pas tort de parler de pornographie qui formate la norme, puisque, effectivement, la pornographie industrielle ne peut que provoquer un bouleversement de la structure de notre intimité : en effet, elle met en images une réalité biaisée, comme nous l'avons expliqué.

Il semble que l'existence d'un autre type de pornographie remet en question la marchandisation des corps représentés dans leur pratique intime. Mais nous pouvons toutefois nous demander si les arguments de Wendy Delorme se justifient. Elle parle des actrices comme étant des « militantes féministes pro-sexe revendiquant le droit de disposer de leur propre corps, de créer leurs propres images correspondant à leurs propres désirs, plutôt que se laisser imposer des canons de beauté et des scripts érotiques par l'industrie *mainstream*. »¹ Mais est-elle consciente que son discours est double ? La représentation de l'acte sexuel reste la représentation de l'intime à l'échelle publique – les films de Wendy Delorme, cherchant à avoir des spectateurs, et même à faire réfléchir les spectateurs – ce qui induit forcément une réorganisation de l'espace privé au profit d'une ouverture du regard que porte l'espace public.

Effectivement, en quoi, réaliser un film pornographique féministe, serait, sous prétexte qu'il correspond à un désir spontané, hors de la structure de mise en image du corps marchandisé ? Aussi, pourquoi ce besoin de représenter la sexualité, que celle-ci soit « réelle », c'est-à-dire spontanée, comme Wendy Delorme le prétend en racontant certaines scènes de tournage, ou industrielle, c'est-à-dire correspondant à des stéréotypes qui avantagent l'économie marchande ?

La source du problème tient toujours au fait que s'il y a démantèlement de la représentation du corps dans son intimité, c'est bien qu'il y a un intérêt pour ceux qui le mettent en scène. Et c'est bien ce dont parle Wendy Delorme :

Je parle des gens qui créent, des metteurs en scène si c'est du cinéma, des écrivains si c'est du texte, des photographes si c'est de la photo. Je ne parle pas des modèles qui servent à la réalisation.²

Nous supposons qu'il y bien une prise de distance entre les réalisateurs et les participants qui appliquent les règles de réalisation. D'abord, ce sont leurs corps qui

¹ Ibid., p.87.

² Ibid.

sont exposés et leur intimité, puisque, malgré la mise en scène, la fabrication et l'artifice, c'est bien une part de leur image propre qui est mise à mal parce qu'exhibée, ce qui montre bien un pouvoir exercé sur eux, pouvoir qui dessine la silhouette du dispositif d'« objectivation » du corps, pour reprendre le terme de Richard Poulin, qui ajoute :

La marchandisation actuelle des êtres humains dans les industries du sexe ne se limite pas à une activité de commerce : vente et achat de marchandises. Cette industrie ne met pas seulement sur le marché des femmes et des enfants, mais fabrique également les « marchandises ». La violence est décisive dans ce processus.¹

La traite de l'humain dans ce dispositif qui met en avant et exploite par là les corps et leur sexualité est dangereuse parce que les normes et, pour aller plus loin, les réflexes libidinaux, sont impulsés par des images créées, des « marchandises » :

La pornographie est tentaculaire, hypertrophique et omniprésente ; la culture est imprégnée par le sexe-marchandise. Le désir de jouissance s'articule de plus en plus à celui de posséder et de profiter du sexe commercialisé d'autrui, sous la forme réelle ou virtuelle.²

Cette dernière affirmation de Richard Poulin est déterminante parce qu'elle implique le rapport aliéné de chaque individu, victime de ces projections économiques du sexe devenu un des rouages sociétaux, avec sa propre pratique sexuelle. Pour aller plus loin, nous pouvons dire que son affectivité est également guidée, formatée, par des rouages qui sont en lien avec cette réification qui lui est imposée par la société marchande. Ses rapports aux autres et à ses désirs sont littéralement constitués par cette mécanique.

Mainmise sur l'intimité

Le « désir de jouissance » dont parle Richard Poulin, est orienté vers le besoin de « posséder et de profiter du sexe commercialisé d'autrui », c'est-à-dire d'une sexualité publique qui n'a plus rien à voir avec la réalité des pratiques sexuelles de chacun dans son intimité propre. Le cœur du problème est là : la sexualité se regarde, s'écoute ou se

¹ Richard Poulin, « Valeur vénale, domination sexuelle et tyrannie narcissique de l'apparence », in, *Sexe, capitalisme et critique de la valeur*, op.cit., p. 127.

² Ibid. p. 126.

lit plus qu'elle ne se pratique dans une société où le corps marchandisé, c'est-à-dire représenté dans un espace où il est monnayé, prime sur le corps qui n'est ni représenté, ni réduit à une marchandise.

Ainsi, les rapports affectifs sont, eux aussi, calqués sur le schéma de ce processus qui abolit les impulsions naturelles au profit des impulsions suscitées par le fabriqué et le marchandisé.

C'est d'ailleurs ce que nous constatons en nous penchant sur les nouvelles constructions sociales des rencontres amoureuses : réseaux sociaux et, plus parlant encore, développement des sites consacrés à la rencontre amoureuse ou simplement sexuelle. La valeur de chaque individu ainsi que le désir qu'il peut provoquer tient à sa représentation publique (photos, mise en valeur travaillée sur l'apparence et la maîtrise de celle-ci) et, peut-être surtout, sur l'aspect souvent payant du « service » rendu par ce dispositif. La valeur de soi, mais aussi, de la relation repose sur trois faits essentiels et un quatrième souvent présent mais pas systématique : exhibition, anonymat, virtualité pour les plus importants, et aspect monétaire pour le dernier.

Nous avons déjà démontré à quel point l'exhibition et, dans une moindre mesure, la simple représentation de son image corporelle, mais aussi discursive (revendication identitaire et présentation de « ce que l'on est ») sont importantes lorsqu'on parle de fabrication de notre intimité à travers le prisme sociétal. Nous venons également de considérer l'aspect monétaire de cette représentation et les enjeux économiques et sociaux qu'il engendre.

Nous devons maintenant nous attarder sur l'importance de la notion d'anonymat (à laquelle nous avons rapidement fait l'allusion aux lumières de l'expérience des quatre chercheurs américains, qui observaient la façon dont se liaient des inconnus dans une pièce obscure). L'anonymat et la virtualité sont deux concepts importants dans le processus qui désarticule l'être humain dans sa réalité sociale détachée de son déterminisme intime dans le domaine des rapports affectifs et dans celui de la pratique et de la normalisation de la sexualité.

C'est pour cette raison que le marché de l'industrie du sexe sur la toile du web se développe de plus en plus puisque, moins le regard porté sur ceux qui regardent, justement, la sexualité est présent, et mieux se constitue une dynamique en vases communicants entre privé et public. Le rapport qu'entretiennent individus, société et virtualité sexuelle est ambigu et reflète surtout une conjoncture contradictoire quant aux questions qui concernent l'intimité et la liberté des premiers au profit du rendement et

de la maîtrise du « flux » de représentations et de normalisations de la sexualité pour la seconde.

Considérer qu'une rencontre sexuelle et amoureuse peut se faire sans même sortir de chez soi démontre le paradoxe qui illustre le glissement de la frontière délimitant le domaine privé et le domaine public.

Nous avons vu plus tôt, grâce à l'expérience américaine, que les personnes qui étaient plongées dans un parfait anonymat ressentait facilement de l'excitation sexuelle en plus de se sentir plus libres, parce que débarrassées des limites engendrées par les stéréotypes de l'apparence. Le développement des relations affectives et sexuelles à distance est un leurre qui utilise la réalité de l'anonymat émancipateur.

Les notions d'anonymat et de spectacle qui accompagnent les mises en scène pornographiques et le marketing des sites de rencontres offrent une distance à la fois excitante, intrigante et chargée de quiétude loin du danger de la réalité, mais également, elles ouvrent le champ d'empiètement de la société sur notre vie intime et singulière. Les normes sont strictement délimitées, les regards interpellés, et les discours maîtrisés. Tout cet ensemble rend, chaque fois qu'un effort dans ce sens est réalisé, notre libido toujours plus formatée et plus pauvre.

La crainte de la réalité sexuelle et affective et de ce fait, l'application d'une libido et d'une affectivité virtuelle, plus réconfortante et pré-formatée font en sorte que nous n'ayons pas à construire notre propre sexualité à partir de notre singularité et de la singularité de toute union amoureuse.

Sommes-nous plus heureux en ne nous touchant pas *réellement*, mais plutôt en nous *frôlant* à distance via les dispositifs du web, ou même en restant dans la solitude complaisante émoustillée par une excitation sexuelle en regardant autrui être payé pour montrer son corps en train de jouir ? Cette dernière question pose bien le problème de l'anonymat comme révélateur de tabou levé, mais aussi comme identité fondée sur la consommation. La consommation serait alors l'incarnation d'une nouvelle identité qui gèle la jouissance sexuelle légitime, portée par des normes sociales encadrées. Les individus deviennent ainsi des consommateurs, la consommation du sexe étant la seule possibilité de légitimer le plaisir suscité par la pratique de la sexualité (et *a fortiori* de la sexualité économique).

Les rapports humains ainsi que toutes les manifestations qui nous mettent en interaction directe avec les autres, comme la sexualité l'est, de façon privilégiée, sont interrogés de par l'ambiguïté qui existe entre le corps, le fantasme et la crainte du regard des autres.

C'est peut-être cette crainte qui crée un malaise sociétal que les institutions exploitent ; deux raisons sont possibles pour expliquer cette implication de ce qui fait le social, c'est-à-dire les discours, les lois et les règles de notre société : soit les institutions tentent de nous libérer de cette peur qui nous blesse dans le rapport à notre corps, à ce qui est primaire et ce qu'on renvoie aux autres, soit les institutions essaient d'agrandir ces blessures parce qu'elles portent en elles la possibilité d'exercer un pouvoir sur la sphère intime des individus au profit d'avantages économiques que nous n'avons, maintenant, plus à prouver.

Le corps offre ainsi une possibilité d'être l'objet sur et par lequel le pouvoir sexuel s'exerce avec pour complice ou ennemie (nous avons vu plus tôt quelle ambivalence portait ce pouvoir) la culture sociale. Là encore, Butler nous présente un corps ambivalent au même titre que l'est le pouvoir sexuel :

Le corps, en tant qu'il est toujours déjà un signe culturel, pose des limites aux significations imaginaires qu'il occasionne, mais il n'est jamais libre d'une construction imaginaire. Le corps fantasmé ne peut jamais être compris par rapport au corps réel ; il ne peut être compris que par rapport à un autre fantasme culturellement institué, qui revendique pour soi le statut du « littéral » et du « réel ». Les limites du « réel » sont produites dans le cadre du processus naturalisé d'hétérosexualisation des corps dans lequel les faits physiques servent de causes et les désirs reflètent les effets inexorables de cette nature physique.¹

Le jeu de pouvoir s'installe ici à l'échelle collective, alors même qu'il s'immisce dans l'individualisme poussé à son paroxysme dans notre société actuelle. Ici, il est intéressant de revenir sur la question de l'identité *queer* parce qu'elle illustre les propos précédemment développés. La notion d'identité est ici le centre où se confrontent des enjeux qui mettent en scène un pouvoir productif. Elsa Dorlin s'appuie sur Butler et Foucault afin de démontrer que le mouvement *queer*, ou la « *praxis queer* », incarne la présence d'un pouvoir subversif qui définit le corps comme symbole de résistance, et donc, instrument de pouvoir que le sujet *queer* peut exercer contre les normes sociales :

La *praxis queer*, soulève ainsi la question de la subversion des identités sexuelles et la pose à nouveaux frais. L'enjeu peut être pensé en termes d'épistémologie politiques des pratiques de résistance. Très inspirée de la philosophie foucauldienne,

¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op.cit., p. 167.

le concept *queer* de subversion suppose qu'il n'y a pas de position en dehors du pouvoir [...] mais plutôt des exercices multiples de résistance.¹

Comme chez Foucault, nous retrouvons chez Elsa Dorlin, un pouvoir qui est constitutif des questions sexuelles ; et comme chez Butler, résister à la résignation d'une appartenance unique soit masculine, soit féminine, est un acte de résistance aux normes strictement établies par la société (chez Butler, la société patriarcale). En réunissant les théories des trois philosophes, nous aboutissons à la naissance d'une nouvelle théorie cruciale : la sexualité peut être un objet de pouvoir à double entrée, pouvoir exercé, soit par les individus contre la répression sociale, soit par la société pour une forme de prohibition de la sexualité des individus. Sexe, genre et sexualité se forment sur une base commune, le pouvoir qui peut donc être libérateur, transcendant, ou, au contraire, répressif, prohibitif.

La valeur de l'identité sexuelle est donc une valeur de nature sociale, que celle-ci soit en résistance avec la société ou esclave de celle-ci. Le corps, en ce qu'il porte ce pouvoir qui fonde le triangle sexe/genre/sexualité, représente l'identité esclave/résistant. Butler met également en avant l'importance que nous devons porter à l'utilisation théorique d'un corps qui existe en dehors des normes qui l'entourent. C'est ici une mise en garde de sa part :

La distinction sexe/genre et la catégorie de sexe semblent présupposer que le « corps » existe en général avant de prendre sa signification sexuée. Ce « corps » apparaît souvent comme un simple véhicule prenant une signification par l'inscription d'une source culturelle supposée « extérieure » au corps. Toute théorie envisageant le corps comme un construit culturel devrait tout de même mettre en question la généralité suspecte de ce construit lorsque le « corps » est représenté comme passif et pré-discursif.²

Judith Butler souligne ainsi l'embryon d'une puissance subversive que porte le corps « social ». Mais plus encore, le corps porte en lui-même de nouvelles normes qu'il impose à la société et à sa fabrication normée :

La construction de contours corporels stables dépend de points fixes de perméabilité et d'imperméabilité corporelle. Les pratiques sexuelles qui, dans des contextes tant

¹ Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, Editions PUF, Paris, 2008, pp. 114 et 115.

² Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op.cit., p.248 et 249.

homosexuels qu'hétérosexuels, ouvrent des surfaces et des orifices à la signification érotique ou en ferment d'autres réinscrivent les frontières du corps le long de nouvelles lignes culturelles.¹

Nous voyons bien que la sexualité est une marque de valeur et que le désir est une façon de délimiter son existence, de l'ancrer dans la réalité et de le faire entendre à soi, avant même de la faire entendre à l'autre.

Le pouvoir issu de la société et exercé sur les individus n'est jamais tout à fait répressif, dans le sens où il ne l'est que dans la mesure où les individus se résignent, voire, suscitent cette répression (C'est le cas, comme nous l'avons vu, lorsque la sexualité est objet de pouvoir économique et que l'identité consommatrice prime sur l'identité subversive et résistante). La structure sociale devient la structure intime, et le privé relève maintenant du public. Le pouvoir politique n'a plus qu'à récupérer ce qui a été brisé pour fabriquer du neuf, de la liberté peut-être, de la répression, sûrement. Mais il s'agit, en réalité, surtout, de discours, de la construction représentative qui ne discute pas mais, plus encore, forge, crée tout en maintenant une maîtrise de chaque représentation qui y est véhiculée.

Le sexe devient l'instrument socio-politique privilégié parce qu'il attaque les sujets vulnérables, emprisonnés par la peur de ce qui relie la sexualité et l'amour à la réalité.

Nous pouvons dès à présent nous demander ce qui fait que la sexualité et les représentations qui la concernent socialement se retrouvent au cœur de d'un débat qui devient, plus que public, politique. Aussi, nous allons chercher à savoir par quels mécanismes le discours sexuel a un impact tel que nous en subissons, au plus profond de nos choix intimes, les conséquences individuellement.

Bisexualité, l'incarnation d'une nouvelle sexualité ?

Nous venons de travailler sur une notion importante dans la nouvelle conceptualisation de la sexualité comme fait sociétal : la construction de la valeur identitaire à travers des processus de valorisation sociale de la sexualité. Quand nous parlons de « valorisation », nous ne parlons pas de « mise en valeur », mais d'évaluation de la valeur des êtres et des choses mesurée par deux notions unies ici : la valeur sexuelle – via les schémas imposés par la société – et la valeur marchande – imposée par les moyens de diffusion dont dispose la société.

¹ Ibid.

Mais cette construction semble ne pas s'appliquer de la même façon à la bisexualité. Nous n'allons pas revenir sur la définition de cette pratique sexuelle que nous avons déjà travaillée à plusieurs reprises, mais plutôt nous pencher sur la structure de la bisexualité mise en relation avec le dispositif sociétal tel que nous l'avons défini dans sa relation à la sexualité.

Le point principal à prendre en compte dans cette dissociation entre la situation de la bisexualité et celle des autres types de sexualité, dans le dispositif analysé plus tôt, est celui de l'invisibilité. Ce manque de représentation fait de la bisexualité une sexualité échappant à la machine sociale qui use des représentations – comme nous venons de le voir – pour arriver à une homogénéisation des comportements sexuels. Or, la bisexualité étant difficilement représentée, visible, elle ne peut faire facilement partie de ce qui constitue cette normalisation, cette homogénéisation des lois sexuelles. Elle est indiscutablement à part et cette particularité lui offre un pouvoir que les autres sexualités n'ont pas : la liberté de n'être représentée que dans l'intimité des relations des bisexuels.

Mais en réalité, ce sont bien trois particularités qui touchent la bisexualité et qui font d'elle, un « cas », dans le sens où elle n'incarne pas les mêmes mécanismes sociétaux que l'hétérosexualité et l'homosexualité. Ces trois composantes transforment la bisexualité en véritable symbole d'une nécessité de libération de tous les codes sexuels, et non pas seulement des choix que chacun peut faire de façon individuelle.

La première particularité de la bisexualité est donc son invisibilité qui engendre une difficulté de la représenter socialement, aussi bien par des images que par le débat. Catherine Deschamps a travaillé sur la notion d'invisibilité de la bisexualité et du besoin de preuves sociales que les bisexuels devaient fournir afin d'être reconnus dans la société, aussi bien par leurs propres partenaires s'ils n'étaient pas bisexuels, que par les détracteurs de l'existence de la bisexualité :

La faible mobilisation quantitative des bisexuels identitaires et militants, l'histoire collective récente, accentuent le dilemme de son efficacité. [...] La conséquence immédiate des doutes quant à la réalité de la bisexualité tient dans la demande constante de preuves. [...] C'est l'un des traits singuliers de la bisexualité : à défaut de se donner à voir, et précisément en raison de ce défaut de visibilité et de visibilité, elle doit se répéter sans cesse.¹

¹ Catherine Deschamps, *Le miroir bisexuel*, op.cit., pp. 191 et 192.

Nous avons déjà travaillé sur cette particularité de la bisexualité dans la première partie de cette thèse, mettant en avant la notion de temporalité de la bisexualité. La sociologue aussi soulève ce problème de temporalité en expliquant que la bisexualité, alors qu'elle se compose en alternant l'une et l'autre des deux autres grandes sexualités admises, n'est pas représentative de sa propre particularité, à moins qu'on les combine dans un même temps :

Pour beaucoup, quelqu'un n'est jamais bisexuel *ad vitam aeternam*.

Un homosexuel n'aura aucun mal à se voir homosexuel « pour toujours » (voire « depuis toujours ») et un hétérosexuel de même. Par contre qu'une bisexuelle vive depuis plusieurs années avec une femme, on lui dira facilement « mais en fait, tu es lesbienne et tu ne veux pas le reconnaître » [...] A elle, on demandera de gommer son passé pour ne retenir qu'un présent facilitant des classements francs et dichotomiques. [...] Qu'un bisexuel identitaire vive une histoire affective et sexuelle exclusive un peu trop longue, il perd pour les autres le droit à son identité : les bisexuels sont à la fois souvent critiqués pour leur multipartenariat, mais en même temps on ne reconnaît leur existence que par un multipartenariat bisexué ancré dans l'actualité. [...].¹

De ce fait, le bisexuel est considéré comme une personne qui se cherche et finira par se trouver, soit comme étant homosexuel, soit comme étant hétérosexuel. C'est ce que nous appelions, dans notre deuxième partie de thèse, les « hétérosexuels ouverts » ou les « homosexuels ouverts ». Nous considérons que la bisexualité était une sexualité à part entière et pas une prédominance d'hétérosexualité ou d'homosexualité avec des « écarts ».

La seconde particularité de la bisexualité est à un autre niveau encore, mais elle est la conséquence directe de la première, l'invisibilité. Il s'agit de la présence exacerbée de la biphobie puisque cette stigmatisation vient de la difficulté qu'ont les bisexuels à prouver qu'ils ne sont ni hétérosexuels, ni homosexuels. La demande de preuves, pour reprendre les propos de Catherine Deschamps, vient de toutes les communautés : communauté homosexuelle comme hétérosexuelle. Les deux autres sexualités se liguent alors contre la bisexualité qui, elle, en plus, n'a que peu, voire pas d'espace communautaire représentatif de sa sexualité :

¹ Ibid. p.192 et 193.

Il leur [les bisexuels] est demandé de prouver leur identité par leur sexualité et leurs pratiques. J'ai entendu plusieurs fois au cours du terrain un homosexuel ou une lesbienne apostropher un ou une bisexuelle sur le mode « alors, toujours bisexuelle ? », avec un ton ironique empreint de scepticisme.¹

Nous avons, également, au cours de nos rencontres lors du travail de terrain, été interpellés par le fait que beaucoup de bisexuels affirment que la biphobie vient plus volontiers des milieux homosexuels que du milieu hétérosexuel. Peut-être est-ce parce que les homosexuels pensent, probablement à tort, que la biphobie sociale est plus relative que l'homophobie sociale. Ou encore, il est peut-être difficile d'admettre, de leur point de vue, que la bisexualité ne répond pas, justement aux mêmes mécanismes que les leurs, et qu'ainsi, nous allons le voir, elle s'en retrouve plus libérée. En tous cas, la bisexualité est victime d'un rejet de la part des communautés homosexuelles qui ont du mal à voir en la bisexualité une sexualité qui, comme la leur, est minoritaire et stigmatisée parce qu'elle aussi, évolue dans une société hétérosexiste. Ainsi, la vulnérabilité du bisexuel est double : elle tient à son incompréhension et à son invisibilité.

Il nous reste, pour l'instant à mettre en lumière la troisième et dernière particularité de la bisexualité, particularité qui, celle-ci, la renforce plus qu'elle ne la vulnérabilise. Il s'agit de la notion d'identité sexuelle que nous pourrions confronter à celle de la volonté de ne pas appartenir à une catégorie sexuelle – dans notre travail de terrain, nous avons nommé les personnes qui avaient ce désir, les « sans-étiquette » – puisqu'il y a, entre elles, beaucoup plus de similitudes que nous ne le pensons, et c'est d'autant plus important que ces similitudes ne sont pas en rapport avec les pratiques sexuelles et de ce fait, la notion d'identité est ici à étudier sous un nouvel angle.

Les bisexuels se revendiquent comme tels parce qu'ils pratiquent une sexualité qui a été définie comme étant de la bisexualité. Mais, en réalité quelle identité représentent-ils, quelles pratiques ont-ils réellement ? Nous pouvons effectivement nous interroger sur la façon dont les bisexuels se définissent par rapport à leurs pratiques, mais aussi à ce que la société entend par bisexualité. En d'autres termes, la bisexualité, finalement, n'existerait peut-être qu'à travers la trame fabriquée par les bisexuels eux-mêmes, contrairement à l'homosexualité et à l'hétérosexualité qui elles, sont, comme nous

¹ Ibid.

l'avons vu plus tôt, en vases communicants avec les constructions sociales de la sexualité.

La bisexualité, elle, semble échapper à cette structure en dualité permanente construite autour du lien entre pratiques privées et représentations publiques, objet de pouvoir des institutions à des fins de normalisation. La bisexualité ne fait actuellement pas partie de ce dispositif parce qu'elle n'est pas encore représentable et tant qu'elle restera invisible. C'est en cela qu'elle est le symbole d'une liberté sexuelle qui n'a en aucun cas besoin d'une appropriation intime qui passerait d'abord par une appropriation publique. Elle n'est pas « validée » par la société parce qu'elle n'est pas « maîtrisable » : elle n'a pas d'importance économique, par exemple, puisqu'elle incarne, dans sa conceptualisation, trop d'imprécisions et surtout, comme nous l'avons compris, trop d'inconstance. Insaisissables et impossibles à représenter, les bisexuels s'en retrouvent hors du champ de bataille qui oppose la société (dans sa volonté d'emprise des choix privés) et l'individualisme (qui cherche à s'échapper de ce jeu de pouvoir tout en se laissant saisir, justement, par la société).

Les personnes que nous avons qualifiées de « sans-étiquette » ont ce même rapport aux normes que veut imposer la société : ils décident, mais ne montrent pas, savent qui ils sont, mais ne le divulguent pas ; encore, ils pratiquent une sexualité souvent bien définie, mais ne s'en servent pas pour fonder leur identité sexuelle. Les bisexuels ont un point commun avec les « sans-étiquette » : ils ne se construisent pas autour de la reconnaissance sociétale. Les bisexuels, parce qu'ils ne sont pas représentables, les « sans-étiquette » parce qu'ils ne donnent aucun moyen d'être représentables. Mais la similitude s'arrête là puisqu'un gouffre les sépare également : les bisexuels revendiquent une identité sexuelle à part entière, et donc, fondent leur identité à partir, du moins en partie, de leurs pratiques sexuelles ; les « sans-étiquette » se considèrent libres de par le refus de se définir sexuellement et de considérer que la pratique sexuelle influe sur l'identité sociale.

Les bisexuels, sont socialement marqués par deux faits : leur pratique sexuelle qui fonde leur revendication identitaire et les stigmatisations dont ils sont l'objet. Ils n'entrent pas dans une catégorie sexuelle qui n'inclut qu'un type défini de pratique sexuelle ; la leur inclut deux pratiques différentes, de surcroît, les deux pratiques principales qui constituent les sexualités socialement admises, représentées et maîtrisées. Ils sont donc, à la fois concernés par ce qui est l'objet d'un pouvoir sociétal, mais aussi complètement

protégés de ce pouvoir puisqu'ils se revendiquent être autre chose, et cette chose n'est pas maîtrisable.

Grâce à son invisibilité qui lui laisse comme unique espace de représentation la seule sphère où elle s'épanouit, soit la sphère intime et privée, grâce aussi à l'incompréhension et au scepticisme dont elle fait l'objet, la bisexualité est une sexualité anonyme qui met en relation liberté et connaissance de son identité. Mais dans le cas de la bisexualité, l'anonymat ne va pas sans une autodéfinition qu'il est intéressant de confronter à l'impossible représentation, comme le décrit à juste titre Agnès Oppenheimer lorsqu'elle lie assignation sexuelle et reconnaissance identitaire :

En fonction de l'assignation, l'identité sexuelle est savoir implicite puis autodésignation et conviction d'appartenance.¹

Cet anonymat semble également être la condition *sine qua non* de la liberté d'action. Un argument de plus pour parler de bisexualité comme d'un symbole de liberté. La bisexualité est donc libre, parce qu'elle échappe à la pression sociale exercée sur les comportements sexuels en étant intrusive dans son domaine privé, mais pas seulement. Elle est également en passe de devenir la sexualité qui remet en question les valeurs utilisées par la société occidentale depuis longtemps : ordre symbolique, structure familiale à interroger de deux façons, soit d'un point de vue hétéroparental, soit d'un point de vue homoparental, notion de couple à redécouvrir, et tout cela alors même que la question du genre n'est pas atteinte – contrairement au cas du *genderqueer* – ce qui remet en question les réflexions qui ont abouti, dès les années 70, à une révolution sexuelle, questions sur lesquelles nous nous penchons toujours pour interroger la sexualité en Occident.

Les études menées dans les années 1970, principalement les études féministes qui remettaient en question la notion de genre, sont-elles en train de perdre de leur valeur en devenant obsolètes ? Il semblerait que la pratique de la bisexualité, mais plus encore, la notion d'identité bisexuelle associée à celle d'une bisexualité libératrice de ce qui entrave toutes les questions qui mettent en relation la sexualité et les fondements sociétaux qui la constituent, symbolisent, à elles seules, la mise en marche d'une nouvelle forme de réflexions possibles à propos des questions de liberté individuelles

¹ Agnès Oppenheimer, « La bisexualité à l'épreuve de l'identité sexuelle », in, Revue Française de Psychanalyse, *Bisexualité*, op.cit., p. 103.

dans le domaine, devenu étroit, des choix et des comportements sexuels. Les autres sexualités, déjà sous le joug d'une société qui formate et modèle ses objets par l'utilisation des représentations et des discours, ne permettent pas de mettre en lumière cette révolution sociale qui concerne nos choix individuels, notre libre-arbitre, autrement dit, notre liberté.

Il semblerait que c'est donc bien à partir d'une question sexuelle – la bisexualité – que nous sommes en mesure de découvrir tout un dispositif qui semble entraver notre valeur sociale et notre liberté d'action. Et comme le domaine sexuel se rapporte conceptuellement à celui de l'affectivité et notamment de l'amour, nous sommes en droit de nous demander comment notre capacité d'aimer est devenue une question qui remet en cause la place que prend le pouvoir social et même politique dans notre intimité profonde. Cette intimité nous semble exclusivement réservée à ceux que nous aimons et à ceux avec qui nous jouissons d'un partage aussi intime qu'énigmatique : la sexualité.

La politisation du sexe

Nous venons de voir que la sexualité dépendait d'un ensemble de dispositifs qui ne relevaient pas seulement de la sphère privée, ni même d'une quelconque influence sociale, mais aussi de mécanismes ambigus par rapport à notre propre relation au corps, à nos agissements individuels, ainsi qu'à notre façon de nous représenter aussi bien dans notre identité sexuelle, ou encore dans notre manière de nous soumettre à certaines lois sociales implicites et complexes. Autant de points qui constituent la norme sexuelle actuelle en France.

Le lien que nous entretenons avec la relation société/sexualité semble tourner autour d'un jeu de pouvoir entre ce que nous tirons des règles sociales et ce que celles-ci nous imposent plus ou moins violemment.

Tout ce dispositif constitue la norme sexuelle qui ne paraît alors plus simplement dépendre d'une culture, c'est-à-dire de lois implicites constitutives de notre société, mais aussi d'un espace où, entre liberté et répression, la sexualité devient un enjeu politique. Voyons comment la politisation de notre sexualité s'articule autour de la représentation des normes sexuelles, mais aussi, et peut-être surtout, autour des discours sexuels tenus par les individus qui fondent la norme autant que des discours des institutions qui forgent également cette même norme. Il y a donc bien une seule et

unique normalisation de la sexualité, dans ses pratiques, ses définitions, ses limites et leur dépassement.

Cette homogénéisation sexuelle touche aux notions clés que nous avons développées dans cette dernière partie de thèse – et aussi tout au long de l'évolution de ce travail – comme le corps, la façon dont il est traité et donc la façon dont le désir y naît et s'épanouit, l'identité sexuelle, le communautarisme sexuel, mais aussi la stigmatisation sexuelle, et surtout, la volonté que chaque sujet a de vouloir sans cesse s'émanciper de tout ce qui peut entraver sa liberté sexuelle et corporelle.

La question du genre tient une place essentielle dans ce travail parce qu'il construit, à lui seul, les fondements de tout ce que nous pouvons considérer comme étant le berceau du pouvoir sexuel. Eric Fassin décrit même le genre comme une fonction politique directe :

L'outil conceptuel qu'offre le genre s'inscrit donc dans une logique de dénaturalisation des rapports sociaux, à l'articulation entre deux discours : d'une part, un discours savant – c'est celui des sciences sociales, qui insiste sur la construction sociale du (ou des) sexe (s) ; d'autre part, un discours politique, qui met l'accent sur l'arbitraire de cette construction ; il s'agit bien sûr du féminisme.¹

Le genre, et plus précisément son rapport avec le sexe et la sexualité, renferme en lui les clés essentielles à notre travail parce qu'il incarne, à travers les constructions qui se dressent autour de son concept, les failles et aussi les puissances que les interrogations qu'il suscite évoquent. Elsa Dorlin y voit une « puissance d'agir »² :

Si les énoncés propres à la discipline genre ne sont pas constatifs ou déclaratifs, s'ils fonctionnent comme des performatifs, cette discipline a besoin d'une production performative continuée et répétée³.

L'importance du genre demande à ce qu'il soit utilisé comme une puissance subversive de résistance aux normes oppressives dictées socialement. Il s'agit alors peut-être d'une prise de liberté. Mais cette liberté est-elle réellement accessible ? De surcroît, cette volonté de libération des mœurs sexuelles est-elle un leurre ou une réalité ? Nous

¹ Eric Fassin, *Le sexe politique, Genre et sexualité au miroir transatlantique*, op.cit., p.30.

² Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, op.cit., p. 122.

³ Ibid.

pouvons effectivement nous demander si nous ne déclarons pas vouloir être libres alors que nous cherchons perpétuellement à nous soumettre à ce que la société nous impose comme étant la garantie d'une protection et d'une approbation.

Il semble effectivement qu'il y a un écart entre ce que nous revendiquons et ce que nous désirons réellement. Alors, serions-nous incapables de jouir d'une liberté sexuelle dénuée de toute limitation de nos désirs et de nos agissements sexuels ? Au contraire serions-nous emprisonnés dans une situation sociale qui a pris possession de notre liberté, et pire encore de notre volonté de liberté ?

La sexualité semble incarner le point de jonction d'un mécanisme qui reste difficilement compréhensible, à moins que toute sa complexité se situe dans la façon que nous avons de l'analyser dans le but de le libérer. Nous sommes peut-être face à un dispositif qui transforme le sexe en arme politique, à en croire l'analyse de nombreux sociologues, historiens, philosophes ou encore, psychanalystes.

Mais cette norme a des limites et ces limites ne sont pas propres à la liberté dont les sujets sociaux pourraient disposer. La façon dont nous traitons notre sexualité ne se montre pas aussi libre que ce que nous pensons *a priori*, au contraire. Nous l'avons vu, économiquement, la sexualité a un poids qui n'est pas négligeable, mais plus encore, ce poids pèse également sur nos mécanismes intimes et pas seulement sur les mécanismes sociétaux. La sexualité paraît, depuis longtemps, avoir été sous le joug de l'organisation sociale qui l'entoure. Toute notre structure sexuelle, c'est-à-dire les choix que nous faisons, les désirs que nous ressentons ou suscitons jusqu'à notre façon de procréer, tout cela est organisé autour d'un dispositif que nous ne maîtrisons pas, voire ne connaissons pas.

Marx a déjà cherché à démontrer que la structure sociale qui nous entoure n'est pas dépourvue de pouvoir sur ce qui nous est intime, et même, elle va jusqu'à déterminer notre façon de gérer notre sexualité. Il parle de la procréation comparée chez les riches et chez les ouvriers dans ces termes :

L'abstinence comme principe de l'économie se révèle de la façon la plus éclatante dans sa théorie de la population. Il y a trop d'hommes ; même l'existence est un pur luxe, et l'ouvrier, s'il est « moral », sera économe en tant que procréateur. (Mill propose qu'on facilite publiquement ceux qui se montrent abstinents dans les rapports sexuels, et blâme publiquement quiconque pêche contre l'improductivité

dans le mariage...N'est-ce pas la doctrine morale de l'ascétisme ?) La procréation de l'homme apparaît comme une misère publique.¹

L'ouvrier n'aura de valeur que s'il répond à une certaine fonction sexuelle déterminée par la société. Il sera blâmé s'il n'y consent pas. Sa sexualité est traitée de la même façon que sa force de travail : valeur, échange marchand des corps et du temps qu'il passe à produire, et organisation de sa vie privée :

Les besoins grossiers de l'ouvrier sont une source bien plus grande de profit que les besoins raffinés du riche. [...] Tout comme sur le raffinement des besoins, l'industrie spéculé sur leur grossièreté, qu'elle sait produire artificiellement. Leur vraie satisfaction veut l'abrutissement de soi – ce pseudo-consentement des besoins qui dispense une civilisation à l'intérieur de l'abjecte barbarie de la nécessité.²

Tout, dans l'organisation de nos besoins d'ordre privé, tourne autour du profit que peut entrevoir et toucher l'économie, et la sexualité n'échappe pas à cette règle sociale, même si nous sommes dans un mécanisme de « pseudo-consentement » qui crée de lui-même nécessité et production et donc, fabrication des besoins, pour aller plus loin, fabrication de nos désirs. C'est déjà ce que nous avons avancé lorsque nous parlions de fabrication sociale de nos désirs sexuels via la représentation divulguée par l'industrie du sexe.

Si la sexualité intéresse tant l'industrie économique, ce n'est pas seulement parce qu'elle illustre un moyen de l'enrichir, mais c'est aussi, et nous l'avons entrevu, parce qu'il y a une demande réelle de la part de ceux qui consomment ce nouveau type de sexualité. Nous appellerons cette forme de sexualité la « sexualité économique ». Mais il est important de préciser que cette sexualité économique n'est pas uniquement la sexualité qui se consomme via l'industrie pornographique, la prostitution ou encore les sites de rencontre, pour ne citer qu'eux. Effectivement, et c'est là que se loge toute la complexité du discours sexuel, la notion d'économie sexuelle dépasse largement son cadre initial et c'est évidemment ce qui constitue la base des réflexions que nous avons faites jusqu'à maintenant, tout en apportant de nouvelles interrogations quant à notre possible libre-arbitre et quant à notre capacité de liberté sexuelle.

¹ Karl Marx, *Economie et philosophie* (manuscrits parisiens, 1844), in, *Philosophie*, Editions Gallimard, 1968, Paris, p.168.

² Ibid.

Nous voyons jusqu'où peut aller le pouvoir de l'existence d'une « sexualité économique », et pourquoi nous lions « discours sexuel », « économie sexuelle » et « libéralisme sexuel ». Nous allons tenter de savoir pourquoi et en quoi la sexualité, dans ses manifestations individuelles, peut être socialement fabriquée, alors que nous nous pensons libres d'assouvir nos désirs, du moins dans le cadre de notre vie privée.

La sexualité est-elle devenue le point de jonction, au même titre que le corps, entre la vie privée et la vie publique ? Nous tentons d'aller plus loin, en essayant d'affirmer que ce n'est pas seulement le corps qui relie l'artificiel au naturel (comme nous l'avons déjà démontré), en ce qu'il nous représente socialement tout en étant le centre des manifestations sexuelles, mais plutôt la sexualité en elle-même qui donne au corps cette double existence tout en guidant en même temps les rouages du mécanisme de superposition entre le privé et le public. Mais pour en arriver là, la sexualité a besoin d'un dispositif qui permette cette mise en place et surtout ce pouvoir de la sexualité.

Notre intimité n'apparaît finalement pas relever du domaine privé comme elle devrait l'être puisqu'elle répond à des diktats qui, non seulement viennent empiéter sur un espace qui n'est pas le leur mais qui, en plus, se nourrissent et prospèrent grâce à cette violation. Nous parlions de « vases communicants » incarnés par l'industrie du sexe et la réaction intime de ses consommateurs. Effectivement, il s'avère que nos réactions face au dispositif qui soutient la sociabilisation de la sexualité ne font que renforcer ses travers : la sexualité est alors un objet, ce qui engendre une mise en danger de la préservation de la sexualité intime, c'est-à-dire de la sexualité pratiquée librement dans les espaces privés et protégés de tout pouvoir extérieur.

La sexualité devenue à la fois objet, marchandise, et aussi valeur économique et sociale (en ce qu'elle définit, de par sa façon d'être pratiquée, la valeur de l'individu), est ainsi vouée à devenir un instrument politique parce qu'elle forge un profit aussi bien discursif, mais également économique. La richesse sociale n'est pas uniquement comprise comme une capacité à manipuler de l'argent, mais plutôt la capacité à faire de cet argent une structure qui prédétermine une forme de « réussite » intime, et cette réussite qui se montre à partir de la sphère privée est bien évidemment la réussite de la vie sexuelle.

Or, la dite réussite n'est autre que le consentement à suivre une voie formatée par la société et sa mise en normes du domaine privé. La sexualité socialement réussie est le résultat d'une sexualité aliénée par les diktats de la norme sociétale ; ce qui sous-entend une soumission absolue aux règles sociales, économiques et politiques, sous peine

d'être dévalorisé et la cible de nombreuses stigmatisations, notamment d'un rejet social et d'un repli communautariste : c'est le cas de l'homosexualité, par exemple, même si elle accède de plus en plus à la normalisation sociale. Rentrer dans la norme, c'est aussi rapporter du profit à la société, donner corps à la « richesse sociale »¹.

Il n'est pas exclu que cette soumission apporte des avantages, notamment la sérénité de faire partie intégrante de la norme et donc de ne pas être marginalisé. Mais cet avantage est au prix de la liberté sexuelle et notamment du libre-arbitre quant à la façon que nous avons d'intégrer la sexualité dans notre représentation publique. L'individualisme est donc au cœur des questions publiques et le collectif au cœur des questions privées. Cette structure qui semble paradoxale n'est en réalité que le simple résultat d'une répression implicite exercée sur quiconque sortant de la norme. Et si un groupe est, malgré tout, en dehors des normes, la société aura encore le moyen de transformer ces « anomalies » en normes fabriquées et adaptées afin de mieux banaliser et exercer son emprise, notamment économique, sur ce qui est hors-norme à l'origine.

La chair devient donc essentielle – et c'est pour cette raison que nous avons longuement analysé la place du corps dans cette structure complexe qui unit la sexualité au dispositif socio-politique. Nous aboutissons à une mise en politisation de la question de la sexualité. Elle se dessine d'autant plus précisément que nous passons par la question de l'économie pour la comprendre.

Parler de sexualité induit la mise en norme de la sexualité. Montrer la sexualité induit la codification sociale de celle-ci. Enfin, faire du profit sur la sexualité intime – en sa pratique – c'est faire de celle-ci un instrument politique parce qu'elle « sert » une société qui en a ainsi, besoin. Ce besoin social est incarné par l'acceptation de certaines différences sexuelles au profit d'une utilisation de ces différences.

C'est ce que Michel Foucault nomme la « monarchie du sexe », c'est-à-dire, le discours sexuel comme puissance politique, mais également comme extinction du pouvoir individuel que la sexualité exerce dans la vie privée de chacun :

J'imagine qu'on accepte de dire que le discours sur le sexe, depuis trois siècles maintenant, a été multiplié plutôt que raréfié ; et que s'il a porté avec lui des interdits et des prohibitions [...], il n'en demeure pas moins que tout cela semble n'avoir joué qu'un rôle de défense. A tant en parler, à le découvrir démultiplié,

¹ K. Marx, *Economie et philosophie* : « Les sous-sols de Londres rapportent à leurs propriétaires plus que les palais ; ils constituent donc, pour ces derniers, une richesse plus grande, donc, pour parler comme l'économie politique, une plus grande richesse sociale. », in, *Philosophie*, op.cit., p. 168.

cloisonné et spécifié là justement où on l'a inséré, on ne cherchait au fond qu'à masquer le sexe : discours-écran, dispersion-évitement.¹

Plus encore, si Foucault parle « d'évitement » par le discours et donc par l'emprise sociale et politique du sexe, c'est bien parce qu'il y a, du point de vue de la société, à perdre, si la liberté sexuelle existe pleinement :

L'important, c'est que le sexe n'ait pas été seulement affaire de sensation et de plaisir, de loi ou d'interdiction, mais aussi de vrai et de faux, que la vérité du sexe soit devenue chose essentielle, utile ou dangereuse, précieuse ou redoutable, bref, que le sexe ait été constitué comme un enjeu de vérité.²

Nous pouvons donc en déduire que l'évitement est celui de « l'enjeu de vérité » du sexe qui détournerait des « enjeux sociétaux », mais ce mécanisme peut aller plus loin et démontrer que le discours sexuel aliène véritablement cette « vérité » de la sexualité. C'est, en partie, selon Foucault, par l'aveu, que le pouvoir de la vérité sexuelle s'exerce. Cette importance qu'il donne à la notion d'aveu va être déterminante dans la compréhension de ce qui articule la sexualité autour d'un pouvoir politique et d'une maîtrise des choix et des libertés individuelles :

Notre civilisation [...] est la seule, sans doute, à pratiquer une *scientia sexualis*. Ou plutôt, à avoir développé au cours des siècles, pour dire la vérité du sexe, des procédures qui s'ordonnent pour l'essentiel à une forme de pouvoir-savoir rigoureusement opposée à l'art des initiations et au secret magistral : il s'agit de l'aveu.³

Foucault aboutit ensuite à ce que nous avons étudié, la notion de valeur, et l'articule autour de la qualité de cet aveu poussé :

De l'« aveu », garantie de statut, d'identité et de valeur accordée à quelqu'un par un autre, on est passé à l'« aveu », reconnaissance par quelqu'un de ses propres actions ou pensées. [...] L'aveu de la vérité s'est inscrit au cœur des procédures d'individualisation par le pouvoir. [...] Quand il n'est pas spontané, ou imposé par

¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Edition Gallimard, Paris, 1976, p. 75.

² Ibid. p. 76.

³ Ibid. p. 78.

quelque impératif intérieur, il est extorqué ; on le débusque dans l'âme ou on l'arrache au corps.¹

De cette extraction ou de cet arrachement ressort un jeu de pouvoir, comme nous l'avions examiné par ailleurs lorsque nous parlions du pouvoir de la sexualité à travers le jeu de pouvoirs qui entrechoque vie privée et vie publique, sexe pratiqué dans le domaine privé et sexualité débattue dans le domaine public. La conceptualisation collective, publique et donc, sociale de la sexualité, accroît la conceptualisation de la notion d'intimité individualiste.

Mais le mécanisme de pouvoir ne s'arrête pas là et va jusqu'à transformer cet individualisme en machine collective où le sexe devenu objet d'exploitation, est le centre d'enjeux politiques et de déstructuration de l'individuel par la destruction du privé et de l'intime. L'individualisme est donc ce par quoi se produit le démantèlement de la singularité de chaque individu. Et cette singularité est pourtant centrale dans l'épanouissement de la sexualité de chacun de nous.

La démolition du sexe privé aboutit à la maîtrise d'une nouvelle forme de sexualité maîtrisée et cette emprise ne va bien évidemment pas sans une réforme globale de tout ce qui touche au corps et à la liberté de celui-ci, mais également à la liberté de ce qu'on en fait, sexuellement parlant, et des choix qu'on juge pourtant plus ou moins libérés.

La question de la forme révolutionnaire de libération du discours sexuel que l'on doit au mouvement féministe des années 1970 est, certes, à l'origine d'une brusque évolution des tabous sexuels, mais est aussi à l'origine d'un lien étroit entre société et sexualité. Ce lien n'est pas neuf. En revanche, ce qui l'a été est le discours de plus en plus intrusif dans notre vie privée, intrusion qui ne va pas sans des changements de considération individuelle sur la sexualité et la manière de la vivre.

Pourtant, lorsqu'on se penche sur la considération des études de genre en France, nous constatons que ce n'est qu'à partir des années 1980 seulement, que la France a remis au centre des questions publiques la sexualité. La découverte du VIH, la relation discursive de l'homosexualité qui en a été la conséquence, mais également la prise de position des sciences humaines ont constitué une nouvelle façon de jouir d'une pseudo-libération des questions qui concernent la sexualité et sa pratique. Mais il semble qu'avoir levé ces tabous soit illusoire, comme l'affirme Foucault, qui préfère y voir une mise en avant de

¹ Ibid. pp. 78 et 79.

la sexualité, ainsi fabriquée, et définie comme une création sociale, une « production de la sexualité »:

Celle-ci [la production de la sexualité], il ne faut pas la concevoir comme une sorte de donnée de nature que le pouvoir essaierait de mater, ou comme un domaine obscur que le savoir tenterait, peu à peu, de dévoiler [...] mais un grand réseau de surface où la stimulation des corps, l'intensification des plaisirs, l'incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s'enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir.¹

La sexualité devient bel et bien, comme nous l'avons avancé plus tôt, un objet, une marchandise et comme tout « produit », elle subit une déformation de par le profit qu'elle suscite. Il y a donc une mise en norme de la sexualité par la mise en norme du discours et de la représentation publique de la sexualité, ce que Foucault appelle une « production de la sexualité ». Et par là, une politisation de la sexualité, où des enjeux de pouvoir, mais aussi et surtout de libération de l'individu, se jouent.

La corporalité désappropriée de ces sujets qui sont considérés comme les « propriétaires » d'un corps devenu instrument public, est ici intéressante à confronter au « savoir-connaissance » dont parle Michel Foucault. Notre intimité, notre corporalité et la combinaison des deux, soit la sexualité, sont au centre de nombreux conflits qui confrontent, et opposent différents intérêts qui n'apportent pas du profit de la même façon à la société et à l'individu.

A l'instar de la puissance des théories de Judith Butler, le féminisme n'est probablement pas à l'origine de la naissance de la question politique du sexe (même dans son rapport conceptuel au genre), mais est toutefois la façon la plus radicale et explicite de lier intimité (à la fois du corps et des actes individuels du corps), et collectif (mise en relation du politique avec la puissance générée par le discours sexuel). Elsa Dorlin utilise les théories de Butler pour mieux mettre en valeur, à la fois la construction des représentations du corps, mais également le pouvoir du discours et du sexe dans le débat sur la sexualité. C'est l'ensemble des points traités par le féminisme qui est ici résumé, avec, en plus, la force de la pensée foucauldienne :

¹ Ibid. p.139.

Nombre de commentateurs ont reproché, parfois naïvement ou sarcastiquement, à la philosophie de Butler de laisser les dominés face à leur propre responsabilité, comme si le problème était qu'ils demeurent subjugués, tétanisés, par leur propre croyance en l'omnipotence d'une domination « simplement discursive ». C'est oublier la force punitive que la domination déploie à l'encontre de tous les styles corporels qui ne sont pas cohérents avec le rapport hétéronormé qui préside à l'articulation des catégories régulatrices que sont le sexe, le genre et la sexualité, force punitive qui attend à la vie même de ces corps (violences et crimes sexistes, homophobes, lesbophobes ou transphobes).¹

Et la vague de théories, d'études, et de mise en lumière du genre et du sexe par ce féminisme a, c'est indiscutable, engendré une véritable révolution sexuelle. Cette révolution sexuelle dont les prémisses sont nées dans les années 1970 a pris son essor dans les années 1980 en Occident, et plus intensément dans les années 1990 avec l'exploitation des représentations des changements de normes genrées et sexuées.²

Mais au vu de ce que nous avons travaillé dans cette thèse, ainsi qu'à la lumière de ce que nous venons de comprendre du lien entre politique et sexualité, ne sommes-nous pas en passe d'entrer dans une ère où les fondements de ce dispositif société/sexualité imposent de nouvelles réformes ?

D'ailleurs, nous pouvons également nous demander si les nouvelles bases structurelles de ce dispositif ne sont pas déjà en place alors même que nous sommes dans l'ignorance d'une telle métamorphose de notre sexualité.

C'est par le biais de l'étude des minorités sexuelles que nous pouvons voir précisément qu'une nouvelle mise en relation de la sexualité et du pouvoir social est en train de se mettre en place discrètement, mais avec force.

En travaillant sur la bisexualité, nous ne nous sommes pas éloignés de ce sujet, bien au contraire. Nous avons démontré que cette sexualité était le résultat de ce bouleversement sociétal de notre intimité en ce qu'elle porte de non-représentatif, justement. Sa marginalité fait d'elle le corps même de la libération conditionnelle de la sexualité et des pratiques individuelles de cette sexualité. Nous parlons de liberté conditionnelle de la sexualité parce qu'elle ne se fait que dans les limites de la définition de l'identité sexuée et sexuelle de l'individu et surtout, par opposition à une norme qui

¹ Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, op.cit., pp. 126 et 127.

² Pensons au travail que nous avons fait à ce sujet dans cette dernière partie de thèse (mais aussi, de façon théorique dans la première partie de cette thèse), sur les questions d'intersexuation, de transsexualisme, et d'identité *queer*.

prend de plus en plus d'ampleur en ce qu'elle cherche perpétuellement à s'adapter aux modifications intimes et publiques des dispositifs socio-politiques de notre sexualité.

Ces modifications demandent à être prises en considération dans la mise en concept de la sexualité actuelle en France. L'état des mécanismes sexuels semble alors, dans ces circonstances de mise en observation et de mise en maîtrise de notre sphère privée par la sphère publique et institutionnelle, illustrer les prémisses d'une nouvelle révolution sexuelle. Cette révolution n'est pas un besoin, ni même une nécessité, mais le résultat d'une structure mise en place lors de la première révolution sexuelle des années 1970 dont les rouages demandent aujourd'hui à être révisés.

Cette révision induit la possibilité de perdre en liberté représentative pour gagner en indépendance intime et privée.

La sexualité porte bien un pouvoir en son sein : la prise de liberté de nos désirs intimes par le rejet de la pseudo-liberté discursive de ces mêmes désirs intimes.

CONCLUSION

Cette thèse avait pour ambition de répondre à trois principales interrogations, qui, réunies, aboutissent à supposer l'existence d'une possible révolution sexuelle à venir en Occident. Nous avons, à partir de la question de nos libertés sexuelles, dans nos manifestations sexuelles les plus intimes, cherché à comprendre comment nous considérons le lien que notre intimité a avec les institutions qui sont en place : institutions médicales, juridiques, socio-économiques, religieuses et plus globalement, ce point s'est révélé être capital dans notre travail, discursif. De ce premier axe d'étude, nous avons voulu comprendre ce qui, dans la pratique de la sexualité, semblait avoir autant de valeur politique – nous devrions peut-être parler de pouvoir – au point de devenir le centre d'une investigation qui concerne la frontière séparant le domaine privé du domaine public. Ainsi, désireux de mieux connaître cette frontière, nous supposions d'ors et déjà que cette dernière se montrait flexible, voire, inexistante. Partant de cette hypothèse initiale, nous avons voulu travailler sur la sexualité en tant que reflet d'une distorsion globale de notre intimité. Effectivement, si la sexualité est bien au cœur d'un débat public, nous le voyons aujourd'hui avec les questions de l'homosexualité et, surtout, de l'homoparentalité, nous pouvons alors nous demander ce qu'il reste d'intime à cette même sexualité. Nous avons voulu, pour répondre à cette question, dans un premier temps, revenir à la source de ce qui est devenu le « discours sur la sexualité ». Le travail de Freud a été crucial quant à la poursuite de notre travail. Le choix d'une étude partielle sur la bisexualité s'est imposé lorsque nous avons compris que celle-ci représentait un enjeu bien particulier quant à son caractère insaisissable. Nous partions alors du principe que ce qui ne se voyait pas, ou difficilement, dans le domaine de la sexualité, pouvait alors échapper à une influence sociétale, économique ou encore politique. Or, nous avons vu, et seulement à la fin de cette thèse, que la bisexualité se révélait être une nouvelle façon de définir la pratique sexuelle, certes, mais que cette nouvelle définition restait toutefois une définition, ce qui suffit à faire intervenir un pouvoir extérieur exercé sur l'intimité sexuelle dans sa pratique. Il est donc ici important de mettre en lumière les trois axes de notre problématique.

Il s'agissait, d'abord de savoir si nous étions, comme l'opinion commune le dit, réellement libres dans nos choix et nos comportements sexuels. Nous parlons d'opinion commune, mais nous devrions plutôt parler d'institutions. Effectivement, celles-ci se veulent enthousiastes lorsqu'il s'agit de libérer les mœurs sexuelles. Plus encore, le gouvernement vient d'octroyer de nouveaux droits aux couples homosexuels. Notre société est peut-être à la fois l'instigatrice de notre libération, mais également, celle de

la répression dont nous semblons être les victimes. Nous allons y revenir dans cette conclusion, nous contentant pour le moment de citer les trois principaux objectifs de notre thèse et les principales thèses confirmées.

Ensuite, la seconde interrogation à l'origine de cette recherche, concernait le rapport triangulaire que la population française entretient avec sa sexualité et sa société. Nous n'avons pas tort de parler de rapport triangulaire car il s'est bien avéré que la population, la sexualité et la société, s'unissent dans une relation très étroite. Cette relation triangulaire nous permet de comprendre que, tel un triangle isocèle, il n'y a pas véritablement d'acteur qui soit au-dessus des deux autres, tous s'accordent autour d'un mécanisme dont les rouages se complètent les uns par rapport aux autres. Le pouvoir qui s'imisce au sein de cette structure se divise en trois pouvoirs, l'un étant l'opposant des deux autres, de façon mouvante et répétitive. Comme si les questions qui concernaient la sexualité provoquaient inévitablement l'apparition d'un ensemble de pouvoirs qui, perpétuellement, se scindent pour se ressouder immédiatement dans un mécanisme semblable à celui d'une roue.

Il y a donc le pouvoir institutionnel, pouvoir explicite et autoritaire, celui qui fonde les lois sexuelles, qui définit les limites de ce qui "se fait" et de ce qui n'est pas admis en termes de comportements sexuels. Il existe ensuite le pouvoir de la population, explicite également, qui cherche à contrer le premier pouvoir en tentant de repousser les limites que le pouvoir social – institutionnel – s'acharne à borner. Ce second pouvoir est subversif, militant, résistant. Enfin, le troisième et dernier pouvoir qui est le plus intéressant parce qu'il est, lui, parfaitement implicite et réunit en même temps les institutions et la population ; il s'agit du pouvoir sexuel, ce que Foucault appelle le "pouvoir du sexe". Ce dernier compose avec les deux autres pouvoirs tout en étant dépendant d'eux, puisqu'il semble en être le fruit. Ce pouvoir sexuel est le plus complexe parce qu'il est nourri, à la fois par la charge énergétique du pouvoir de résistance de chacun, cherchant à optimiser sa liberté sexuelle – ou, pour d'autres, à en canaliser les excès – et aussi par le pouvoir sociétal qui tente de délimiter les bornes sexuelles, de maîtriser la sexualité, forçant les portes de notre intimité. Ainsi, la sexualité porte en elle une charge de puissance qui paraît paradoxale, mais, qui, comme nous l'avons vu, ne l'est pas tant que cela si l'on s'en tient à la composition triangulaire des pouvoirs qui constituent la sexualité.

Enfin, le dernier point que nous devons développer dans ce travail s'articule autour de la question de la bisexualité. Nous nous demandons notamment, comme nous

l'avons vu plus tôt dans cette conclusion, si celle-ci pouvait être définissable, déterminée dans sa façon d'être pratiquée malgré son allure *a priori* aléatoire en ce qu'elle est indécise et changeante. Aussi, nous nous étions attaché au fait que la bisexualité était victime non seulement d'une biphobie qui lui reproche de ne pas avoir une existence propre et ainsi de ne pas exister, mais aussi d'un manque de représentation la rendant invisible et donc illisible. Si elle n'est pas lisible, alors, il est évident qu'elle ne sera pas comprise ni considérée. Or, la bisexualité s'est avérée, à la fois grâce aux théories qui la soutiennent – comme l'existence d'une bisexualité psychique originelle, d'après Freud –, mais aussi grâce à la lecture que nos travaux de terrain nous ont offerte, bel et bien exister. Mais affirmer (ou infirmer) l'existence de cette sexualité n'était pas notre but. Nous cherchions plutôt à savoir comment elle se situe par rapport à notre hypothèse selon laquelle nous serions amputés des libertés intimes dont nous devrions *a priori* jouir pleinement. Encore, nous pourrions affirmer que la bisexualité est double : à la fois symbole d'une libération de la sexualité via l'abolition du carcan binaire admis socialement et représenté par la pratique homosexuelle ou hétérosexuelle, et aussi représentation hybride de toutes les formes de pouvoirs sexuels, et des répressions des uns renforcées par les autres. A la fois représentative, illustratrice, mais également objet de nouvelles interrogations, la bisexualité est au cœur de cet embryon révolutionnaire de notre intimité.

C'est encore Catherine Deschamps qui explicite le mieux cette incarnation bisexuelle complexe de la liberté sexuelle en affirmant que “ la bisexualité n'est pas seulement un objet ; elle est une méthode : de celles qui créent les dynamiques de la pensée. ”¹. De cette “ dynamique ” naît la liberté, semble-t-il.

Ainsi, il semble que parler de la bisexualité, s'est avéré être un choix approprié, parce que cette sexualité incarne à elle seule, non seulement toutes les notions privilégiées pour illustrer notre problématique, mais également tout ce qui contre et nourrit en même temps nos hypothèses initiales. La bisexualité, sa pratique, son existence fantomatique – de par son invisibilité et sa représentation délicate –, l'identité sexuelle qu'elle manifeste, mais également, et peut-être même surtout, sa conceptualisation, fondent, dans cet ensemble, le symbole le plus représentatif de la présence de ces trois pouvoirs dont nous parlions précédemment. Néanmoins, dans cette

¹ C. Deschamps, *Le miroir bisexuel*, op.cit., p.254.

présente thèse, la bisexualité ne se révèle pas non plus être le symbole idéal de la liberté sexuelle, étant donné qu'elle souffre de stigmatisations marquées, d'autant plus que, contrairement à l'homosexualité, elle ne bénéficie pas de possibilités précises pour être défendue, représentée, et donc s'imposer dans la société.

Cette défaillance tient à deux réalités : d'abord, elle semble ne s'opposer à aucune autre sexualité alors que l'homosexualité, nous l'avons développé dans ce travail, s'implante dans son environnement en formant un binôme soudé avec l'hétérosexualité, l'une s'opposant à l'autre, par rapport à l'autre. La bisexualité est isolée et ne peut s'introduire dans ce duo strict.

Ensuite, la seconde raison de cette défaillance est particulièrement parlante quant à nos arguments et surtout quant à notre hypothèse finale ; il s'agit du fait qu'il semble exister autant de bisexualités que de bisexuels. Cette réalité sociale de la pratique sexuelle et de la définition de l'identité sexuelle s'est révélée être, dans cette thèse, plus globale que ce que nous croyions *a priori*. Une nouvelle conceptualisation de la sexualité semble alors nécessaire à créer afin de mieux comprendre les rouages de ces nouvelles structures sexualité dans son ensemble et non plus prise en considération notions constituantes l'une après l'autre. Les bases conceptuelles, mais aussi, la réalité sexuelle, dans sa pratique et dans la définition qu'en donnent ceux qui la pratiquent, semblent être en pleine mutation.

D'abord, nous avons cherché à comprendre quels ont été les débuts de la mise en discours et en théorisation de la sexualité. L'ensemble de notre première partie a posé les bases qui se sont révélées essentielles à la poursuite de l'ensemble de notre travail. Nous avons travaillé sur Freud et ses théories sur la sexualité, mais aussi sur la bisexualité qui, se révèle, difficile à éclaircir de son point de vue. La théorie de la bisexualité psychique palpable en chacun de nous aurait peut-être pu expliquer la pratique bisexuelle. Or, Freud lui-même n'étant pas satisfait de cette théorie, s'en tient à la présence dualiste féminin/masculin de notre appareil psychique – c'est également ce que nous avons vu avec le travail de la psychanalyste Elyse Michon sur ce dualisme également présent dans la pensée de Winnicott. Nous devons donc aller plus loin, et en effectuant une étude sur le corps et ses représentations sociales, nous nous sommes éloignés de l'étude psychique. A travers ce travail, notamment de celui de David Le Breton, nous avons pu construire le pont nécessaire qui reliait le travail psychanalytique aux études sociologiques dans le but de mieux cerner la nature des comportements

sexuels et notamment de ceux qui sortent de la norme hétérosexuelle. Une rapide étude sur les Théories du Queer nous a alors donné les premiers éléments de réponse quant à la façon dont les concepts sur la sexualité et ceux qui concernent la question du corps pouvaient devenir une façon de rendre la notion d'intimité publique et même, ici, politique. Le genre, que nous n'avons pas choisi comme notion principale dans notre travail semble pourtant être, peut-être, le point de soudure qui relierait à la fois la réalité comportementale de la sexualité, la question du hors-norme, le corps et ses représentations, le glissement entre la question publique et la question privée. Or, nous n'avons pas voulu prendre le chemin d'une étude sur le genre, celle-ci concernant plus directement le souci d'équilibre entre représentativité du sexe et mouvement théorique autour de celui-ci. Nous cherchions plutôt à trouver le point de discordance entre la norme et le hors-norme, et surtout, entre la sexualité dans sa pratique et la dynamique qu'insufflent les pouvoirs qui la concernent.

Ainsi, nous avons ensuite travaillé sur ce qui, dans la bisexualité, nous interpellait : son invisibilité et la vulnérabilité dont elle est victime. Terminer notre première partie sur ce point nous permettait ensuite de commencer notre étude de terrain en connaissant déjà les principales théories qui concernent les thèmes abordés dans nos entretiens.

La seconde partie de notre thèse est donc consacrée à l'analyse des propos récoltés auprès de 42 personnes. D'abord, nous nous sommes appuyés sur notre rencontre avec l'association Bi'cause. Avec elle, nous avons tenté de saisir ce qui construit, à la fois une association sexuelle, mais aussi, le besoin d'existence d'une telle association. Ce que nous avons découvert lors de cette rencontre démontre le besoin d'institutionnaliser la sexualité, ici, un type de sexualité. Durant nos entretiens, nous avons noté que de nombreux paradoxes existaient dans l'esprit de ceux qui ont répondu à nos questions, notamment lorsque nous parlions de la place du regard de la société dans la sexualité de chacun. La société et son rôle paraissent ambigus, aussi bien en ce qui concerne les choix sexuels, les identités sexuelles que la parentalité, les trois grands thèmes de nos entretiens.

Ce paradoxe et cette difficile distinction entre l'espace de liberté et l'influence sociétale dans la sexualité nous a donc amenés à la troisième et dernière partie, la pièce maîtresse de notre thèse. C'est ici que nous avons été poussés à affirmer que de ce paradoxe découle une certaine inconscience du pouvoir dominant concernant les questions relatives à la sexualité. En travaillant de nouveau sur Freud mais cette fois-ci, sur sa théorie du sentiment amoureux, nous en sommes arrivés à nous pencher sur la notion de

couple, comme quête qui échapperait seule à ces mouvements de pouvoirs décrits plus hauts dans cette conclusion, ainsi qu'à ces métamorphoses qui pourtant toucheraient les comportements sexuelles et les nouvelles notions de conceptualisation de la sexualité. C'est à la fin de cette thèse que nous pouvions réunir tous les éléments menant à la théorie d'une nouvelle révolution sexuelle.

Il semble que la sexualité soit catégorisée, maîtrisée et institutionnalisée à tort, sa nature même relevant de ce qui est impossible à homogénéiser. La singularité de chaque sexualité, de chaque vie sexuelle, et, au-delà, de chaque identité sexuée et sexuelle, s'apparente à une structure de la sexualité difficilement malléable. C'est en priorité ce que nous a révélé l'étude d'une sexualité originale autant que difficile à travailler, la bisexualité. Mais à partir de ces premières constatations, nous en sommes venus à construire le concept de l'existence d'une matrice sexuelle au sein de laquelle une lutte permanente se tient. Et c'est peut-être à partir de cette lutte que nous pouvons parler de révolution sexuelle, puisqu'elle demande à chacun de nous, mais également à la société, de changer de comportement, de lois, de mœurs.

Nous pouvons confirmer qu'un lien étroit existe entre la sexualité, les choix que nous faisons en ce qui la concerne, et la société et ses institutions. Il s'agissait même d'un précepte nous poussant à aller plus loin et à chercher à savoir quelle était la nature de ce lien. Mais il reste difficile de définir précisément cette nature, ce lien étant changeant, passant d'une nature complice de notre libération sexuelle à une fonction répressive de celle-ci. Nous avons pour ambition de savoir pourquoi un lien unissait nos choix privés et les lois implicites dictées par la société et ainsi connaître la nature de ce lien dont nous n'avons pas toujours conscience. Mais savoir quel est ce lien nous a paru difficile.

Toutefois, nous avons en revanche appris que notre liberté sexuelle ne dépend pas directement de la société dans laquelle nous évoluons. Effectivement, le lien qui rend patente la frontière entre domaine public et domaine privé est au-delà des codes dictés par une société définie. Ce schéma s'avèrerait trop simpliste. C'est plutôt à partir de ce jeu de pouvoir que notre sphère privée s'attache à notre sphère publique. En d'autres termes, en alternant répression sociale, résistance militante des individus pour leur liberté d'action et puissance des questions de l'ordre du sexuel, nous sommes face à

un dispositif qui anéantit ainsi notre capacité à discerner ce qui relève du privé de ce qui relève du public.

Notre sexualité et tous les rouages qui la déterminent offrent un paysage des plus flous quant à la structure de ce qui est libre ou de ce qui ne l'est pas. Ce qui offre la liberté sexuelle ne relève pas de nouvelles lois ou de nouvelles façons de traiter les questions sexuelles. Ce n'est pas non plus dans le discours, comme l'affirmait déjà Michel Foucault, que nous dominons, maîtrisons ou amoindrissions le pouvoir de la sexualité¹. Ce n'est pas non plus en questionnant les normes sociales – et par là en en modifiant les limites – que nous accéderons à notre liberté sexuelle.

Il semblerait plutôt que nous devrions, comme notre travail de terrain nous l'a démontré, nous orienter vers une nouvelle forme de liberté strictement intime, qui ne sorte pas de notre sphère privée. Si celle-ci n'est toutefois pas à l'abri d'une influence sociale ou culturelle – voire, comme nous l'avons vu, d'un mécanisme économique sans pitié –, elle semble incarner notre ultime espace de réelle liberté, liberté qui ne souciera pas de connaître les normes, de s'attacher à la représentation des activités corporelles (que celles-ci concernent le genre, la sexualité ou la procréation), ou encore de se soucier des lois institutionnelles, morales ou, plus généralement l'ensemble des lois sociétales, explicites ou insidieuses.

Evidemment, nous ne perdrons pas de vue qu'il est parfois nécessaire de se soucier des lois, notamment juridiques (c'est le cas de l'homoparentalité, par exemple), mais ne soyons pas dupes lorsqu'il s'agit de poser la question en rapport avec la sexualité qui elle, ne doit se borner qu'à notre sphère la plus intime, la plus privée et par là, la plus protégée des regards et des discours publics.

C'est peut-être, au vu de l'ensemble de notre thèse, la clé permettant de comprendre qu'une nouvelle façon de gérer ce qui concerne la sexualité – la sexualité doit-elle d'ailleurs être “gérée”, prise en charge ? – est nécessaire et engendre des remises en questions fondamentales. Cette dernière affirmation confirme au moins une réalité : notre liberté sexuelle (qui n'est d'ailleurs peut-être pas un véritable but pour

¹ Michel Foucault affirme que le pouvoir sexuel (celui qui est à la fois le fruit du pouvoir politique et la source de ce dernier) donne, à travers les discours qui courent à son propos, les limites de ce que nous en attendons : “ Le pouvoir qui, ainsi, prend en charge la sexualité, se met en devoir de frôler les corps ; il les caresse des yeux ; il en intensifie des régions ; il électrise des surfaces ; il dramatise des moments troubles. Il prend à bras-le-corps le corps sexuel. ”, *in, Histoire de la sexualité*, “ La volonté de savoir ”, op.cit., p. 61.

certains individus devenus dépendants de ce rapport de pouvoirs sexuels) ne se révélera que lorsque nous aurons entrepris le chantier sociétal des questions sexuelles. La sexualité s'avère être une question politique parce que les interrogations qui la concernent demanderont à notre future société une réforme totale des règles, à la fois sociales, évidemment, mais aussi, et surtout, intimes. Les questions intimes deviendront alors le centre d'attention – comme c'est déjà partiellement le cas actuellement – de tous les soucis politiques qui guident les évolutions sociales à venir.

La révolution sexuelle française en est encore à ses balbutiements, mais il est facile d'imaginer que ne fait que commencer la longue marche de modernisation de l'ensemble des structures qui composent le sexe. Les théories de Freud au sujet de la construction de la sexualité nous apparaissent à la fois fondamentales, mais également obsolètes¹ et ce paradoxe nous pousse alors à repenser de nouvelles théories – plus seulement psychanalytiques – nous permettant de connaître de nouvelles vérités sur la sexualité, de définir une nouvelle société pour encadrer une libération de la sexualité novatrice quant à l'organisation de notre sphère privée. Peut-être est-ce alors prioritairement à chacun de nous de protéger son intimité sexuelle plutôt que de vouloir la faire “reconnaître” socialement. Etant, comme nous l'avons vu, nos bourreaux, avons-nous également le pouvoir d'être nos propres libérateurs sans attendre que la société nous offre un espace sous liberté conditionnée ?

L'issue de cette ère révolutionnaire de la sexualité nous donnera probablement les premiers éléments de réponses à cette question qui induit une politisation de notre intimité, politisation protégée du regard d'autrui, contrairement à ce que nous cherchons, à travers les discours sexuels actuels qui visent à, comme l'affirme Foucault, déjouer notre propre conceptualisation de liberté sexuelle. Il parle d'un “dispositif” dont l'ironie “nous fait croire qu'il en va de notre “libération””.²

Le sexe n'est pas politique de par son influence sociale et institutionnelle, il l'est de par ce que nous faisons de notre propre politisation sociale qui influence notre sexualité, lui offrant par là son agonie ou sa liberté.

¹ Encore, nous pouvons faire appel à Michel Foucault : “ils [les détracteurs de l'existence du pansexualisme] ont cru que Freud restituait enfin au sexe, par un retournement soudain, la part qui lui était due et qui lui avait été si longtemps contestée ; ils n'ont pas vu que le bon génie de Freud l'avait placé en un des points décisifs marqués depuis le XVIIIème siècle par les stratégies de savoir et de pouvoir ; et qu'il relançait ainsi avec une efficacité admirable, digne des plus grands spirituels et directeurs de l'époque classique, l'injonction séculaire d'avoir à connaître le sexe et à le mettre en discours.”, in, *Histoire de la sexualité*, “La volonté de savoir”, op.cit., p. 210.

² M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, “La volonté de savoir”, op.cit., p.211.

BIBLIOGRAPHIE

- M. Aglietta, A. Orléan, *La violence de la monnaie*, PUF, Paris, 1982
- M. Allen, N. Burrelle, « Comparing the impact of homosexual and hétérosexuel parents on children : Meta-analysis of existing research », *Journal of Homosexuality*, Vol. 32, 1996
- J. Allouch, « Objet perdu, objet décomposé », in Etudes freudiennes n°38, *Destins de la bisexualité*, Diffusions PUF, Paris, 2005
- K. Altshuler, « On the question of bisexuality », *American Journal of Psychotherapy*, 1984
- J. André, « La sexualité féminine : retour aux sources », *Psychanalyse à l'Université*, 16, 1991
- G. Andrews, « Bisexuality : a few home truths », *Gay Community News*, Février 1993
- F. Ansermet et Maria-Grazia Sorrentino, *Malaise dans l'institution, Le soignant et son désir*, Editions Economica, Paris, 2007
- P. Anzieu, « La bisexualité dans l'auto-analyse de Freud », in, *Bisexualité et différence des sexes*, *Nouvelle revue de psychanalyse*, N°7, Gallimard, Paris, 1973
- P. Ariès, G. Dury (direction), *Histoire de la vie privée*, SEUIL, Paris, 1987
- Aristote, *Poétique*, Société d'éditions Les Belles Lettres, Paris, 2001
- C. Aron, « L'inné et l'acquis dans le déterminisme de la bisexualité », in, *Bisexualité*, *Revue française de psychanalyse*, sous la direction d'A. Fine, D. Le Beuf, A. Le Guen, PUF, Paris, 1997
- C. Aron, « La bisexualité dans l'ordre de la nature », in, Etudes freudiennes n°38, *Destins de la bisexualité*, Diffusions PUF, Paris, 2005
- C. Authier, *Le nouvel ordre sexuel*, Bartillat, Paris, 2002
- N. Bajos, M.Bozon, A. Giami (coordination), *Sexualité et Sida, Recherches en sciences sociales*, ANRS, 1995
- A. Bandura, *L'apprentissage social*, Mardaga, Bruxelles, 1997
- D. Baqué, *Mauvais Genre(s), Erotisme, pornographie, art contemporain*, Regard, Paris, 2002

- R. Barande, « Au-delà d'une théologie dualiste, l'unisexualité psychique », *Revue française de psychanalyse*, 39, 1975
- R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, SEUIL, Paris, 1971
- R. Barthes, *Fragment d'un discours amoureux*, Editions du Seuil, Paris, 1977
- K. L. Barry, *The prostitution of Sexuality*, New York University Press, New York, 1995
- G. Bataille, *L'érotisme*, Editions de Minuit, Paris, 1957
- G. Bataille, *Histoire de l'érotisme*, in, *Œuvres complètes*, VIII, Gallimard, Paris, 1976
- J. Bégoïn, J. Gammil, « La bisexualité et le complexe d'Œdipe », *Revue française de psychanalyse*, 39, 1975
- A. Bejin, « Crépuscule des psychanalystes, matin des sexologues », in, Aries, *Sexualités occidentales, Communications*, 35, Points Seuil, Paris, 1982
- Y. Belaval (direction), *Histoire de la philosophie*, Vol.1, *La Renaissance, L'âge classique*, Editions Gallimard, Paris, 1973
- D. Bensaïd, « Marx, critique de la mondialisation ? », in, *Marx contemporain*, Cycle de réflexion philosophique à l'initiative de l'association Espace Marx et de l'Université Paris VIII-Saint-Denis, Editions Syllepse et Espaces Marx, Paris, 2003
- H. Bergson, *La pensée et le mouvement*, PUF, Paris, 2003
- M. Bertani, *Lectures de Michel Foucault*, T.1, ENS, Paris, 2001
- A. Bilheran, *La maladie, critère des valeurs chez Nietzsche. Prémices d'une psychanalyse des affects*, l'Harmattan, Paris, 2005
- M. Bonaparte, « De la sexualité de la femme, 1^{ère} partie de la bisexualité », *Revue française de psychanalyse*, 13, 1949
- D. Borrillo, *L'homophobie*, PUF, Paris, 2000
- P. Bourdieu, *La distinction*, Editions de Minuit, Paris, 1979
- B. Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Ellipses Editions Marketing S.A., Paris, 2000
- R. Bourhis, André Gagnon, *La psychologie sociale des préjugés, des stéréotypes et de la discrimination*, Québec, G. Morin, 1994
- M.-H. Boursier, *Sexpolitiques. Queer Zones 2*, La Fabrique, Paris, 2005
- J. Bousquet, « Discussion sur la bisexualité psychique », *Bulletin du Groupe Toulousain de la Société psychanalytique de Paris*, 7, 1995

- A. Boyer, *Kant et Epicure, Le corps, l'âme et l'esprit*, PUF, Paris, 2004.
- M. Bozon, « La nouvelle place de la sexualité dans la construction du couple », *Sciences sociales et santé* IX, 1991
- M. Bozon, H. Leridon, « Les constructions sociales de la sexualité », in, *Sexualité et sciences sociales, Population*, N°5, INED-PUF, Paris, 1993
- M. Briki, *Psychiatrie et homosexualité*, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2009
- D. Brun, « « La bisexualité à l'abri dans l'amitié », selon Wladimir Granoff », *Etudes freudiennes, Destins de la bisexualité*, 38, 1996
- C. Brunetti-Pons, « L'émergence d'une notion de couple en droit civil », *Revue trimestrielle de droit civil*, janvier-mars 1999
- J. Butler, *Excitable Speech*, Routledge, Londres, 1997
- J. Butler, *Trouble dans le genre*, Editions La Découverte, Paris, 2006
- A. Cadoret, *Des parents comme les autres. Homosexualité et parenté*, Editions Odile Jacob, Paris, 2002
- J. Cain, « L'échange de l'objet, signe de la bisexualité », *Revue française de psychanalyse*, 39, 1975
- P. Camby, *L'érotisme et le sacré*, Albin Michel, Paris, 1989
- C. Castelain-Meunier, *La place des hommes et les métamorphoses de la famille*, PUF, Paris, 2002
- M. Chebili, *Foucault et la psychologie*, L'Harmattan, Paris, 2005
- R. Chemama et B. Vanderersch (direction), *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse-Bordas, 1998.
- C. Chiland, « Enfance et transsexualisme », *Psychiatrie de l'enfant*, 1988.
- C. Chiland, « Jouissance sexuelle et identité sexuée », *Revue française de psychanalyse*, 54, 1990
- P. Clastres, *La société contre l'Etat*, Les Editions de Minuit, Paris, 1974.
- M. Cournut-Janin, « Bisexualité : double choix et identification », *Bulletin du Groupe Toulousin de la Société psychanalytique de Paris*, N°7, 1995
- J. Cournut, « Critique et éloge de la bisexualité », in, *Bisexualité*, Revue française de psychanalyse, sous la direction d'A. Fine, D. Le Beuf, A. Le Guen, PUF, Paris, 1997

- G. Christina, « The first national bisexual conference : hundreds celebrate an emerging community », *The San Francisco Bay Times*, 1990
- B. Cyrulnik, *Sous le signe du lien*, Hachette Littérature, Paris, 1989.
- B. Cyrulnik, *La naissance du sens*, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, Paris, 2010.
- A. R. Damasio, *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Odile Jacob, Paris, 1995
- C. David, « Bisexualité psychique et bisexualité du comportement », in, *Bisexualité*, Revue française de psychanalyse, sous la direction d'A. Fine, D. Le Beuf, A. Le Guen, PUF, Paris, 1997
- C. David, « La bisexualité psychique, éléments d'une réévaluation », in, *Revue française de psychanalyse* 39, PUF, Paris, 1975
- C. David, *La bisexualité psychique*, Editions Payot et Rivages, Paris 2011
- C. Dayer, « Souffrance et homophobie. Logique de stigmatisation et processus de socialisation », in, *Homosexualités et stigmatisation*, sous la direction de S. Heenen-Wolff, PUF, Paris, 2010
- S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, tome II, Editions Folio-Essais, Paris, 1976.
- G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1963
- G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, PUF, Paris, 1963
- G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1973
- G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Editions de Minuit, Paris, 1980
- G. Deleuze, *Foucault*, Editions de Minuit, Paris, 1986
- G. Deleuze, *Critique et Clinique*, Editions de Minuit, Paris, 1993
- P. De Neuter, « L'éthique de la psychanalyse. Thèses, questions et hypothèses », *Esquisses psychanalytiques*, N°18, 1992
- P. De Neuter, « Lorsqu'amour et tendresse se conjoignent à violence et perversion », *Le bulletin freudien*, N°31, 1998
- P. Neuter, « Normes, normalité, sexualité et psychanalyse », in, *Sexualité, normes et thérapie. Approche interdisciplinaire des pratiques cliniques*, Académia-Bruyant, Louvain-la-Neuve, 2006
- P. De Neuter, « Du père œdipien aux tiers symboligènes », *Cliniques méditerranéennes*, N°75, 2007

- P. De Neuter, « L'homosexualité n'existe pas : seulement des gays et des lesbiennes », *in*, *Homosexualités et stigmatisation*, sous la direction de S. Heenen-Wolff, PUF, Paris, 2010
- P. De Neuter, « Le masculin et le féminin. Approches psychanalytiques d'hier et d'aujourd'hui », *in*, S. Heenen-Wolff et F. Vandendorpe, *Différence des sexes et vie sexuelle d'aujourd'hui*, Academia-Bruyant, Louvain-la-Neuve, 2010
- J. Derrida, *Psyché*, Galilée, Paris, 1987
- D. De Rougemont, *L'amour et l'Occident*, Librairie Plon, Paris, 1972.
- R. Descartes, *Les passions de l'âme*, article 47, GF Flammarion, 1996
- C. Deschamps, « Epouses et compagnes de bisexuels : les paradoxes de la parole », *in*, R. Mendès-leite (direction), *De quelques esthétiques du plaisir : les bisexualités masculines et l'épreuve du sida*, Rapport de la DGS-section sida, 1995
- C. Deschamps, « Début d'autonomisation des recherches sur la bisexualité », Vancouver, XIe *Conférence Internationale sur le Sida : « One World, One hope ? »*, Journal du Sida, ANRS, Paris, 1996
- C. Deschamps, *Le miroir bisexuel*, Editions Balland, Paris, 2002
- C. Détrez, A. Simon, *A leur corps défendant. Les femmes à l'épreuve du nouvel ordre moral*, Editions du Seuil, Paris, 2006
- D. Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, Librairie Générale Française, Paris, 1995
- E. Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, Editions PUF, Paris, 2008
- Epicure, *Doctrines et maximes*, Hermann Editeurs, 1965
- Erasmus, *Eloge de la folie*, Flammarion, Paris, 1964
- D. Eribon, *Les études gays et lesbiennes*, Editions du Centre Pompidou, Paris, 1998
- D. Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1999
- V. Estellon, « De l'angoisse à l'orgasme », *Cliniques méditerranéennes*, N°65, 2002
- E. Fassin, « La voix de l'expertise et les silences de la science dans le débat démocratique », *Au-delà du PaCS, l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, sous la direction de Daniel Borrillo et Eric Fassin, PUF, Paris, 2001
- E. Fassin, *Le sexe politique, genre et sexualité au miroir transatlantique*, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociale, 2009, Paris
- J. Fast, H. Wells, *Bisexual living*, M. Evans and Company, New York, 1975

- P. Fedida, *Par où commence le corps humain*, PUF, Paris, 2000
- S. Ferenczi, « Contribution à la nosologie de l'homosexualité masculine (auto-érotisme) », *International Journal of Psychoanalysis*, N°2, 1914
- S. Ferenczi, *Thalassa, Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, Editions Payot & Rivages, Paris, 2002.
- M. Ferrand, *Féminin, Masculin*, La Découverte, 2004
- A. Fine, D. Le Beuf, A. Le Guen (direction), *Bisexualité, Revue française de psychanalyse*, PUF, Paris, 1997
- G.-N. Fischer, *La trace de l'autre*, Odile Jacob, Paris, 2005.
- J.-L. Flandrin, *Un temps pour embrasser : aux origines de la morale sexuelle occidentale*, SEUIL, 1983
- W. Fliess, *Masculin et féminin*, NRF, 1973
- M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975
- M. Foucault, *Histoire de la sexualité I, "La volonté de savoir"*, Editions Gallimard, Paris, 1976
- M. Foucault, *Histoire de la sexualité II, «L'usage des plaisirs»*, Editions Tel Gallimard, Paris, 1984
- M. Foucault, *Histoire de la sexualité III, «Le souci de soi»*, Editions Gallimard, Paris, 1984.
- M. Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Editions Gallimard, Paris, 2001.
- A. Fouque, *Il y a 2 sexes*, Gallimard, Paris, 2004
- J.R. Freymann, *L'amer amour*, Editions Erès, Toulouse, 2002
- S. Freud, *Psychanalyse et médecine*, Gallimard, Paris, 1928
- S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Gallimard, Paris, 1936
- S. Freud, *Cinq psychanalyses*, PUF, Paris, 1970
- S. Freud, *Leçons d'introduction à la psychanalyse*, Bibliothèques Payot, Paris, 1972
- S. Freud, *Névrose, psychose et perversion*, PUF, Paris, 1981.
- S. Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Editions Payot, Paris, 1987
- S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Editions Gallimard, Paris, 1987

- S. Freud, *Le malaise dans la civilisation*, PUF, Paris, 1995
- S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Editions Payot & Rivages, Paris, 2001
- S. Freud, *Selbstdarstellung*, Editions Gallimard, Paris, 2003
- S. Freud, *Psychologie de la vie amoureuse*, Editions, Payot & Rivages, Paris, 2010.
- S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Editions Points, Paris, 2011.
- S. Garde, *L'industrie du sexe*, Messidor, paris, 1987
- J. Girard, *Le mouvement homosexuel en France, 1945-1980*, Syros, Paris, 1981
- M. Godelier, *Métamorphose de la parenté*, Fayard, Paris, 2004
- S. Golombok, F. Tasker, « Do parents influence the sexual orientation of their children ? Findings from a longitudinal study of lesbian families », *Development Psychology*, Vol. 32, 1996
- R. Green, J.B. Mandel, M.E. Hotvedt, J. Gray, L. Smith, « Lesbian mothers and their children : A comparison with solo parent heterosexual mothers and their children », *Archives of Sexual Behavior*, Vol. 15, N°2, 1986
- P. Grispari, *Les dossiers H*, Editions l'Age d'Homme, 2001, ISBN : 2825114278, Overblog.
- M. Gross, S. Guillemarre, E. Guy, L. Mathieu, C. Mécary, S. Nadaud, *Les notes de la fondation Copernic, Homosexualité, mariage et filiation*, Editions Syllepse et Fondation Copernic, 2005, Paris
- N. Guéguen, *Psychologie de la manipulation et de la soumission*, Dunod, Paris, 2002.
- S. Guttman, *Bisexuality in symbolism*, *Bulletin of the Philadelphia Association for Psychoanalysis*, N°2, 1952
- M. Haber, « Identité, bisexualité psychique et narcissisme », *Bisexualité*, Revue française de psychanalyse, sous la direction d'A. Fine, D. Le Beuf, A. Le Guen, PUF, Paris, 1997
- J. Habermas, *L'avenir de la nature humaine*, Gallimard, paris, 2002
- M.-C. Hardy-Baylé (direction), *Psychiatrie*, INTER-MED, Doin Editeurs, Paris, 2000
- S. Heenen-Wolff, « Bisexualité et homosexualité dans l'approche freudienne et post-freudienne, in, *Homosexualités et stigmatisation*, sous la direction de S. Heenen-Wolff, PUF, Paris, 2010
- J.-L. Hennig, *Bisexualité*, Gallimard, Paris, 1996

- G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Editions Gallimard, Paris, 1940
- G.W.F. Hegel, *Propédeutique philosophique*, Les Editions de Minuit, 1963
- G.W.F. Hegel, *Esthétique*, notes de V. Cousin, Vrin, Paris, 2005
- C. Hua, *Une société sans père ni mari : les Na de Chine*, PUF, Paris, 1998
- D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, LGF, Paris, 1999
- F. Hurstel, « Malaise dans la filiation paternelle : que devient la fonction de tiers ? », *Cliniques méditerranéennes*, « Filiation 2 », N°64, 2001
- M. Iacub, *L'Empire du ventre*, Fayard, Paris, 2004
- V. Jankélévitch, *Les Vertus et l'Amour*, Flammarion, Paris, 1970
- M. Jaspard (direction), *Amour, Sexualité, Sida*, IDUP, 1994
- M. Jaspard, *Sociologie des comportements sexuels*, Editions La Découverte, Paris, 2005.
- M.R. Kahn, *Orgasme du moi et amour bisexuel*, Nouvelle Revue de psychoanalyse, N°7, 1973
- F. Kamel, « Quelques données fondamentales sur le concept de bisexualité psychique dans l'œuvre de Freud », in, *Bisexualité*, Revue française de psychanalyse, sous la direction d'A. Fine, D. Le Beuf, A. Le Guen, PUF, Paris, 1997
- E. Kant, *Critique de la raison pratique*, PUF, Paris, 1986
- A. C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy et Clyde E. Martin, *Sexual Behavior in the Human Male*, WB Saunders Compagny, Philadelphie, 1948
- A. C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy et Clyde E. Martin, *Sexual Behavior in the Human Female*, WB Saunders Compagny, Philadelphie, 1953
- F. Klein, *The bisexual option*, Arbor House, New York, 1978
- L. Kreisler, « L'enfant et l'adolescent de sexe ambigu ou l'envers du mythe », *Nouvelle revue de psychanalyse*, N°7, Paris, 1973
- E. La Boétie de, *Le Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976
- J. Lacan, *Le séminaire livre IV*, « La relation d'objet », Editions du SEUIL, Paris, 1994
- J. Lacan, *Le séminaire VIII*, « Le transfert », Editions du SEUIL, Paris, 1991
- J. Lacan, *Le séminaire livre XI*, « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse », Editions du SEUIL, Paris, 1973

- H. Lagrange, *Les Adolescents, le sexe et l'amour*, La Découverte/Syros, 1999
- J. Lagrée « la santé et le salut dans l'*Ethique* de Spinoza », in, J. C. Goddard et M. Labruno (direction), *Le corps*, Vrin, Paris, 1992
- J. Laplanche, *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, PUF, Paris, 2006
- G. Le Bon, *Psychologie des foules*, PUF, « Que sais-je ? », Paris, 1963
- D. Le Breton, *Corps et sociétés*, Librairie des Méridiens, 1985
- D. Le Breton, *La sociologie du corps*, PUF, Que sais-je ?, Paris, 1994
- D. le Breton, *Des visages*, Métailié, Paris, 2003
- D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Editions PUF, 1990, Paris, 5^{ème} édition mise à jour « Quadrige » 2008
- B. Lhomond, « Les enquêtes sur les comportements sexuels de Kinsey au rapport gai », *Sociétés* N°39, 1993
- J. Locke, *Lettre sur la tolérance*, Nathan/VUEF, 2003
- J.F. Lyotard, *La confession d'Augustin*, Editions Galilée, Paris, 1998
- C.A. MacKinnon, « Prnography, Civil Rights ans Speech », *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Review*, 1985
- C.A. MacKinnon, *Feminism unmodified*, Havard Univesity Press, Cambridge, 1987
- M. Mailfert, « Homosexualité et parentalité », *Socio-Anthropologie*, N°11, 2002
- B. Malinowski, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, 1990
- G. Le Maner-Idrissi, *L'identité sexuée*, Dunod, Paris, 1997
- M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 2003
- H. Marcuse, *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Les Editions de Minuit, 1968
- K. Marx, *Economie et philosophie* (manuscrits parisiens, 1844), in, *Philosophie*, Editions Gallimard, 1968, Paris
- M. Marzano, *La pornographie ou l'épuisement du désir*, Buchet/Chastel, Meta-Editions, 2003
- M. Marzano (direction), *Dictionnaire du corps*, Editions PUF, Paris, 2007
- M. Marzano, *Philosophie du corps*, Que sais-je ?, PUF, 2007, Paris

- J.-L. Marion, *Le Phénomène érotique*, Grasset, Paris, 2003
- N.-C. Mathieu, « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre », in, A.-M. Daune-Richard, M.-C. Hurting, M.-F. Pichevin, *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Université de Provence, Aix-en-Provence, 1989
- L. Mayet et O. Néron de Surgy (direction), *Le sexe*, Collection Quinte&sciences, Editions Maisonneuve et Larose, Paris, 1999.
- E. Mayr, *Histoire de la biologie*, Fayard, Paris, 1989
- J. McDougall, « Scène primitive et scénario pervers », in, I. Barande, R. Barande, C. David, J. McDougall, R. Major et S. Stewart (direction), *La sexualité perverse*, Payot, Paris, 1972
- J. McDougall, *Plaidoyer pour une certaine normalité*, Gallimard, Paris, 1978
- J. McDougall, « Bisexualité et créativité », *Etudes freudiennes*, 38, 1996
- J. McDougall, « Fruits défendus », *Etudes Freudiennes*, 38, 1996
- J. McDougall, « Fruits défendus », in *Etudes freudiennes n°38, Destins de la bisexualité*, Diffusions PUF, Paris, 2005.
- M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945
- M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Editions Gallimard, Paris, 1964
- M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, Paris, 1964
- M. Meyer, *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*, Librairie Fayard, Paris, 2008
- S. Michach, « Sexual orientation of adult sons of gay fathers », *Developmental psychology*, vol.31, 1995
- E. Michon, présentée à la Société psychanalytique de Montréal en mai 1994, à l'occasion de son colloque annuel qui portait sur l'œuvre de D.W. Winnicott. Texte disponible en ligne : apageweb.umontreal.ca/scarfond/T6/6-Michon.pdf
- M. Mikolajczak et E. Baruffol, « L'homoparentalité à l'épreuve des faits », in, *Homosexualités et stigmatisation*, sous la direction de S. Heenen-Wolff, PUF, Paris, 2010
- H. Miller, *Tropique du Capricorne*, Editions du Chêne, Paris, 1946
- P. Miller, « Formes élémentaires de la bisexualité psychique », article issu de *L'Esprit du temps*, CAIRN. Info, 2002/1, n°78

- R. Mendès-Leite, C. Deschamps, B. Proth, *Bisexualité, le dernier tabou*, Calmann-Lévy, Paris, 1996
- K. Mengel, *Pour et contre la bisexualité*, Editions La Musardine, 2009, Paris
- A. Messiah, E. Mouret-Fourme, « Homosexualité, bisexualité : élément de socio-biographie sexuelle », *Sexualité et sciences sociales*, INED-PUF, Paris, 1993
- E. Moget, « Homosexualité : recherche qualitative », in, *Homosexualités et stigmatisation*, sous la direction de S. Heenen-Wolff, PUF, Paris, 2010
- J. Money, J.G. Hampson, J.L. Hampson, « Hermaphroditism : Recommendations Concerning Assignment of Sex, Change Sex, and Psychologic Management », *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, N°17, 1955
- A. Morali-Daninos, *Histoire des relations sexuelles*, PUF, Paris, 1963
- A. Moraly-Daninos, *Sociologie des relations sexuelles*, PUF, Paris, 1982
- M. M'Uzan, « Trajectoire de la bisexualité », *Revue française de psychanalyse*, 39, 1975
- F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Flammarion, Paris, 1992
- S. Nadaud, *Homoparentalité. Une nouvelle chance pour la famille*, Fayard, Paris, 2002
- S. Nicot, « Echangistes : troubles mélanges », *Gai Pied hebdo* (407), 1990
- A. Oppenheimer, *Le choix du sexe*, PUF, Paris, 1980
- A. Oppenheimer, « La bisexualité à l'épreuve de l'identité sexuelle », in, *Bisexualité*, *Revue française de psychanalyse*, sous la direction d'A. Fine, D. Le Beuf, A. Le Guen, PUF, Paris, 1997
- Oxford Journals, *Human Reproduction*, volume 17, « La qualité des ovocytes et des embryons chez la femme occidentale urbaine », juillet 2002
- Ovidie, *Porno Manifesto*, Flammarion Paris, 2002
- E. Paradisi, *Un baiser sous X*, Fayard, Paris, 2010
- P. Paraire (traduction et présentation), *Autour d'Epicure*, Editions Le temps des Cerises, Paris, 1999
- B. Pascal, *Pensées*, LGF, Paris, 2000
- M.C. Passos, « Liens affectifs et homoparentalité », *Le divan familial*, N°13, 2004
- F. L. Patry, « Theories of bisexuality with report of a case », *The Psychoanalytic Review*, N°15, 1928

- S. B., Pennington, « Children of lesbian mothers », in, F. Bozett (direction), *Gay and Lesbian parents*, Praeger, New York, 1987
- P.-A. Perron, « Eros et la pensée : Entre la naissance de la philosophie et l'invention du social », *Sociologie et Sociétés*, Vol. XXIX, N°1, Presses universitaires de Montréal, 1997
- S. Phillips, « Homosexuality/Coming out of the confusion », *International Journal of Psychoanalysis*, N°84, 2003
- Platon, *Le Banquet*, in, *Œuvres complètes*, IV, 1929
- G. Pommier, « Les homosexualités », *La clinique Lacanienne*, N°4, Erès, Ramonville-Saint-Agne, 2000
- G. Pommier, « De l'homosexualité narcissique à l'amour homosexuel », *Cliniques méditerranéennes*, N°65, 2002
- R. Poulin et de Patrick Vassort, (direction), *Valeur vénale, domination sexuelle et narcissisme de l'apparence*, in *Sexe, capitalisme et critique de la valeur*, M éditeur, Canada, 2012
- S. Prokoria, *Le sexe prescrit, la différence sexuelle en question*, Aubier, Paris, 2000
- P. Quignard, *Le sexe et l'effroi*, Editions Gallimard, Paris, 1994.
- C. Rabant, « La différence sexuelle n'existe pas... », in, *Homosexualités et stigmatisation*, sous la direction de S. Heenen-Wolff, PUF, Paris, 2010
- Le désir*, dirigé par D. Rabouin, Flammarion, Paris, 1997.
- A ; M. Rajon, « La naissance de l'identité dans le cas des ambiguïtés sexuelles », *Psychiatrie de l'enfant*, XLI, 1998
- C. Ramond, *Le vocabulaire de Spinoza*, Ellipses Edition Marketing S.A., paris, 1999
- G. Rault, *Walter Benjamin*, Ellipses Edition Marketing S.A., Paris, 2000
- Ravage n°6, Mauvais genre*, Editions JBZ & Cie, Paris, Septembre 2011
- P. Reboux, *Les animaux et l'amour*, Editions Mille et une nuits, Paris, 2004.
- A. Regnier-Loilier, *Avoir des enfants en France : Désirs et réalité*, Institut Nationale d'Etudes Démographiques, 2007, Paris
- J. Rey-Debove et A. Rey (direction), *Dictionnaire de la langue française Petit Robert* Paris, 2007
- I. Ridder, D. Voigt, *Sidonie Csillag. Homosexuelle chez Freud, lesbienne dans le siècle*, Epel, Paris, 2003

- H. Roiphe, E. Galenson, *La naissance de l'identité sexuelle*, PUF, Paris, 1981
- A. Roger, *Le vocabulaire de Schopenhauer*, Ellipses Edition Marketing S.A., Paris, 1999
- C. Rosset, *L'Anti-nature*, PUF, Paris, 1973
- E. Roudinesco, « Psychanalyse et homosexualité : réflexions sur le désir pervers, l'injure et la fonction paternelle », *Cliniques méditerranéenne*, N°65, 2002
- J.J. Rousseau, *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966
- J. Russ, Dictionnaire de philosophie, deuxième édition, Armand Colin/HER, Paris, 1995, 2000
- Saint Augustin, *La Création du monde et le Temps*, Editions Gallimard, 1993
- Sade Marquis de, *La Philosophie dans le boudoir*, Gallimard, Paris, 1976
- M. Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976
- B. Saladin D'Anglure, « Du projet PAR.AD.I au sexe des anges : notes et débats autour d'un troisième sexe », *Anthropologie et Sociétés*, 1985
- M. Safouan (direction), *Lacania, Les séminaires de Jacques Lacan, 1964 – 1979*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2005
- M. Schilder, *L'image du corps*, Gallimard, Paris, 1968
- M. Schneider, « Le masculin habité par le maternel », in, *Etudes freudiennes n°38, Destins de la bisexualité*, Diffusions PUF, Paris, 2005
- A. Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour*, Editions 10/18, Paris, 1964
- A. Schopenhauer, *Douleurs du monde*, Editions Rivages, Paris, 1990
- A. Schopenhauer, *L'art d'être heureux*, Editions SEUIL, Paris, 2001
- A. Schopenhauer, *Du néant de la vie*, Editions Fayard, Paris, 2004
- J. Schotte, « Bisexualité et anthropologie », in, *Etudes freudiennes n°38, Destins de la bisexualité*, Diffusions PUF, Paris, 2005
- P. Seccarelli, « Le transsexualisme : nature ou contre-nature. Quelques réflexions sur les avatars des relations au masculin et au féminin chez le transsexuel », *Topique*, 1994
- G. Sfez, *Machiavel, la politique du moindre mal*, PUF, Paris, 1999
- B. Spinoza, *Ethique*, Flammarion, Paris, 1964

- R. Stoller, « Faits et hypothèses : un examen du concept freudien de bisexualité », *in*, *Bisexualité et différence des sexes*, *Nouvelle revue de psychanalyse*, N°7, Gallimard, Paris, 1973
- O. Tran van Dom, « Le rêve d'une âme-sœur », *Etudes freudiennes*, 38, 1996
- N. Stryckman, « Le désir d'enfant chez l'homme », *Le bulletin freudien*, N°54, 2009
- I. Théry, « Le contrat d'union civile en question », *Esprit* N°10, octobre 1997
- I. Théry, Rapport destiné au Ministère des affaires sociales et de la santé et au Ministère délégué chargé de la famille, intitulé, *Filiation, origines, parentalité. Le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle*, texte disponible en ligne (format pdf) sur le site www.justice.gouv.fr, publication à paraître en septembre 2014
- S. Tissot, *L'onanisme. Dissertation sur les maladies produites par la masturbation*, Lausanne, 1760; Garnier, Paris 1905
- R.K. Unger, *Female and Male: Psychological perspective*, New-York, Harper and Row, 1979
- O. Vecho, B. Schneider, « Homoparentalité et développement de l'enfant : bilan de trente ans de publications », *La psychiatrie de l'enfant*, vol. XLVIII, N°1, 2005
- J. Wajnsztein, *Rapport à la nature, sexe, genre, capitalisme*, Acratie, La Bussière, 2014
- S.Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Editions Gallimard, Paris, 2005
- D. W. Winnicott, *L'enfant et sa famille, Les premières relations*, Editions Payot & Rivages, Paris, 2002
- J.-P., Winter, *Homoparenté*, Albin Michel, Paris, 2010
- M. Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston, 1992
- C. Wolff, *Bisexuality. A study*, Quartet Book, Londres, 1977
- C. Wolff, *Bisexualité*, Editions Stock, Paris, 1981
- V. Woolf, *Une chambre à soi*, Denoël, paris, 1992

