

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ANALYSE SOCIOCRITIQUE DE REPRÉSENTATIONS DE LA LIBERTÉ
SEXUELLE DE L'INDIVIDU CONTEMPORAIN DANS LA LITTÉRATURE
FRANÇAISE ET QUÉBÉCOISE EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
DES ANNÉES 70 À AUJOURDHUI (1969-2019)

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR

DAVID RISSE

AVRIL 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

À n'en point douter, Louise Vandelac s'illustre parmi ces très rares professeur.e.s incarnant avec noblesse et sobriété ce lien pédagogique fort permis par l'exigeante réserve qu'appelle l'éthique de la non-intervention, qui favorise également le cheminement plus libre et plus autonome de la pensée critique.

Par-delà les exigences relatives à la supervision d'une thèse en sociologie (sans compter la direction d'autres travaux disciplinaires sur des sujets nécessitant d'autres compétences et connaissances pour ce faire), Louise Vandelac a toujours su me répondre rapidement. Cela même quand ses obligations additionnelles, comme directrice d'un Institut (ISE, UQAM), ne lui permettaient pas facilement. Nos échanges, stimulants et constructifs, m'ont motivé à pousser encore plus loin ma réflexion et à repousser les limites de certaines certitudes parfois acquises, malgré une formation doctorale philosophique.

Qu'elle soit ici vivement, grandement et infiniment remerciée, notamment pour avoir su me stimuler continuellement à parfaire et à affiner mes idées quand cela s'avérait profitable à ma thèse, à consolider mes hypothèses et mes critiques, à prendre davantage de temps et d'espace pour présenter et organiser ma pensée, et ainsi à mieux donner aux lecteurs de la suivre et de la comprendre dans ses arguments, dans leurs sources et leurs ramifications.

Je suis très fier de pouvoir ici présenter le fruit de mon travail accompli sous sa supervision, que je ne puis que recommander à toute personne désireuse de répondre très favorablement, avec rigueur et avec clarté, aux exigences qu'impose une thèse de doctorat en sociologie ou dans une discipline connexe.

Parmi ces professeur.e.s hors du commun et qui contribuent significativement à vous faire avancer et progresser dans le développement d'une pensée personnelle argumentée, je tiens à remercier ici - très chaleureusement - le professeur Lawrence Olivier (science politique, UQAM), qui a suivi le parcours de mes travaux en philosophie et en sociologie et qui a toujours répondu très volontiers à mes sollicitations d'échange et de réflexion. En miroir, j'ai toujours grand plaisir à lire et à réfléchir autour de ses travaux, notamment de

ses livres. Je voudrais saluer ici sa légendaire ouverture d'esprit, qui a permis à nombre d'étudiant.e.s en science politique et d'autres Départements de l'UQAM et d'autres Universités, de suivre leur propre trajectoire de pensée. Pouvoir suivre cette piste personnelle, être encouragé à rester fidèle à son intuition, est très considérable et devenu rare, dans un monde académique où la pensée critique semble céder de plus en plus la place à la recherche subventionnée et commanditée. Pour tout cela, qu'il soit ici très précieusement remercié.

Je souhaite aussi remercier les autres lecteurs de ma thèse, pour leur intérêt respectif, pour leurs conseils avisés et très utiles pour ce travail de recherche et celui qui suivra, Thierry Goguel d'Allondans et Patrick Vassort.

Un grand merci aussi aux personnes qui m'ont aidé à la traduction du résumé de ma thèse et à celle annexée à cette thèse (d'un article d'un Lexique de sciences humaines allemand sur la sexualité), à savoir respectivement Christian Adam d'une part, Michel Pérignon et Didier Julien d'autre part.

Je remercie enfin Ashraf Mohamed Ahmed, Michael Kamal Ramdin, Nicolas Karathanasis et Frédéric Chauveau pour leur soutien indéfectible, pour leurs encouragements à terminer et à conclure avec brio le travail exigeant qu'implique une thèse de doctorat en sociologie.

Je n'oublie pas l'ensemble des personnes – qui seraient ici trop nombreuses à citer au risque d'en oublier certaines sans le vouloir – avec qui j'ai partagé de si beaux moments, simples, dans le cadre d'activités sportives et sociales durant mes quelques temps libres, mais aussi d'activités communautaires et culturelles qui m'ont beaucoup appris. Merci pour m'avoir permis de rester proche de la personne humaine et humaniste que je suis; ce qui ne cesse de me nourrir et de me permettre d'ancrer ma pensée dans le social plus que jamais. Merci à tou.te.s pour tout ce que vous représentez pour moi et pour tout que vous êtes : tout ce dont notre société a bien besoin.

DÉDICACE

À mes « vieux »,
qui sont mes yeux,
et à qui je dois tant,
je veux dire : merci

À mes parents, particulièrement maman, et mes grands-parents, qui se sont toujours montrés très proches, encourageants et intéressés par ce que j'entreprenais et par mon travail doctoral, même si un décalage de conceptualisation pouvait parfois nous séparer; décalage auquel ma double formation philosophique et sociologique n'était pas étrangère.

À mes grands-parents, décédés ces dernières années, qui,
rien qu'à écrire ces quelques mots,
m'amènent les larmes aux yeux;
parce qu'ils me manquent cruellement pour leur bonté,
parce que je n'ai pas pu leur dire au revoir comme je l'aurais souhaité;
notre distance outre-Atlantique compliquant la situation.
À vous quatre qui avez toujours su m'encourager, m'appuyer, me conseiller et m'aimer,
tel que je suis,
j'espère que vous êtes aussi fiers de moi que je peux l'être de vous;
pour tous les apprentissages que vous m'avez inculqués pour la vie;
de l'attention tournée envers l'autre plutôt vers soi,
de la réserve et de la justice,
de la délicatesse, de la courtoisie et de la modestie,
aux autres valeurs qui font de nous de bonnes personnes,
simples et aidantes, agréables et responsables.

À maman, toi qui n'a jamais cessé de croire en moi,
qui a toujours été là, pour tout,
y compris pour aider et pour écouter durant les moments plus difficiles;
je ne peux que te souhaiter le meilleur, que tu mérites tant,
à commencer par le bonheur et par la santé,
toi la miraculée et la personne forte qui ne s'écoute pas et qui m'inspire toujours;
cela pour les prochaines années qui nous attendent et qui nous rapprocheront davantage.

À mon frère, à mon père et à ma famille,
à mes ami.e.s et aux autres personnes avec qui je partage ma vie,
notamment ma vie communautaire par mes autres implications,
je veux aussi dire un grand MERCI.

AVANT-PROPOS

Le cadre qui m'a été donné par la fondation et par la présidence du Centre de recherches et d'activités culturelles et communautaires pour les diversités (CReACC-DiversitéS), m'a été très porteur.

Le soutien financier permis par l'obtention d'une bourse de la Fondation J.A. DeSève, attribuée en fonction de l'excellence du dossier universitaire et renouvelée sur la base de l'avancement de mes recherches, a été également structurant.

Ce cadre et ce soutien, ma double formation doctorale philosophique et sociologique, une formation complémentaire de troisième cycle en éducation et pédagogie universitaire des environnements numériques d'apprentissage, sont autant de ressources à ma disposition ici mises au service de mon propos.

RÉSUMÉ

La liberté sexuelle de l'individu au regard de ses représentations et de celles de sa société dans la littérature franco-qubécoise des années 70 à aujourd'hui: voilà un sujet d'étude sociologique qui implique des notions fondamentales, telles que la liberté, le pouvoir, la domination, le consentement, l'intersubjectivité, l'altérité, l'ipséité et, bien sûr, l'érotisme. L'agonisme de ces notions (loin d'être antagonistes, mais sujettes à l'incitation réciproque) nous portera à l'analyse sociocritique de questions dont l'intérêt principal est de : favoriser la problématisation du phénomène étudié; mettre en évidence certaines représentations de la liberté sexuelle pouvant être nocives en légitimant l'arbitraire du conformisme social; mieux comprendre le rôle de l'altérité sexuelle, dispositif d'humanité augmentée pouvant produire plus d'intersubjectivité sexuelle.

Marquées de rétivité (richesse de leur complexité), ces notions et questions sont très riches, fortes et heuristiques. Elles impliquent alors une approche transdisciplinaire (Viola, 2009) et une méthode herméneutique, qui seront privilégiées en intégrant notamment des théories sociologiques sur ces notions, ainsi que des connaissances de divers champs des sciences humaines et sociales.

Au premier chapitre, l'analyse de cadres conceptuel et théorique propres à notre objet d'étude permettra de montrer comment un examen attentif de la littérature majoritairement française sur la liberté sexuelle contribuera à interroger le consentement libre et éclairé, acquis socio-historique de haute lutte, dont l'utilité juridique et l'apparente évidence peut masquer certaines difficultés logiques. Face à un paralogisme particulièrement dominant reconduit dans la conception libérale de la liberté sexuelle (selon lequel il y aurait liberté parce qu'il y a consentement) et qui gouverne parfois les représentations que l'individu s'en fait, nous proposerons d'autres théories et concepts, qui tiennent mieux compte de la complexité, de l'historicité et de l'actualité de la liberté sexuelle : l'*égaliberté* (Balibar, 2010) et la *vérisexualité* (Risse, 2012).

Fort de cette déconstruction théorique, nous poserons dans le second chapitre l'hypothèse du consentement comme dispositif paradoxal de domination (sociale symbolique). Nous y analyserons comment et dans quelle mesure la logique du consentement (nonobstant ses vertus juridiques potentielles) tend à s'intérioriser chez l'individu comme forme réfléchie supérieure de la liberté, alors que le consentement peut s'avérer un instrument privilégié de socialisation des conduites sexuelles et un insidieux dispositif d'une domination sociale symbolique et routinière, douce et tranquille. Cette analyse s'appuiera particulièrement sur des passerelles de rapprochement théorique établies entre Foucault et Bourdieu au sujet des mécanismes du pouvoir et des habitus de la domination.

Cette analyse préalable du consentement sert de point d'appui à l'examen de l'hypothèse libertaire de la sexualité, hypothèse générale de cette thèse et objet du troisième chapitre.

L'hypothèse libertaire de la sexualité ne vise pas à mettre à l'écart ou à remettre en cause les conceptions anarchiste de l'amour libre et féministe de la libération sexuelle. Seulement comme l'hypothèse répressive de la sexualité avait amené Foucault à écarter des notions (la répression, la domination et la violence) pour en prioriser d'autres, il nous faut ici aussi prioriser d'autres notions et idées que celles portées par ces revendications sociales. Ainsi l'hypothèse libertaire de la sexualité interrogera l'évidence d'une libre sexualité présentée et présente dans la tendance sociale cherchant à comprendre la liberté comme un seul refus de l'autorité, de sa légitimité et de sa naturalité. Elle nous amènera à étudier la variation de la définition positive de la discipline (qui produit et qui suscite) dans *La volonté de savoir* en fonction négative (qui réprime et qui interdit) et en gestion de l'élimination du désordre (Foucault, 2004).

Face à la croissance paradoxale de l'angoisse de performance sexuelle de l'individu (la sexualité se faisant discipline), bien qu'il exerce de plus en plus pleinement sa liberté sexuelle, il nous faudra éclairer ce qui ne lui apparaît que trop obscurément pour se libérer du poids des normes sociales : la représentation et la pratique de la liberté sexuelle comme création intersubjective et intersubjectivité sexuelle; comme lieu privilégié d'altérité sexuelle et d'individualité authentique, de liberté intérieure et d'identité subjective. Contre la régression érotique que peut produire l'individualisme libertaire, nous verrons la place et le rôle de l'autre dans l'évolution des représentations de la liberté sexuelle de l'individu (qui peut sembler en mal d'expression de diversité érotique, bien que tout puisse laisser à penser – extérieurement – qu'il serait plus libre que jamais).

L'ensemble de ces analyses nous permettra d'apporter de nouveaux éléments de réponse à la question de savoir ce que peut représenter et servir l'autre dans la rencontre sexuelle et dans quelle mesure il peut également contribuer à transformer nos représentations de la liberté sexuelle. Face à la prolifération sociale de représentations de la liberté sexuelle qui sont parfois nuisibles à l'expression de la diversité érotique (en ce qu'elles favorisent le consumérisme sexuel et déjà le conformisme social des désirs sexuels), nous favoriserons l'approche de Bataille, qui porte à revaloriser le pouvoir individuel érotique. Par-delà la prédominance de représentations libertaires de la liberté sexuelle, nous montrerons qu'en favorisant une *égaliberté* avec l'autre qui aide à réfléchir à la fabrique de la *vérisexualité*, l'individu peut gagner en individualité érotique et perdre en individualisme sexuel : c'est-à-dire qu'il peut se déprendre du culte de la jouissance et de la performance sexuelles pour faire de l'autre partenaire son *alter ego* et son aidant dans la quête de son propre érotisme.

Mots-clés : liberté sexuelle; consentement libre et éclairé; représentations sociales; domination symbolique; individualisme sexuel; individualité/diversité érotique; Bourdieu; Foucault.

SUMMARY

Sexual freedom of the individual in relation to his representations and to those of his society in the Franco-Quebécois literature of the '70s up to today: here's a subject matter of sociological study which involves fundamental notions such as freedom, power, domination, consent, intersubjectivity, otherness, ipseity and, of course, eroticism. The agonism of these notions (far from being antagonistic, but subject to mutual incitement) will lead us to the sociocritical analysis which main interest is to: promote the problematization of the phenomenon under study; highlight some representations of sexual freedom that can be harmful by legitimizing the arbitrariness of social conformity; better understand the role of sexual otherness, a device of enhanced humanity which can produce more sexual intersubjectivity.

Marked by restiveness (richness of their complexity), these notions and issues are very rich, strong and heuristic. Hence, they involve a transdisciplinary approach (Viola, 2009) and a hermeneutical method, which will be favored namely by integrating sociological theories on these notions, as well as knowledge from various fields of human and social sciences.

In the first chapter, the analysis of conceptual and theoretical frameworks specific to our object of study will allow us to show how a careful consideration of the predominantly French literature on sexual freedom contributes to questioning free and informed consent, hard won socio-historical gains, of which legal value and apparent evidence can mask some logical difficulties. To address a particularly dominant fallacy reinstated in the liberal conception of sexual freedom (according to which there would be freedom because there is consent), which also governs the representations that the individual has of it, we will propose other theories and concepts that take better account of the complexity, historicity and present relevance of sexual freedom: the *equaliberty* (Balibar, 2010) and the *verisexuality* (Risse, 2012).

With this theoretical deconstruction, we will posit in the second chapter the hypothesis of consent as a paradoxical system of domination (social and symbolic). We will analyze how and to what extent the logic of consent (notwithstanding its potential legal virtues) tends to be internalized by the individual as a higher reflected form of freedom, whereas consent can come across as a privileged instrument of socialization of sexual behavior and an insidious device of a symbolic, routine-minded, gentle and quiet domination. This

analysis, in particular, will rely on theoretical bridges built between Foucault and Bourdieu about the mechanisms of power and the habitus of domination.

This preliminary analysis of consent can be used as a fulcrum for the consideration of the libertarian hypothesis of sexuality, general hypothesis of this thesis and subject of the third chapter. The libertarian hypothesis of sexuality does not aim to sideline or undermine both the anarchist conception of free love and that of sexual liberation. Just as the repressive hypothesis of sexuality had brought Foucault to push aside some notions (repression, domination and violence) in order to prioritize other ones, likewise, we must also prioritize other notions and ideas than those carried by these social demands. Thus the libertarian hypothesis of sexuality will question the evidence of free sexuality presented and present in the social trend seeking to understand freedom as a single rejection of authority, its legitimacy and its naturalness. This will bring us to study the variation of the positive definition of the discipline (which produces and raises) in *The Will to Knowledge* both in a negative function (which represses and prohibits) and in the management of disorder elimination (Foucault, 2004).

Faced with the paradoxical growth of sexual performance anxiety of the individual (sexuality made by discipline), and although the latter exercises more and more fully his sexual freedom, we will need to clarify what appears all but too obscurely to him in order to liberate himself from the weight of social norms: the representation and the practice of sexual freedom as an intersubjective creation and a sexual intersubjectivity; as a privileged place of sexual otherness and genuine individuality, inner freedom and subjective identity. Against the erotic regression that libertarian individualism can produce, we will look into the place and the role of the Other in the evolution of the representations of the individual's sexual freedom (who may seem to be lacking the expression of his erotic diversity, although everything leads to think - externally - that he would be freer than ever).

All these analyzes will enable us to provide new elements of response to the question of what the Other can represent and the role he serves in the sexual encounter, and to what extent he can also help transforming our representations of sexual freedom. Faced with the social proliferation of representations of sexual freedom which are sometimes harmful to the expression of erotic diversity (in that they encourage sexual consumerism and also social conformity of sexual desires), we will favor Bataille's approach, which enables to revalue the erotic individual power. Beyond the predominance of libertarian representations of sexual freedom, we will show that by promoting an *equaliberty* with the Other that helps thinking about the fabric of *verisexuality*, the individual can gain in

erotic individuality and lose in sexual individualism: which means that he can free himself from the cult of pleasure and sexual performance in order to make the other partner an alter ego and a helpmate in the quest of his own eroticism.

Keywords: Sexual freedom; social representations; informed consent; symbolic domination; sexual individualism; erotic individuality/ diversity; Bourdieu; Foucault.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
DÉDICACE.....	iv
AVANT-PROPOS.....	v
RÉSUMÉ.....	vi
TABLE DES MATIÈRES.....	xii

INTRODUCTION.....	1

CHAPITRE I

UN SUJET SOCIOLOGIQUE, SES QUESTIONS ET SES HYPOTHÈSES.....	30

1.1 Objet et sujet d'étude.....	31

1.1.1 Objet et domaines d'étude.....	31

1.2 Sujet de recherche, question générale, questions spécifiques.....	36

1.3 Problématique étudiée et problèmes écartés.....	39

1.3.1 Notre contexte d'étude.....	39

1.3.2 Notre problématique.....	44

1.3.3 Consentir sans céder? Se dépasser sans performer? Se dépendre sans se nuire? Questions et enjeux contemporains.....	45

1.3.4 Productivisme et existentialisme sexuels.....	49

1.3.5 Construction sociale, production discursive et servitude démocratique.....	51

1.3.6 Le désir libéré par un désir réfléchi?.....	57

1.4. Revue de littérature.....	60
1.4.1 Introduction.....	60
1.4.2 Présentation.....	68

CHAPITRE II

CADRES THÉORIQUE ET CONCEPTUELS, THÈSE. HYPOTHÈSES, MÉTHODE ET MÉTHODOLOGIE.....86

2.1 Cadres conceptuel et théorique.....	87
2.1.1 Cadre conceptuel.....	87
2.1.2 Cadre théorique.....	102
2.2 Thèse et hypothèses.....	133
2.2.1 Prérequis pour notre thèse.....	133
2.2.2 Notre hypothèse et ses postulats.....	136
2.2.3 L'hypothèse libertaire de la sexualité, ses conditions et ses limites.....	138
2.2.4 Du conformisme sexuel : un monde commun?.....	142
2.2.5 Altérité sexuelle et réflexivité du sujet.....	144
2.2.6 Mythes représentationnels de la liberté sexuelle et dispositif aléthurgique.....	146
2.2.7 Subjectivité et agentivité. Gouvernamentalité et raison.....	150
2.2.8 Question et perspectives de notre analyse.....	153
2.2.9 Notre substance pensante et l'autre.....	155
2.3 Méthodologie et méthode.....	157

CHAPITRE III

L'HYPOTHÈSE DU CONSENTEMENT : DISPOSITIF PARADOXAL DE LA DOMINATION?.....170

3.1 Introduction : l'hypothèse du consentement et ses enjeux contemporains.....	172
3.1.1 L'hypothèse, ses questions et perspectives.....	177

3.1.2 Mise en contexte : actualités canadiennes, retour sur l'hypothèse et sur les questions de recherche.....	179
3.1.3 L'hypothèse du consentement à la sexualité : définitions terminologiques et distinctions épistémologiques; enjeux théoriques.....	185
3.2 L'hypothèse du consentement, fausse alternative à la liberté sexuelle?.....	201
3.2.1 Du consentement à la domination.....	202
3.2.2 De la domination.....	240
3.2.3 Domination et pouvoir : une fausse alternative.....	267
3.2.4 Sujet du pouvoir et sujet de pouvoir.....	273
 CHAPITRE IV L'HYPOTHÈSE LIBERTAIRE : DE LA DOMINATION À LA SUBJECTIVATION.....	 289
4.1 L'hypothèse générale.....	291
4.1.1. Introduction.....	291
4.1.2 Une question moderne derrière une hypothèse contemporaine.....	295
4.1.3 La libre raison, raison pratique et maximalisation de la liberté sexuelle...	299
4.2 La subjectivation : entre pratique de dés-assujettissement et constitution de la liberté.....	303
4.2.1 Contexte libéral, libéralisme sexuel et rationalité politique.....	303
4.2.2 Forces et faiblesses de l'éclairage biopolitique du libéralisme sexuel.....	311
4.3 L'autre du sujet sexuel : subjectivité, intersubjectivité et altérité sexuelles.....	319
4.3.1 Structures objectives et subjectivation érotique.....	319
4.3.2 Subjectivité et subjectivation : entre la philosophie de Foucault et la sociologie de Bourdieu.....	322
4.4 L'ipséité sexuelle : pratique de soi, désir de l'autre et intersubjectivité sexuelle.....	350
 CONCLUSION.....	 375
ANNEXE A.....	388
BIBLIOGRAPHIE.....	411

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le sujet individu contemporain et le contexte producteur de notre problématique

Présente, signifiante et significative pour le sujet individu contemporain, la liberté sexuelle fait l'objet de théorisations multiples, notamment de comportements sexuels, mais aussi de représentations théorisées dans et par une littérature franco-qubécoise contemporaine, qui est particulièrement abondante à ce sujet. À quel sujet? Au sujet d'un concept, d'une réalité, d'un phénomène, d'un philosophème social et d'un objet sociologique riche et complexe. Du fait d'un hiatus entre les représentations individuelles de chacun.e et les représentations sociales harnachées à la construction sociale de la sexualité, compte-tenu d'un rapport à la sexualité qui évolue et parfois change pour plusieurs générations, nous ne nous risquons pas à identifier certaines tranches d'âge du sujet individu contemporain. Nous souhaitons plutôt partir d'un sujet « actif et puissant » selon les représentations sociales dominantes. Du fait que la liberté sexuelle est comprise différemment d'un individu à l'autre, et du brouillage de la maîtrise de soi qui est sujette à une tension continue entre désir individuel et désirabilité sociale, nous parlerons du sujet individu contemporain (sans égard particulier à une appartenance à un sexe ou à un genre donné, à telle trajectoire d'un sujet spécifique). Nous parlerons donc du sujet individu représenté dans une littérature circonscrite.

Il faut ajouter que la complexité sociale et ontologique de la liberté sexuelle ainsi que la rétivité et la transitivité de ce phénomène, outre les nombreux amalgames et paralogismes dont il fait l'objet, révèlent une diversité de composantes à garder en tête, à intégrer dans notre analyse sociologique et à prendre « au sérieux » (Bourdieu,

1980, p. 121¹). Aussi « la sociologie de la sexualité doit donc se faire aussi sociologie des représentations de la sexualité » écrit un sociologue français de la sexualité, en fin d'introduction de la troisième édition d'une de ses recherches (Bozon, 2013, p. 6). Au cœur des représentations de la sexualité, la liberté sexuelle a et prend toute sa place. Son rôle est majeur dans l'adoption des comportements sexuels, comme l'ont particulièrement souligné plusieurs sexologues français lors d'assises de sexologie tenues à Reims en avril 2016. Outre ce nouvel accent sociologique mis sur les représentations de la sexualité (et avec elle de la liberté sexuelle) et plus seulement sur ces comportements, il faut dire en effet que la liberté sexuelle a été l'objet principal de ces assises. L'accent mis sur ce concept et les représentations qui lui sont associées entraînerait alors l'évolution d'une forme dominante de la sexologie contemporaine, la sexologie clinique, vers une nouvelle sexologie critique qui, sinon plus minoritaire, se montrerait à tout le moins plus sensible aux représentations de la sexualité que du diagnostic et de la médicalisation des comportements sexuels. Alors que les critiques sociologiques et sexologiques ont jusqu'ici majoritairement mis l'accent sur la fabrique sociale de la sexualité et la police des conduites sexuelles (Lévy et Dupras, 2008; Allard-Dansereau, Cyr, Hébert et Tourigny, 2012; Fernet, 2005; Bajos, 2006; Bozon et Bajos, 2008; Bozon et Giami, 1999), d'autres auteurs avaient néanmoins pressenti toute l'importance et la pertinence de travailler sur les représentations de la permissivité et de la révolution sexuelles (Bergevin, 2003; Goguel d'Allondans, 2005; Bozon 2013), tout en en montrant les limites (notamment eu égard au caractère révolutionnaire de cette révolution).

Ainsi ce n'est plus seulement la police des conduites, mais les représentations policées par certains discours dominants (ou en voie de le devenir) qui semblent alors poser problème à l'expression de la liberté sexuelle dans sa diversité érotique. Dans

¹ Dans ses *Questions de sociologie*, mettant en garde contre la fétichisation des concepts, Bourdieu écrit : « il faut prendre les concepts au sérieux, les contrôler et surtout les faire travailler sous contrôle, sous surveillance, dans la recherche » (Bourdieu, 1980, p. 121; propos tiré d'un exposé fait à l'Université de Genève en décembre 1978).

les représentations de la sexualité qui se « lit partout, mais ne se dit nulle part, et où des morales diffuses tentent de faire barrage au changement » (Goguel d'Allondans, 2005), on assiste présentement à la réémergence, à la diffusion sociale ainsi qu'à la revalorisation pédagogique de la notion de consentement. La résurgence de cette notion semble motivée par le réemploi féministe de partisan.e.s du « libre choix » à la suite d'agressions sexuelles non-dénoncées de femmes québécoises, canadiennes et autochtones. Par ailleurs, sa revalorisation pédagogique peut être observée dans l'éducation sexuelle des jeunes, dont ceux vivant avec une déficience intellectuelle²). Cette présence sociale de la question de la liberté sexuelle par la résurgence de l'idée de consentement s'inscrit dans un contexte de campagne canadienne contre les agressions et les violences sexuelles : « sansouicestnon.ca » qui rappelle que « sans oui, c'est non » et que « sans consentement, c'est une agression ». Cette campagne a pris particulièrement sens lors de la décision du nouveau gouvernement canadien qui a répondu favorablement à la demande d'une commission d'enquête nationale sur la disparition et la violation de plus de mille femmes autochtones au Canada.

Nous observons également un retour³ du consentement au Québec, notamment depuis la vague d'agressions⁴ et de violences sexuelles restées non-dénoncées jusqu'à

² Nous nous référons notamment à la journée pédagogique « Quand je ne veux pas, je dis non. Parlons de violence et d'abus sexuels » (journée organisée par l'Association québécoise pour l'intégration sociale, au Collège Rosemont, à Montréal, le 28/11/2015). La question de l'assistanat sexuel des personnes handicapées de façon large est une question sociale qui est et reste particulièrement d'actualité.

³ Avec le consentement sexuel (qui peut être compris comme une forme de pratique réfléchie de la liberté sexuelle vis-à-vis d'autrui et non pas la seule), nous ne sommes pas en présence d'un concept métaphysique ou d'une notion fétichisée (Bourdieu). Nous serons amenés à constater la place et le rôle pour l'individu de ce dispositif certes technique et légal, mais aussi social et subjectivable. Non seulement il joue un rôle dans la compréhension actuelle de la liberté sexuelle, mais il fait un retour en force dans l'actualité sexuelle internationale. Par-delà les limites et les contraintes imposées par la fabrique du consentement (processus de naturalisation, de légitimation et quotidianisation de l'ordre établi que nous expliciterons), son interprétation comme une forme réfléchie, critique et libre (des termes qu'il ne faut pas amalgamer) de la sexualité, comme une forme supérieure et souhaitable de liberté sexuelle pour l'individu contemporain, doit faire d'autant plus l'objet d'une hypothèse de recherche que cette forme de liberté sexuelle est prise avec beaucoup de sérieux par l'individu (qui se pense moins objet et plus sujet parce qu'il consent) et pas seulement comme un concept.

l'automne 2014. Alors que nous présentions les résultats de recherches menées sur les violences et les responsabilités envers les femmes (Smedslund et Risse, 2014⁵), des femmes de notoriété publique dénonçaient tour à tour les violences et agressions sexuelles dont elles avaient été victimes. Ce qui encouragea certaines à dénoncer les agissements sexuels de Guy Cloutier, de Marcel Aubut et de Jian Ghomeshi, et dans une moindre mesure et dans une toute autre perspective (pédophile envers plusieurs jeunes garçons) par Claude Jutras, à en faire autant. Des femmes restaient néanmoins dans l'ombre, non seulement certaines femmes de l'Armée canadienne violentées par leurs frères d'armes⁶, mais aussi des femmes victimes d'inconduites sexuelles de la part de casques bleus français en Centre-Afrique et de policiers québécois en Haïti,

⁴ Des statistiques récentes tirées du rapport annuel du Service de police de la Ville de Montréal indiquent une augmentation drastique (17%) des agressions sexuelles rapportées à Montréal entre 2014 et 2015 (la seconde hausse des crimes la plus importante après celle de 48% des tentatives de meurtre). Depuis les cinq dernières années, c'est le plus haut taux d'agressions sexuelles à Montréal selon plusieurs enquêtes journalistiques; des agressions dont le dévoilement a été favorisé par un contexte mondial de dénonciations par des personnalités publiques, notamment des femmes médiatisées (dans la foulée du mouvement #MeToo, qui a fait tomber des barrières habituelles, mais qui ne permet pas de connaître les agressions sexuelles de femmes non-connues) :

<https://www.lapresse.ca/actualites/justice-et-affaires-criminelles/affaires-criminelles/2018/05/01-5177512-hausse-marquee-des-denonciations-dagressions-sexuelles-au-spvm.php>

<https://www.ledevoir.com/societe/533047/criminalite-hausse-des-agressions-sexuelles-rapportees-a-la-police-en-2017>

<https://www.journaldemontreal.com/2018/05/08/agressions-sexuelles-le-nombre-de-plaintes-en-hausse-a-montreal-1>

<http://www.journaldemontreal.com/2016/04/26/2015-une-annee-chaude>

La majorité des agressions sexuelles demeurant difficilement apparentes, on peut se référer à des résultats de recherches récentes qui illustrent la difficulté de rendre visible l'ensemble des agressions à caractère sexuel et qui parlent de « métaphore de l'iceberg » (une majorité d'agressions non-visibles/connues) chez les jeunes :

<https://www.cripcas.ca/images/Colloque2018/Symposiums/S1.1---Delphine-Collin-Vzina.pdf>

<https://constellation.uqac.ca/4062/>

<http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/2000/00-807/95-802.pdf>

⁵ La seule note de la conclusion de ce collectif international de recherche (Smedslund et Risse, 2014, n. 1 p. 335) réfère au travail d'un photographe des droits de la personne, François Pesant, qui a documenté les droits des femmes soldates dans l'Armée canadienne en mission internationale. On comprendra son indignation devant la re-victimisation de ces soldates qui se retrouvent parfois à nouveau violées par la personne responsable du dossier de leur plainte.

⁶ Il faut préciser ici que ces révélations avaient poussé le nouveau chef d'état-major de la Défense, Jonathan Vance, à lancer en juillet 2015 l'opération Honneur pour mettre fin à une culture « hostile » aux femmes et « propice » au harcèlement et aux agressions sexuelles des femmes au sein de l'armée canadienne, selon la juge à la retraite Marie Deschamps. On peut voir le documentaire « Femmes au combat » (réalisé par Seana Pasic et Danny Braün) pour plus de détails sur ces « inconduites sexuelles » au sein de l'armée canadienne.

ainsi que des femmes autochtones de Val-d'Or victimes de violences par des policiers de la Sûreté du Québec. Quand une personne en situation d'autorité, quelle qu'elle soit, pense dominer à ce point l'autre qu'elle suppose pouvoir se passer de lui demander son consentement, ce dernier s'avère d'autant plus présent par son absence. Le consentement pose aussi et surtout problème quand il ne se donne pas ou pire encore quand il n'a pas besoin d'être toujours donné (relevant souvent de l'implicite dans les relations sexuelles et amoureuses ordinaires/régulières). Quand il ne s'exerce pas, quand un individu en situation de pouvoir l'ignore, et cherche sciemment à s'en passer et à abuser de sa position d'autorité, force est de constater qu'une fois la situation d'abus condamnée par la justice, c'est le non-consentement qui prévaut, qui fait autorité et justice (on parle de « défense de consentement, de vice du consentement ou de défense d'erreur sur le consentement sexuel »). Ainsi une victime potentielle ne se souciant plus du consentement parce qu'il serait dépassé ou ne serait plus « nécessaire » est toujours une victime de trop (peu importe la forme de violence dont il s'agit, mais peut-être plus encore quand il y a abus sexuel, agression sexuelle ou violence sexuelle⁷).

Suite à la conférence de presse à Paris le 18 mars 2016 de cette jeune tchadienne alors âgée de 16 ans, victime d'un viol collectif dans son pays le 8 février 2016, Zahara Mahamat Yosko, alias Zouhouura, il nous a semblé important de comprendre que dans un contexte de rapports de sexe qui ignorerait, secondariserait ou banaliserait le

⁷ Comme le rappelle à juste titre Gaëlle Breton-Le Goff au regard des violences sexuelles au Congo, dans le collectif de recherche que nous avons co-dirigé sur les violences envers les femmes (Risse, 2014): « Connoté par la représentation des rapports sociaux de genre, le crime de viol, en droit international comme en droit interne, a longtemps été considéré comme une atteinte à l'honneur des familles ou à la dignité des femmes (selon l'article 4 de la Convention concernant les lois et coutumes de guerre sur terre, Convention de La Haye IV, 1907; ainsi que l'article 27 de la quatrième Convention de Genève sur la protection des droits civils dans les conflits internationaux). (Breton-Le Goff, 2014, p. 227). Concluant la section portant sur la responsabilité sociale et politiques de la société congolaise, elle écrit: « Par conséquent, dans un contexte de rapports de sexe qui ignore le consentement des femmes et envisage de manière utilitaire le corps des femmes, la compréhension de ce que constitue la violence sexuelle est socialement et individuellement difficile à appréhender (...) La difficulté est d'autant plus grande que le droit congolais contribue à cette infériorisation du rôle des femmes » (Breton-Le Goff, 2014, p. 228).

consentement des femmes (ce qui ouvre la voie à l'usage utilitaire du corps des femmes, voire guerrier comme arme de guerre), on ne peut appréhender ni comprendre individuellement ou collectivement les violences sexuelles générées par des représentations problématiques de la liberté sexuelle (Risse, 2014). Conscient de l'évidence de ce lien établi (entre négation du consentement et problématiques sexuelles), nous avons consulté un ensemble d'études et d'enquêtes sur les violences faites aux femmes et les violences de genre (recherches dont la très grande majorité inclue, plutôt qu'elle n'écarte, le consentement comme composante d'une « réponse globale » apportée à ces violences; réponse « adaptée » et « appliquée ») : nous nous basons notamment sur ONU-Femmes (2013), sur le Committee on the elimination of discrimination against Women (2013) et sur un rapport important des Nations Unies (2006). Dans cette perspective, nous ne saurions chercher à écarter le consentement sous prétexte qu'il ne serait pas/plus toujours nécessaire dans certaines relations (amoureuses/sexuelles) ou qu'il s'avère insuffisant (parce qu'il est toujours soumis à des contraintes structurelles, parce que l'ensemble des relations humaines/sociales sont soumises à des relations et à des rapports de pouvoir). Comme l'a aussi montré Gaëlle Breton-Le Goff (2014), selon ce que nous avons rappelé, le consentement n'est pas accessoire à la compréhension et à la gestion des violences faites aux femmes. Nécessaire, mais insuffisant, le consentement fera l'objet de la première hypothèse au programme du second chapitre, suivi de l'étude de l'hypothèse libertaire⁸ de la sexualité dans le dernier chapitre.

⁸ Avant d'explicitier l'hypothèse libertaire de la sexualité, notons provisoirement qu'elle est notre réponse à l'hypothèse répressive de la sexualité (hypothèse visant à montrer que la sexualité fait également l'objet d'une production discursive plutôt que d'une seule répression). Conséquemment, la sexualité ne fait plus l'objet que d'une seule productive discursive aujourd'hui, mais témoigne d'une fonction identitaire monstrative (la sexualité comme identité partagée, de plus en plus en ligne (extimité et subjectivité numérique, Risse, 2016) et de moins en moins privée : elle n'implique plus seulement les comportements sexuels, mais aussi et surtout les représentations de la liberté sexuelle (perspective récemment intégrée à la sociologie de la sexualité, Bozon, 2013). Ces représentations sont en jeu dans ce que le sujet individu cherche à projeter dans les sociétés d'image, comblées par le marché des nouvelles technologies et le dispositif des médias sociaux). Elles font désormais partie intégrante de l'ensemble des composantes à interroger dans les recherches sur la sexualité, mais celles

Avant d'expliciter précisément la méthode adoptée, les hypothèses posées en réponse aux questions spécifique et générale de notre thèse, afin de comprendre la pluralité des enjeux, il nous faut aussi rendre compte des questions théoriques, de l'histoire et de l'épistémologie de la problématique étudiée.

Questions théoriques d'ensemble, histoire et épistémologie d'un concept

Inventée (Jaspard 2005) et rhétorique (Marzano, 2006) pour les unes, droit à la vie, liberté fondamentale (Bioy, 2014) et démocratie sexuelle (Fassin, 2011) pour les autres, la liberté sexuelle représente tant une liberté politique qu'une liberté privée pour nombre d'entre nous. Pourtant tant qu'elle ne constitue pas une problématique, elle s'avère très rarement discutée à un niveau individuel, interindividuel, social, politique. Tant qu'elle correspond et répond à certaines représentations sociales dominantes légitimes, elle s'avère néanmoins affichée, partagée, corroborée. Mais est-elle pour autant toujours consentie et suffit-il de consentir pour être libre sexuellement? L'individu est-il toujours bien conscient des limites, contraintes et obstacles à son consentement sexuel, quel éclairage politique et social peut-il lui être utile et comment se fait-il qu'il s'illusionne encore tant à croire s'autodéterminer? Déjà Spinoza se demandait pourquoi les Hommes se battent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut, de leur liberté (*Traité théologico-politique*).

qui traduisent l'idée de liberté sexuelle (du point de vue de la fidélité et de l'exclusivité sexuelles, selon les représentations populaires, mais aussi de l'authenticité et de l'ispésité, nous y reviendrons en détail) sont particulièrement fécondes pour problématiser la sexualité. Aussi comme le note un sociologue français de la sexualité, « (...) l'accès banalisé à des images et à des scènes sexuelles fait entrer la sexualité dans une nouvelle ère de visibilité. La sociologie de la sexualité doit donc se faire aussi sociologie des représentations de la sexualité » (Bozon, 2013, p. 6). L'accès banalisé à ses images et scène sexuelles occupe l'environnement et le développement des représentations de la liberté sexuelle. Le modèle pornographique pourrait sembler à l'individu plus facile à suivre que l'érotisme, incertain et inattendu. Ce qui contribue alors à faire passer le soi avant l'autre dans la rencontre sexuelle. C'est par l'hypothèse libertaire de la sexualité (selon laquelle la sexualité n'est pas que liberté, comme elle n'était pas que répression pour Foucault) et l'analyse de concepts liminaires (subjectivité et subjectivation, individualité et individualisme, authenticité, anti-sujet) que nous contribuerons à répondre à la double question générale de savoir ce que représente l'autre dans la rencontre sexuelle et ce qu'il/elle amène à transformer des représentations de la liberté sexuelle.

S'agissant notamment ici de liberté sexuelle, dans ses représentations contemporaines dans la littérature française et québécoise, comment le sujet individu se la représente-t-il, que et combien vaut-elle pour lui et partant jusqu'où est-il prêt à aller pour la trouver ou la garder? Son héritage historique et ses origines anarchistes sont-ils si forts et si représentatifs qu'ils aveugleraient l'individu au point que les contraintes de son adhésion et les tactiques d'une domination douce, sous couvert de liberté, lui échapperaient? Quels enjeux sociologiques et interdisciplinaires y a-t-il à traiter de liberté sexuelle aujourd'hui?

Puisqu'il est défini par ses usages, un concept encapsule des problématiques théoriques et pratiques inhérentes à son contexte. Le contexte historique, politique et social de la liberté sexuelle, notion associée et parfois assimilée⁹ à la théorie anarchiste de l'amour libre selon les sources francophones et anglophones dans leur ensemble (analysées globalement dans la sous-section à venir), traduit certains glissements sémantiques inhérents à la complexité, à la rétivité et à la transitivité de cette notion. Souvent compris socialement comme un « droit » au plaisir et à des relations multiples, alors que ce mouvement social qui rejette le mariage (un « esclavage social » pour les femmes) revendiquait plutôt historiquement parlant,

⁹ Nous pointons ici la filiation idéologique entre la conception théorique de l'amour libre et celle des principes encadrant la liberté sexuelle « minimaliste », de « non-nuisance à autrui » : un principe éthique très cher au philosophe Ruwen Ogien, 2007, repris dans l'article sur la « liberté » dans *Dictionnaire des sexualités*, 2014 (nous y reviendrons ici dans l'exposition de la théorie de l'amour libre et dans le troisième chapitre consacré au rapport à l'autre, relativement au consentement dont il nie la logique au nom de la liberté « positive » que serait la liberté sexuelle). C'est notamment le cas en ce qui a trait aux effets discursifs néolibéraux du droit sur les représentations de la sexualité et de la liberté sexuelle : une liberté qui serait devenue plus un droit à la sexualité qu'une liberté de dire « non », fut-ce provisoirement, à la sexualité. Cela, comme si la liberté sexuelle devait toujours être active, comme si elle ne pouvait être qu'active ou ne pas être et le sujet individu ne pas exister à part entière, comme nous le verrons. Dès lors, on comprendra toute l'importance d'avoir au préalable décrypté ce que nous avons appelé le phénomène de l'« existentialisme sexuel » (exister par sa sexualité, « sex-ister »). Les représentations de la liberté sexuelle sont donc influencées, mais pas pour autant déterminées par la mutation de la sexualité en droit politique (humain) (plutôt qu'en droit de refuser (ne pas consentir)), par la domination libertaire de l'éthique « minimaliste » de « non-nuisance à autrui » sur d'autres éthiques sexuelles contemporaines. D'aucuns ont pu y voir un dispositif de contrôle des représentations de la liberté sexuelle, voire son appropriation par le discours libéral du droit (Clouscard, 2005; Meerbeeck, 2003; Robert, 2005; Guillebaud, 1998).

l'absence de régulation par la loi (ainsi que des relations amoureuses engagées librement), la théorie de l'amour libre est le produit de l'anarchisme civique prônant la non-ingérence de l'État ou de l'église dans les relations humaines, donc dans les relations amoureuses et sexuelles.

Cette conception radicale – et minoritaire – de la liberté sexuelle amène à prendre et à se représenter ce phénomène social complexe de façon polarisée (liberté positive ou négative, selon Ogien, 2007, 2014) et déjà biaisée (si l'on pense à la capitalisation anarchiste de la liberté sexuelle). Autant une critique plus large – sociale, humaniste – des représentations contemporaines de la liberté sexuelle pourrait porter à une critique éthique¹⁰ des plaisirs sexuels présumés libres parce que sortis de l'espace conjugal, autant la position militante de l'amour libre (visant et pouvant mener à opposer plaisir(s) et conjugalité) nous apparaît en effet une posture radicale possiblement nocive à l'expression de la diversité des plaisirs et des désirs sexuels. Ainsi sous prétexte de « plus de liberté », elle tomberait dans l'excès et en deviendrait liberticide.

Nous venons de voir qu'une des conceptions radicales de la liberté sexuelle peut amener à une forme anarchiste. Autant elle pourrait être également réductionniste (réduisant parfois le plaisir à l'extra-conjugalité ou à une impossibilité dans la conjugalité), autant il nous semble que la promotion de l'expression de la diversité des plaisirs devrait – d'un point de vue logique – inclure le plaisir conjugal sans le discriminer d'emblée sous prétexte qu'il n'a pas toujours bien servi le sujet individu, particulièrement les femmes (si l'on songe ici à plusieurs théories sociales et des sciences humaines sur la sexualité et sur le plaisir féminins: Deustch, 1925; De Beauvoir, 1949; Irigaray, 1974, 1977, 1984; Hite, 1976, 1980, 1988, 1999, 2002;

¹⁰ Nous ne mènerons pas cette critique dans notre thèse, mais ailleurs (Risse, 2016). Autant la critique sociale visant la dé-conjugalisation des plaisirs a permis de ré-envisager les autres plaisirs que les plaisirs conjugaux, autant chercher à sortir la conjugalité des plaisirs sexuels et ainsi délégitimer ce type de liberté sexuelle (un choix pour le sujet individu) nous paraît tout aussi problématique.

Dolto, 1982, 1987, 1998; Mathieu, 1985, 1991; André, 2004). Sous prétexte que le plaisir a trop souvent été cantonné à la conjugalité, d'aucuns pensent alors qu'il devrait être « interdit d'interdire » (Jean Yanne) et de délégitimer à tout jamais la quête individuelle – et collective – du plaisir conjugal. Ainsi l'écueil d'une liberté sexuelle de la sorte, qui deviendrait liberticide (à chercher à éviter toute contrainte comme si le pouvoir n'était pas partout et pas seulement dans l'espace conjugal), est une possibilité qui mérite qu'on s'y attache de façon sérieuse, à partir de représentations sociales et de catégorisations existantes ou synthétiques tirées de la littérature sur la liberté sexuelle : amour libre, liberté négative, consentement sexuel (éclairé, mutuel, libre), domination libertaire (douce, par la liberté), désir de jouissance, désir de l'autre, jouissance de l'autre, sexualité pornographiée, nostalgie de l'érotisme, ordre sexuel, ordre social, domination libertaire, véri-sexualité (vérité de la sexualité), liberto-scepticisme (scepticisme sur l'existence de la liberté), etc. Autant de conceptions de la liberté sexuelle (et de théories qui les sous-tendent) qui seront éclairées au cours du développement de notre thèse, structurée en trois chapitres, dont nous annoncerons le plan détaillé en fin d'introduction.

Étymologie et épistémologie du concept

Dérivé du latin « sexus » (qui signifie « partage d'une espèce en mâles et femelles »), le terme de sexualité désigne aujourd'hui un ensemble de comportements en vue du plaisir¹¹ d'un point de vue sociologique et, selon le *petit Robert de la langue*

¹¹ Cela n'a pas toujours été le cas, notamment pour beaucoup de femmes dans le monde, auxquelles le plaisir sexuel, indépendant de la reproduction, semble avoir été longtemps confisqué par les hommes. Il l'est encore et nous ne saurions pouvoir ici faire la part des choses entre ce qui a été et ce qui est présentement selon les époques et les contextes. Cela dit, le contexte de notre recherche doctorale et celui de la comparaison France-Québec au regard de la littérature étudiée, nous amèneront à revenir sur la conciliation du plaisir sexuel et celui de l'engendrement consenti. L'étude de la sexualité selon sa seule finalité polarisant son arraisonnement entre le plaisir sexuel désintéressé et la reproduction humaine imposée, nous reviendrons en effet sur le plaisir conceptionnel et celui de l'engendrement, par-delà la perspective critique de l'émancipation de la sexualité humaine du contrôle biologique de la reproduction.

française (2016), elle signifie un « ensemble de caractères propres à chaque sexe » (au sens biologique) et un « ensemble de comportements relatifs à l'instinct sexuel et à sa satisfaction (liés ou non à la génitalité) »¹². D'un point de vue sociologique, il faut rappeler d'emblée que « La sociologie, partant du constat de la diversité des comportements sexuels, étudie la relation entre les normes et les pratiques de la sexualité et de la culture, et d'abord cette organisation originelle qu'est la parenté, avec ses interdits et ses règles d'alliance » (Akoun, 1999, p. 477). Cela dit, l'être humain peut se libérer de l'instinct, dépasser les besoins naturels de la procréation et faire preuve d'une sexualité socialement malléable, que les institutions culturelles peuvent alors stabiliser par le « remodelage culturel des pulsions sexuelles », selon certains points de vue de l'anthropologie philosophique et de la sociologie¹³.

Mener des recherches sur le concept de liberté sexuelle avant la révolution freudienne de la sexualité n'aurait pas de sens, puisque cela reviendrait à chercher à décrire un tout autre phénomène que celui qui a été décrit par les théories de l'amour libre;

¹² Extraits de la définition de la sexualité tirés du *petit Robert de la langue française* (2015, p. 2365).

¹³ Dans le développement de cette section consacrée à l'épistémologie de la liberté sexuelle et de la sexualité après Freud, nous référerons à plusieurs extraits de propos théoriques peu connus, mais très pertinents pour notre thèse. Ils seront traduits de l'article portant sur la sexualité (*Sexualität*) écrit par Wilhelm Traugott Krug; un article paru dans le *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften. Nebst ihrer Literatur und Geschichte* (« Lexique général des sciences philosophiques. Accessoirement de sa littérature et de son histoire », 1969, p. 726-742). Les numéros indiqués entre crochets renvoient aux notes de cet article : « Aux résultats de l'anthropologie empirique s'ajoute le concept sexuel de l'anthropologie philosophique. Selon A. Gehlen [36], l'Homme est un être libéré de l'instinct et dont la puissance des pulsions sexuelles va bien au-delà des besoins naturels de la procréation. Cet "excédent de stimulation" a eu pour conséquence que les besoins individuels de plaisir se sont, au cours de l'histoire de l'humanité, de plus en plus détachés de l'objectif de reproduction de l'espèce. De la plasticité croissante des pulsions sexuelles résulte une prédisposition à la dégénérescence de la vie pulsionnelle, ce qui explique pourquoi la sexualité nécessite dans chaque société un contrôle instauré par des normes et des institutions [37]. Même après avoir formulé la sociologie sexuelle inspirée de l'anthropologie de Gehlen, H. Schelsky distingue l'être humain en tant qu'être sexuel des animaux principalement en raison d'une grande diminution de son instinct : sa sexualité est en grande partie socialement malléable [38]. En raison d'un excédent sexuel et du caractère dissociable de la sensation de plaisir à l'égard de sa fonction reproductrice, le plaisir pourrait être la nouvelle cible des comportements sexuels. Toutefois, cela mènerait en même temps à une mise en péril de l'être humain imputable à une pan-sexualité et à la promiscuité. Pour éviter ce danger déstabilisant pour toute société, un "remodelage culturel des pulsions sexuelles" est nécessaire. La sexualité nécessite "la formation et l'encadrement, par la normalisation sociale et la stabilisation, d'intérêts durables au sein de la superstructure culturelle des institutions" [39]. »

théories reprises dans les revendications de libération sexuelle des années 70. En effet, il faut rappeler d'emblée que « sexuel » et « sexualité » n'ont plus le même sens avant et après Freud, comme nous avons pu le montrer ailleurs (Risse, 2011; Risse, 2014¹⁴). D'une part, sur Freud, nous avons montré que, contrairement aux idées reçues sur son œuvre, il a été formé selon la toute première sexologie (très vivace en Allemagne à l'époque) et que « ses connaissances accrues lui ont permis d'éviter deux réductionnismes : d'une part le "réductionnisme biologique" (réduire la sexualité humaine aux fonctions biologiques, réduire les positions subjectives, féminine et masculine, à des émanations du sexe biologique); d'autre part Freud aurait évité le "réductionnisme social" (réduire le masculin et le féminin à leurs expressions sociales données dans des rôles sociaux donnés) » (Risse, 2011, p. 217). Nous avons aussi rappelé que la lecture des textes freudiens (plus que ceux de son entourage, notamment Adler¹⁵, dont les représentations de la sexualité sont plus proches de celles qui prévalent aujourd'hui) est très difficile et reste extrêmement subversive, non seulement parce qu'elle oblige de se défaire de la référence aux comportements pour définir quelqu'un (l'individu), mais aussi parce que cette lecture est subversive sans être une théorie politique. Cela dit, « autant on peut parler d'un *effet Freud* (inscrit dans une révolution socioculturelle plus large) et du *siècle Freud* dans l'appréhension du monde et de nous-mêmes, autant ce que représente la

¹⁴ À l'invitation de la revue *Cultures et sociétés*, nous avons coordonné un dossier portant sur la question du genre, au moment de l'interruption du projet-pilote des « ABCD de l'égalité » (expérimenté dans environ 600 classes maternelles et élémentaires), programme d'enseignant français visant à lutter contre le sexisme et les stéréotypes de genre. Interruption, abandon et remplacement de cet outil (pour l'égalité des filles et des garçons à l'école) par un site web comprenant de « nombreuses ressources en ligne afin d'accompagner les enseignants, les parents d'élèves et les acteurs de la communauté éducative » selon la nouvelle ministre de l'Éducation, de l'enseignement supérieur et de la Recherche, qui avait proposé ledit programme alors qu'elle était ministre des Droits des femmes. Ce dossier s'ouvre sur la « vraie morale sexuelle » de Paul Robin, qui a notamment écrit sur le « libre amour » et la « libre maternité » (1906), nous allons y revenir.

¹⁵ Nous avons rappelé ailleurs que « Freud reproche justement à Adler de confondre un problème social effectif – problème qui a ses réalités et ses propres raisons – avec la constitution du sujet (psychique) humain, et ainsi de tout confondre. Pour le dire plus trivialement, pour Freud, affirmer que les femmes sont opprimées et qu'elles développent un sentiment d'infériorité, c'est vrai, mais que cela suffise pour expliquer qu'il y a des femmes (et des hommes) névrosé(e)s ou homosexuel(le)s, comme le pense Adler, c'est faux » (Risse, 2011, p. 218).

psychanalyse – un outil herméneutique, une éthique individuelle et un dispositif culturel – semble avoir plus révolutionné les représentations de la sexualité que les rapports sociaux de sexe » (Risse, 2011, p 216). Cette révolution des représentations de la sexualité fût critiquée, mais elle contribua socialement à ouvrir et à porter la sexualité des femmes à plus qu'à la procréation et à l'enfantement, à faire reconnaître socialement que la sexualité des femmes débordait largement leur rôle dans l'engendrement dans laquelle certains voulaient la confiner (Risse, 2012).

Outre ces recherches sur Freud publiées à l'invitation de Julia Kristeva¹⁶, initiatrice d'un colloque international « Simone de Beauvoir et la psychanalyse », nous avons analysé les travaux de Paul Robin¹⁷, dont la subversion n'était pas apolitique. D'un de ses lecteurs, nous avons gardé en tête que la sexualité peut constituer un « art que quelques-uns devinent, mais que presque tous doivent apprendre » (Hardy, 1918, p. 157). Selon Robin, la finalité de la sexualité n'est plus seulement la procréation, mais aussi la jouissance entre les sexes, elle-même créatrice de valeur morale. Ainsi le choix d'avoir un rapport de fécondation potentielle ne doit pas être laissé au seul libre arbitre selon Robin, mais correspondre à un choix raisonné effectué par des individus informés (ce qui le rapproche de la morale du consentement) : théorie qui amena le pédagogue à affirmer, le premier en France, que « la liberté de l'amour présuppose la liberté de la maternité » (Robin, 1906, p. 5). Son projet pédagogique reposant sur l'émancipation des femmes, il nécessitait alors de remplir trois conditions : à savoir

¹⁶ Suite à notre collaboration à l'ouvrage collectif *(Re)découvrir l'œuvre de Simone de Beauvoir* (2008), nous avons été invité à participer à ce grand dossier sur « Simone de Beauvoir et la psychanalyse » pour la *Revue internationale de recherches et de synthèses en sciences sociales. L'homme et la société* (2011), dont nous renvoyons à la troisième note de la présentation pour plus d'informations: <http://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2011-1-page-11.htm>

¹⁷ Les travaux du pédagogue français Paul Robin sur la « vraie morale sexuelle », le « libre amour et la libre maternité » sont publiés dans la même période que les travaux de Freud sur la sexualité. Aussi il faut noter que « l'emploi de sexualité au sens de "sexué" - relevant de l'appartenance sexuelle en français - et "sexus" (sexe biologique) en latin – terme utilisé par ex. par Cicéron en lien avec le vocable de "genre" - précède au XVIIIe siècle l'usage qui sera fait au début du XIXe siècle du mot "sexualité" dans un sens scientifique » selon notre proposition d'une traduction (avec double révision de germanophones avertis) de l'article long consacré à la sexualité, paru dans le renommé *Lexique général des sciences philosophiques, de la littérature et de l'histoire* (1969).

de « "bonnes naissances" de parents s'étant choisis en parfaite liberté et n'ayant enfant qu'avec une volonté bien réfléchie »; une « "bonne éducation", c'est-à-dire exclusivement fondée sur des réalités scientifiques dégagées des résidus métaphysiques »; une « "bonne organisation de la société humaine" basée sur la réelle liberté de chacun ». C'est ce que les psychologues-sexologues français Gonzague de Larocque-Latour et Émilie Moreau rappellent, en soutenant notamment que c'est son concept de sexualité « hédoniste » (qu'ils définissent comme étant la « production sexuelle autre que la reproduction biologique ») qui sera adopté en France après la seconde guerre mondiale (2014, p. 58-59). Ainsi cette représentation de la sexualité coupée de ses potentialités procréatives constitue un aspect central des représentations sociales et sociologiques de la sexualité aujourd'hui, comme nous l'avons rappelé (Akoun, 1999)¹⁸.

Si l'on considère la sexualité comme un aspect de la vie privée ou comme une question de morale publique, les interprétations ne peuvent que diverger du tout au tout. Elle est aussi perçue selon la compatibilité des pratiques et des représentations avec les valeurs d'égalité et de liberté promues par les États et selon l'acceptabilité de ces conditions au nom de la protection de la personne et de ses droits. Il s'agit de trois niveaux de représentation de la sexualité qui ne peuvent être négligés ici, même si cette thèse privilégiera l'analyse critique de représentations de la liberté sexuelle chez l'individu contemporain (en général¹⁹) dans la littérature franco-québécoise

¹⁸ Nous avons en effet rappelé ce point ici, à partir de ce qui a été établi dans l'Introduction-présentation de ce dossier auquel Larocque-Latour et Moreau ont contribué (Risse, 2014). Les développements récents de la sociologie de la sexualité française (Bozon, 2013) renvoient eux aussi au caractère révolutionnaire, de rupture vis-à-vis de la sexualité reproductive, de la sexualité hédoniste (pour le plaisir et non plus pour la reproduction exclusivement).

¹⁹ Comme nous serons amené à le voir plus en détail, c'est le sujet individu qui est notre sujet d'étude (d'autant plus que la liberté du sujet est réexaminée à la lumière de la subjectivité), dont le sens impliquerait d'identifier plus précisément de quel sujet nous voulons traiter. Il pourrait tout aussi bien s'agir du sujet « femme(s) », du sujet de la majorité hétérosexuelle, des minorités sexuelles, des femmes de la majorité, des femmes racisées, violentées; des différences et inégalités entre hommes et femmes (le masculin n'étant pas ici le référent), notamment des inégalités économiques et sociales de santé, au travail, dans le couple et dans la société. Il est certain que nous ne pouvons pas traiter de

circonscrite des années 70 à maintenant (de 1969²⁰ à 2019). Aussi pour éviter de charger les textes anciens sur la sexualité de sens qu'ils n'ont pas (en référence au sens courant contemporain adopté pour qualifier la sexualité et la liberté sexuelle après Robin²¹, comme nous l'avons vu), nous ne limiterons pas l'interprétation du concept de liberté sexuelle à celui d'amour libre, qui est plus une revendication du refus du cadre marital pour entretenir d'autres relations sexuelles (ou poly-amoureuses). La liberté sexuelle va bien au-delà de la théorie de l'amour libre

l'ensemble de ces situations et de ces dimensions, ni examiner ces enjeux dans une perspective qui serait globale. Nous n'en étudierons pas une plutôt qu'une autre, puisque cela impliquerait d'en sélectionner une qui soit plus représentative que les autres pour le sujet étudié; ce qui est problématique en soi, en ce que cela représenterait un problème de sélection quant à notre posture socio-sexuée; problème que nous avons décidé d'écarter, pour nous concentrer sur une recherche plus fondamentale que contextuelle, qui soit à la fois théorique et pratique, au sens où elle intégrera des points éthiques et des questionnements politiques et moraux, sans s'y limiter. Nous traiterons donc du sujet individu contemporain en général, de ses représentations individuelles et sociales de la liberté sexuelle en particulier. S'il s'avère que nous référerions à une figure particulière parmi celles que nous avons évoquées, il va sans dire que nous l'indiquerons au moment opportun.

²⁰ 1969 est une année phare au Québec/Canada tant pour les femmes que pour les homosexuel.le.s, si l'on pense notamment à la manifestation de près de 200 femmes le 28 novembre 1969, sorties enchaînées du Monument-National, défiant le nouveau règlement d'anti-manifestation adopté par l'administration montréalaise Drapeau-Saulnier. Manifestation de leur volonté d'affirmation et de soulèvement, de leur colère et de leur révolte contre l'hypocrisie sociale par rapport aux femmes ménagères et travailleuses, qui généra le mouvement féministe « Québécoises deboutte ». On peut également penser aux difficultés rencontrées par le premier ministre Trudeau père (Pierre Elliott) pour faire adopter le projet de loi C-150 « bill omnibus » légalisant l'avortement et décriminalisant l'homosexualité par le retrait de dispositions du Code criminel qui en faisaient un crime. À ces sujets, on peut consulter ces reportages journalistiques avisés :

<https://ici.radio-canada.ca/premiere/emissions/aujourd-hui-l-histoire/segments/entrevue/115225/quebecoises-deboutte-feminisme-front-liberation-femmes-flf-flq-veronique-oleary>

<https://ici.radio-canada.ca/premiere/premiereplus/politique/p/41119/loi-omnibus-de-1967nbsp-nbspletat-na-rien-a-f>

²¹ Partisan présumé le plus actif de l'amour libre, Ernest-Lucien Juin, dit Ernest Armand, inventa la notion de « camaraderie amoureuse » (1934) pour défendre le « sexualisme révolutionnaire » (1926, théorie qui vise à éviter toute forme de ressentiment de l'expérience amoureuse aux « individus anarchistes de sexe différent » exclusivement, 1928). Dès son article « De la liberté sexuelle » (1907), il défendit l'amour libre et ce qui deviendra plus tard le « polyamour » (qu'il nomme « pluralité amoureuse » ou « amour plural »). Défenseur du naturisme, il prône la formation d'« associations volontaires » à des fins purement sexuelles très ouvertes mais interdisant la violence au nom du principe de non-nuisance à autrui (que l'on retrouve dans certaines théories contemporaines de la liberté sexuelle comme chez Ruwen Ogien). Répondant à une jeune militante osant lui demander conseil dans sa relation extraconjugale vécue avec le journaliste anarchiste antifasciste Severino Di Giovanni, il publie: « Toute femme unie à un anarchiste (ou vice versa), sait très bien qu'elle ne doit pas exercer sur lui, ni attendre de lui, une quelconque domination » (1928).

(entendue comme union libre et comme refus des normes sociales à travers un refus de la morale bourgeoise, de la religion et du système patriarcal) et de sa politisation libertaire²², ainsi que de certaines revendications féministes de libération et d'émancipation sexuelles. C'est donc aussi par ce qu'elle n'est pas, ce qu'elle n'est pas seulement mais ce qu'elle est en partie, que la liberté sexuelle doit être définie, comme nous pourrons le voir notamment au regard du premier chapitre.

Bien que l'individualisme anarchiste ait pu proposer avec la théorie de l'amour libre des réponses à la problématique individualiste, dans le but d'aider l'individu à se réaliser et à s'affranchir de toute autorité et de l'esprit de propriété privée quelle qu'elle soit, nous n'y recourons pas davantage dans notre thèse. L'identité sexuelle tout autant que la vie sexuelle elle-même devraient être repensées autrement que dans les seuls « cadres idéologiques du passé » comme l'a très justement rappelé Georges Leroux²³. Relativement à l'approche naturaliste qu'il évoque, il faut dire qu'elle est une approche datant de la fin du XIXe issue en grande partie du Darwinisme, qui replace la sexualité dans le cadre de la nature (ce qui amènera Malinowski à s'intéresser à la sexualité des peuples polynésiens). Autant déplacer la dichotomie nature/culture (la sexualité comme fait de nature ou évolution de la culture) pour penser un nouvel équilibre entre privé-intime et public-politique, s'avère souhaitable pour l'individu contemporain (forcé à se redéfinir dans la pluralité des éthiques sexuelles du monde contemporain), autant cela ne peut sérieusement se faire sans une

²² Il s'agit davantage de façons de remettre en cause les bases de la société que d'autre chose. Bien que des mouvements libertaires (https://fr.wikipedia.org/wiki/Libert%C3%A9_sexuelle_et_anarchisme) ont contribué à refuser le mariage, parfois en promouvant l'union libre, ces théories anarchistes sont très loin de la conscience d'une sexualité libérée ou de la liberté sexuelle.

²³ Au sujet de la liberté sexuelle, Georges Leroux a écrit : « Le dernier siècle, celui de Freud et de Kinsey, pour ne rien dire des efforts de Darwin qui les avait devancés, laissait attendre une théorie unifiée, au sein de laquelle l'identité sexuelle tout autant que la vie sexuelle elle-même seraient pensées autrement que dans les cadres idéologiques du passé. Il suffit pourtant de relire Herbert Marcuse pour constater que nous n'avons pas beaucoup progressé. » (Leroux, 2005).

implication minimale/suffisante de points de vue psychanalytique et philosophique²⁴. Autant libérer la sexualité de représentations sociales faisant de la reproduction une seule contrainte (sauf lorsqu'elle est forcée) permettrait d'actualiser la reproduction des connaissances produites dans les sciences humaines et sociales sur la sexualité, autant penser la recherche du plaisir sexuel en dehors des limites d'un modèle normatif unique ne peut se faire dans l'économie de la philosophie et la psychanalyse de la sexualité, d'autant plus que par-delà un certain classicisme répété de ces disciplines, elles ont particulièrement problématisé les limites et les représentations internalisées de la liberté sexuelle chez le sujet individu contemporain.

Cela dit, quand bien même on ne peut parler de liberté sexuelle qu'en partant de la sexualité humaine et de ses théories²⁵, la liberté sexuelle et l'amour libre constituent deux notions qui se chevauchent (d'autant plus que l'une implique dans une certaine mesure l'autre, la première – bien plus large, riche et complexe – implique la seconde). Toutefois ce sont aussi des notions très différentes et avec des enjeux spécifiques. Du fait d'un soi-disant agenda politique anarchiste²⁶ derrière la notion et

²⁴ En ce sens, nous avons consacré un chapitre entier au « point de vue philosophique et éthique oublié » de la critique beauvoirienne « du point de vue psychanalytique » du *Deuxième sexe* (Risse, 2011) qui articule la critique philosophique à la lecture psychanalytique de la sexualité et notamment de la sexualité féminine. C'est aussi en ce sens que George Leroux poursuit la critique du livre de Valérie Daoust (2005) qui néglige la critique psychanalytique d'une liberté en apparence transgressive (et délaisse aussi la philosophie) dans sa proposition de relecture critique des sciences humaines sur « l'individu libre et ses espaces contemporains » :

<http://www.ledevoir.com/culture/livres/96078/philosophie-la-liberte-sexuelle-et-apres>

²⁵ Au sujet de la philosophie de l'histoire de la sexualité et des théories psychanalytiques de la sexualité, nous ne pouvons référer ici à l'ensemble des dictionnaires (de philosophie, psychologie) que nous avons consultés, mais nous renvoyons à l'entrée générale « Sexualité » (sous les onglets « psychanalyse » et « histoire de la » de l'*Encyclopedia Universalis*, consultée en ligne).

²⁶ Cette critique politisant malgré elle la notion et la théorie de l'amour libre constitue sans doute une autre tentative de décrédibiliser les revendications féministes de Mary Wollstonecraft et de Gloria Steinem. Il faut ici renvoyer en complément aux principes de la sociologie (*Principles of Sociology*) d'Herbert Spencer, qui avait distingué l'union devant la loi de l'union affective (*union by law, union by affection*) et montré que la plupart des lois sexuelles discriminaient les femmes, au sujet duquel on peut trouver plus d'éléments dans le *Dictionnaire de l'individualisme libertaire*, (Perraudau, 2011) sur l'amour libre (*Free love*). Relativement à la fabrique et à la politisation de ces théories, pour soi-disant mieux les dépasser en les dépolitisant, nous devons écarter de notre analyse la récupération de la question de l'amour libre par Michel Onfray, qui s'auto-définit comme « post-anarchiste » dans sa

la théorie de l'amour libre et du fait de préjugés sur ce que ne serait pas la liberté sexuelle, nous serons amenés à voir si le concept de liberté sexuelle permet de résoudre certaines difficultés dues à ce concept interprétatif. On peut penser à d'autres dérives herméneutiques entourant cette notion comme la fabrique sociale du consentement, la recherche de vérité dans la sexualité (véri-sexualité), les enjeux individuels/collectifs de l'équation-assimilation « sexualité consentie-vraie-libre » dans les représentations de soi et de l'autre. Nous serons aussi amenés à observer et à considérer d'autres glissements sémantiques limitant la représentation de l'autre dans la rencontre sexuelle et ce qu'il peut amener à transformer des représentations de la liberté sexuelle. Or, depuis sa naissance (naissance d'autant plus difficile à déterminer/dater historiquement que l'idée de liberté sexuelle a pris naissance dans d'autres catégories que celle de « liberté » : libération, émancipation, révolution, etc.), le concept de liberté sexuelle charrie un problème irrésolu, qui s'est amplifié et diversifié avec le temps. En effet, il semble que nous ayons hérité de sa forme modifiée sans le résoudre. Il est entièrement différent de celui de la libération sexuelle entendue parfois à la fois comme une libération individuelle et collective du corps et de la sexualité (qu'on pense ici notamment à celle des femmes et des homosexuel.le.s), comme on le croit encore souvent et comme le voudrait une opinion répandue et relayée.

Une relecture sociocritique, une double analyse à partir de deux hypothèses de recherche

Pour contribuer à déconstruire ce préjugé et à analyser la fabrique sociale et tout l'héritage historico-politique du consentement sexuel, au regard de théories françaises

théorie du corps amoureux (2000) et dans ses considérations sur l'invention du plaisir (2002). Cela suite aux controverses sur son essai sur Freud affabulateur et à cause d'un usage désavoué de sources connues (reconnaissables pour un.e beauvoirien.ne) dans la littérature secondaire. Il manifeste ici qu'il l'a pourtant lue de fond en comble : <https://www.youtube.com/watch?v=c00YhDtMqjQ>

sur la liberté sexuelle (Iacub, 2002; Borrillo, 2005; Ogien, 2007, 2014; Fassin, 2011), nous partirons de faux-semblants idéologiques aux origines de paralogismes producteurs de représentations sociales erronées ou fort discutables de la liberté sexuelle chez l'individu contemporain. À partir d'une relecture sociocritique permettant de dépasser les arguments souvent mobilisés dans la lecture politique de ce phénomène (d'une part l'absence de contraintes coercitives, d'autre part de sécurité corporelle et civile), il s'agira alors de dépasser la lecture libérale attendue de la liberté sexuelle comme liberté « d'offenser » (Ogien, 2007) : liberté qui est à la fois une liberté de consentement et une liberté de se représenter et de voir chez les autres ce qu'on est par ailleurs libre de faire. Décentrer l'analyse de la liberté sexuelle de cette théorie politique dominante dans la littérature (et de l'emprise des représentations que peut véhiculer ce discours) nous permettra de sortir quelques instants la liberté sexuelle de lectures politiques et militantes qui contribuent à la transformer en un autre phénomène social que ce qu'elle est : nous verrons qu'elle s'est beaucoup transformée en droit de faire plutôt qu'en droit de consentir. C'est en dégageant la liberté sexuelle de ce qu'elle n'est pas que nous contribuerons à éclairer ce qu'elle est, ce qu'elle désigne dans la littérature et ce qu'elle peut représenter pour le sujet individu contemporain. Puisque ces lectures politico-idéologiques influencent ses représentations et transforment ses pratiques, elles peuvent également générer d'autres comportements, qui ne sont pas nécessairement des comportements additionnels, aggravés et aggravants, mais qui peuvent se retrouver altérés, influencés, déviés, normés, normalisés, scénarisés, mis en scène, etc. Avant de modifier les comportements sexuels comme tels, ces lectures et influences idéologiques pèsent d'abord sur les représentations que s'en font les individus contemporains, les individus contemporains dans leur diversité sociale; même si, loin s'en faut, nous y reviendrons, les représentations de la liberté sexuelle sont loin d'être aussi nombreuses et diverses que les individus le sont.

Cette thèse traitant d'une façon générale de la liberté et de la subjectivité sexuelles du sujet individu contemporain dans la littérature franco-qubécoise, il importe en effet de porter une analyse sociologique critique de la manière dont le sujet sexuel pense et agit sa liberté dans le monde actuel selon cette littérature et selon sa capacité à consentir d'une part, et la manière dont il appréhende sa subjectivité eu égard à sa capacité à se définir selon le sexe d'autre part. Cette double analyse des rapports, rapprochements et paralogismes entre les concepts de liberté et consentement sexuels, d'une part, et entre subjectivité et identité sexuelles, d'autre part, nous conduira à examiner plus particulièrement dans quelle mesure consentir ne suffit pas être libre dans sa sexualité et, à l'ère de tous les possibles dans les sociétés d'image, de transformations et de remodelages de soi, pourquoi le sujet sexuel appréhende aujourd'hui sa subjectivité (définie provisoirement ici comme étant la capacité de l'individu à se définir comme sujet dans sa sexualité) selon sa capacité à se définir selon le sexe (véri-sexualité). Ce qui nous amènera à voir dans quelle mesure le sujet individu pourrait se définir *stricto sensu* comme sujet sexuel, pourquoi il prend parfois sa sexualité pour son identité et pourquoi il en serait arrivé dans certains cas à se définir par sa sexualité.

Sociologiquement parlant, une telle subsomption de l'identité chez certains individus par le vécu de leur sexualité renvoie à la place et au rôle de représentations sociales dominantes de la sexualité dans le monde contemporain. Cela renvoie notamment aux enjeux sociaux et sociologiques de travailler aussi et surtout sur les représentations de la sexualité en sociologie de la sexualité (Bozon, 2013) et du point de la sociologie du sujet (Uhl, 2008) et de l'intersubjectivité. Cela renvoie aussi à l'importance d'actualiser l'analyse critique de certaines transformations théoriques et pratiques de la sexualité pour la réarticuler au lien social : en examinant notamment dans quelle mesure la minimisation de l'altérité dans la sexualité peut générer de l'« intimité panoptique » (Uhl, 2002); c'est-à-dire de l'extimité incontrôlée, désorientée, mais qui n'est pas pour autant dévoyée (Risse, 2013, 2015). Quant à ce qui concerne l'intimité

extériorisée par certaines filles sur internet (intimité 2.0), des auteures (comme De Luca Barrisse, 2012, p. 11-13), notent que, contrairement aux idées reçues, ce nouveau mode d'information et d'échange que sont et représentent les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) ne viendrait pas modifier « globalement » les représentations et les comportements sexuels des jeunes.

Il serait donc trop rapide et malaisé de conclure que l'extimité chez un certain nombre de sujets semble avoir remplacé chez tou.te.s l'altérité : altérité dont le sujet individu s'émeut toujours en général qu'elle génère autant d'altérité intersubjective dans la sexualité; altérité qui demeure alors très souvent recherchée et voulue comme création intersubjective, parfois dans la perspective humaniste de « plus d'autre » (Risse, 2015, 2016) plutôt que de « plus de jouir », tel que l'ont montré certains (Dufour, 2007) et selon l'interprétation que nous défendons. Dans cette perspective sociologique critique de la sexualité et de l'altérité intersubjectives comme enjeu de liberté pour le sujet individu, plutôt que de nous demander dans des termes existentialistes si le moi sexuel a supplanté le moi authentique (ou encore de chercher à savoir d'un point de vue moral ce que le sujet individu contemporain perdrait ou gagnerait dans l'investissement de la sexualité comme identité métonymique), nous montrerons – à l'appui de certains travaux²⁷ et à partir de l'hypothèse libertaire de la sexualité (questionnant à son tour l'évidence de la sexualité comme liberté et comme libération et émancipation) – que la sociologie des représentations culturelles et sociales de la sexualité permet non seulement de comprendre la part des constructions du plaisir et du désir dans l'expression de la liberté sexuelle, mais qu'elle permet d'affiner et de pluraliser la réflexion critique portée sur plusieurs couples conceptuels, toujours perçus et encore trop souvent représentés dans la littérature consultée comme

²⁷ Nous référons ici à des travaux récents portant sur la sexualité, notamment sur la sexualité féminine, qui ont permis de penser plus et autrement qu'en les opposant les termes de sujet et d'objet dans la sexualité, tout en examinant s'il faut parler de libération sexuelle, ce que la rationalisation du plaisir peut faire à la sexualité et quels enjeux il y a à repenser l'articulation des concepts d'intimité, de sexualité et de subjectivité à l'époque contemporaine (Bozon, 2013; Risse & als, 2014a et 2014b; Feertchak, 2015).

étant nécessairement opposés : objet et sujet sexuels, intimité et extimité, érotisme et pornographie, sexualité masturbatoire et sexualité relationnelle, etc. Non seulement il nous importe de dépasser ces oppositions conceptuelles, construites, mais il nous faudra montrer en quoi et pourquoi il n'y a pas de liberté sexuelle que par la libération sexuelle ou par l'amour libre du sujet individu, ni d'intimité ou d'extimité que sexuelles (mais que l'extimité permettrait aussi²⁸ de partager l'insupportable pression à la libération sexuelle effective de sociétés d'images).

À partir de cette analyse sociologique critique de la littérature représentant la manière dont le sujet sexuel pense et agit sa liberté dans le monde actuel, selon sa capacité à consentir d'une part, et la manière dont il appréhende sa subjectivité selon sa capacité à se définir selon le sexe, d'autre part, nous formulerons deux hypothèses de recherche. D'abord, nous poserons l'hypothèse du consentement comme alternative à la domination, sous l'angle d'une question spécifique dans la littérature circonscrite (consent-il qui veut et comment « agir » son consentement?) et sous l'angle plus large de la question générale de notre thèse (que représente l'autre dans la rencontre sexuelle et que peut-il amener à transformer des représentations de la liberté sexuelle?). Ainsi nous serons en mesure d'étudier l'hypothèse libertaire de la sexualité en questionnant l'évidence de la sexualité comme liberté et comme libération et émancipation. Suite à l'hypothèse répressive de la sexualité de Foucault, cette hypothèse nuancera l'évidence libertaire de la sexualité (la sexualité est certes plus libre, et moins réprimée, mais elle est aussi devenue liberticide à certains

²⁸ Souvent interprétée et discutée par des adultes (qui ne tiennent pas ou peu compte des paroles adolescentes, et qui ne font pas souvent la différence entre intimité, extimité et sexualité; Risse, 2016), l'extimité doit être comprise par-delà ses manifestations et motivations sexuelles. Quand on sait tout le poids de l'image pouvant affecter les jeunes vivant avec un trouble alimentaire, notamment les jeunes filles anorexiques, on comprend dès lors toute l'importance de communautés d'échange en ligne et du soutien que peuvent amener les réseaux de pairs.

égards), en écartant alors de l'analyse²⁹ les conceptions anarchiste de l'amour libre et féministe radicale de la libération sexuelle.

Notre herméneutique du sujet de désir – de désir absolu de la liberté sexuelle et de désir d'une liberté sexuelle qui serait représentée comme illimitée, absolue et résolument active dans la littérature étudiée – reprendra certaines notions écartées par Foucault (domination, violence, etc.) ainsi que la notion problématique de consentement dont nous verrons qu'elle repose en partie sur une argumentation et une rhétorique libertaires (Marzano, 2006). La critique du « positivisme égalitariste » (Risse, 2013), cher à la modernité et au libéralisme de certaines théories féministes (fondant une théorie générale de la sexualité centrée davantage sur l'égalité plutôt que sur la liberté) permettra notamment de voir en quoi une autonomie affaiblie peut nuire à ce que le dominé puisse négocier librement (au regard des contraintes du consentement sur le libre choix du sujet individu). Cela permettra de voir en quoi et pourquoi une hétéronomie érotique (diversification de la sexualité par l'érotisme) peut représenter et constituer pour le sujet individu un contre-pouvoir potentiel³⁰, un outil critique de distanciation psychique et une capacité de résistance plus réelle à la domination libertaire du plaisir immédiat, au détriment d'une sexualité plus relationnelle et du désir de l'autre. C'est au regard du concept d'authenticité et de le concept d'ipésité (altérité radicale du sujet, dont certains usages philosophiques contemporains contribuent à la production de l'individualité contemporaine, Descombes, 2014) que nous pourrons alors voir dans quelle mesure le sujet individu

²⁹ Pour identifier et circonscrire rapidement cette hypothèse, il faut préciser qu'il s'agira d'une double analyse critique des rapports, des rapprochements et des paralogismes entre les concepts de liberté et consentement sexuels, d'une part, et entre subjectivité et identité sexuelles, d'autre part. Cela à partir de nos deux questions, spécifique et générale de thèse, à savoir « consent-il qui veut et comment « agir » son consentement? » et « que représente l'autre dans la rencontre sexuelle et que peut-il amener à transformer des représentations de la liberté sexuelle? ».

³⁰ L'hétéronomie érotique désigne ici la possibilité d'avoir ou d'obtenir, de chercher ou de (re)définir, voire de revendiquer plusieurs normes érotiques. Elle amène à penser la possibilité d'un contre-pouvoir subversif de l'érotique dominante pour le sujet individu. Cela étant dit, nous ne pouvons passer sous silence la critique philosophique morale des hétéronomies infantiles, aliénantes et d'autant plus redoutables qu'elles se cachent sous le manteau de la liberté (Valadier, 2002).

contemporain peut gagner à se représenter l'autre autrement (que comme un vecteur de jouissance) et comment, en retour, ce dernier peut contribuer à transformer les représentations de la liberté sexuelle du sujet individu (dont il s'agira de montrer – et de défendre – que l'individu est d'autant plus sujet qu'il favorise ce « plus d'autre », Risse, 2015, 2016).

La méthode adoptée, une méthodologie particulièrement adaptée à notre objet d'étude

Pour établir cette analyse, nous avons proposé – lors de la soutenance de notre projet de thèse – d'adopter une méthodologie adaptée susceptible de répondre aux hypothèses et questions de recherche soulevées à partir d'un cadre conceptuel multidisciplinaire, qui sera explicité dans le premier chapitre. Sommairement, indiquons que nous manifestons une ouverture conceptuelle, facilitée à son tour par un traitement interdisciplinaire de notre objet d'étude et par une posture théorique inclusive multidimensionnelle : à savoir une posture théorique permettant autant que possible une prise en compte des différents pans et problématiques contemporaines de la sexualité, ainsi que les enjeux pratiques communautaires, sociaux et sociologiques théorisés dans et par les recherches communautaires (Namaste, 2010, Risse, 2014) et sociologiques menées sur la sexualité.

Ce type de traitement multidisciplinaire de la sexualité, ainsi que ses enjeux pour une compréhension élargie de la liberté sexuelle (par-delà les idéologies et les utopies politiques de la libération et de la révolution sexuelles) rejoignent notamment la perspective sexologique critique de transdisciplinarité comme « condition d'une science de la sexualité » (Viola, 2009, p. 45-74). Étant entendu que « il ne peut y avoir de science sans prise en compte de cette nécessité de considérer tous les facteurs qui fondent l'humanité » (Viola, 2009, p. 48) et que la quête de cette science rejoint un problème propre à notre objet d'étude (les représentations de la liberté

sexuelle dans la littérature franco-québécoise contemporaine) qui « s'appréhende à l'entrecroisement de vécus, de comportements, d'organes, de sentiments, d'interprétations, mais aussi d'un certain reste » (Viola, *ibidem*). L'objet de cette « science » et des théories de la sexualité implique en effet la subjectivité et partant le sujet (Viola, note 68 p. 72) plutôt que l'objectivité et l'extrême finesse et clarté dans les concepts, leur rapport mutuel et correspondance avec les données sensorielles, dont traitait Einstein (1990, p. 99).

Au centre de bien des phénomènes devant prendre en compte la subjectivité comme noyau central et outil fondamental de la recherche, la sexualité comme objet d'étude, nécessite un nouveau paradigme théorique, qui soit plus compréhensif de l'exigence de reconnaissance de la diversité et de la confrontation à l'altérité. Il requiert également une pensée critique questionnant les connaissances établies et permettant notamment d'introduire à d'autres représentations du sujet individu. Ce contrepois au paradigme réducteur sexologique génitocentrique (Viola, 2009, p. 50-51) permet de favoriser la compréhension, l'analyse et l'inclusion du vécu subjectif de la sexualité, de la subjectivité du sujet sexuel : « le nouveau paradigme est appelé à dépasser le paradigme de la sexologie, dont le cadre théorique exclut d'emblée la rationalisation du subjectif et ainsi n'offre pas même l'ébauche d'une réponse quant à l'essence subjective d'un vécu traumatique » (Viola, 2009, p. 65). Que l'individu puisse être ici ramené à la responsabilité de sa pensée et de ses actions (selon le constructivisme) ne devrait pas empêcher l'ouverture de la question du sujet dans l'étude des phénomènes liés à la sexualité et, pour ce faire, à la mise en commun des approches et théories disciplinaires pour les comprendre.

Enfin, sur la « nécessité d'un nouveau paradigme » (Viola, 2009, p. 64) qui « doit se nourrir nécessairement des savoirs et de savoir-faire acquis selon les divers angles d'approche existants » et donc « mettre au travail une construction commune, les diverses disciplines engagées autour du même objet » (la sexualité comme vécu

subjectif), il faut se référer aux théories du constructivisme radical : « les critères permettant d'établir l'identité ou la différence sont créés et choisis par le sujet qui fait des expériences, qui juge, et (...) on ne peut en aucun cas les attribuer à un monde indépendant du sujet » (Glaser, 1998, p. 38). Il apparaîtrait alors impossible de penser la liberté sexuelle indépendamment du sujet, c'est-à-dire du sujet individu contemporain qui situe parfois effectivement son identité ou sa différence notamment selon son vécu, selon son désir de liberté sexuelle, etc. Cela à la condition que cette liberté contribue intimement et individuellement – conformément ou différemment – à situer le sujet individu vis-à-vis de la majorité sociale, dans le conformisme social ou dans la différence sexuelle et même parfois dans le conformisme de la diversité sociale (conformément à des représentations qui sont souvent erronées et des stéréotypes accolés à ce que serait telle ou telle différence sexuelle, qui conduisent souvent la confusion entre l'orientation et l'identité sexuelles). Nous en traiterons ailleurs.

Il faut comprendre en effet ce travail comme ayant pour objet les catégories de liberté et de subjectivité sexuelles et leur pertinence opératoire, à travers leur constitution historique et sociale (circonvolutions historiques/historicité du concept, influences sociales diverses des mouvements sociaux, des idéologies politiques et utopies) et leur occurrence dans des pratiques discursives, dans des discours sociaux et des discours à finalité pratique. À ce titre, cette méthodologie se situe loin de toute clinique ou de toute étude sexologique, dont les risques de re-médicalisation du problème nous semblent suffisants pour préférer ici un questionnement interdisciplinaire sur la sexualité, à une science de la sexualité ou du genre (Viola, 2009). Nous avons montré par ailleurs les enjeux de l'adoption d'une méthodologie de recherche qui soit plus philosophique quand l'objet d'étude a trait à la sexualité (Risse, 2008), c'est-à-dire d'une philosophie (*philosophia sexualis*) plutôt que d'une science de la sexualité (*scientia sexualis*). Cela rejoint aussi nos préoccupations quant

aux limites de notre objet d'étude, quant à l'importance de la contribution philosophique dans la trans-disciplinarisation de notre questionnement sociologique.

Le parti-pris méthodologique que nous adoptons est celui d'une tentative d'épochè morale dans cette perspective³¹. Loin de prétendre que les catégories de liberté et de subjectivité sexuelles ne sont pas un problème moral – la normativité morale y apparaît – il s'agira de suspendre, fut-ce au moins provisoirement, le débat moral, de manière à laisser un temps à l'analyse, pour tenter de nous déprendre de l'attitude de la modernité vis-à-vis du corps, du corps sexué et de la sexualité. D'une part, parce que nous nous inscrivons en faux contre l'idée répandue (intériorisée jusque dans notre rapport à l'autre) selon laquelle nous serions « maîtres et possesseurs » de la sexualité et, plus encore, de la liberté sexuelle. D'autre part, parce que la modernité, comprise ici comme une « attitude » plus qu'une « connaissance » (Foucault, 1994), ne constitue pas l'attitude la plus ouverte sur la diversité de la sexualité, en l'occurrence ici sur la diversité des représentations de la liberté sexuelle. Pour reprendre à notre compte l'expression connotée³² de Ruwen Ogien (2004), nous chercherons à éviter de reproduire une nouvelle « panique morale » sur la sexualité (la panique libertaire produit une théorie du consentement qui s'avère insuffisante) en ne limitant pas la question de la liberté et de la subjectivité sexuelles à des questions éthiques, bien qu'elles le soient/restent.

³¹ Si la liberté et la subjectivité sexuelles sont au centre de nombreux débats philosophiques et éthiques actuels (que nous ne pourrions ici aborder que de façon illustrative), la perspective envisagée dépasse largement le champ éthique. Il s'agit justement d'éviter l'écueil d'en faire d'emblée une analyse s'inscrivant dans tel ou tel débat moral ou politique, ce qui pourrait couper l'accès à une perspective analytique et critique claire. Ce qui détonnerait aussi avec la perspective d'interprétation herméneutique présentée. Nous souhaitons plutôt mener une analyse conceptuelle – sociocritique – de catégories impliquées par nos deux hypothèses et aux fondements de notre questionnement épistémologique; autrement dit il s'agit d'une clarification conceptuelle critique (essentiellement philosophique et sociologique).

³² Cette expression origine d'un courant anglo-saxon controversé:
https://en.wikipedia.org/wiki/Moral_panic

À l'instar de la méthodologie de Foucault, qui ne remettait pas en cause la répression de la sexualité (il avait choisi de s'intéresser à un aspect moins étudié, la production discursive sur la sexualité), il peut sembler que la « science de la sexualité » peut buter sur l'ambiguïté du genre³³ (Giami, 2008, Risse, 2014), ne constitue pas la meilleure attitude (de notre modernité) pour penser de façon sociocritique la liberté sexuelle. Nous avons vu que comme l'hypothèse répressive de la sexualité avait constitué un écueil interprétatif pour Foucault, l'hypothèse libertaire de la sexualité (de la sexualité représentée comme droit individuel, jouissance de l'autre et désir de jouissance plutôt que désir de l'autre) ne permet pas une distanciation des modèles théoriques dominants qui soit suffisamment critique. Pour pouvoir critiquer les représentations dominantes de la liberté sexuelle aujourd'hui, il fallait prendre pour hypothèse plutôt que pour évidence le discours libéral du droit et de certaines disciplines ou courants idéologiques qui s'alignent sur lui : loin de se limiter à ce qui serait un droit à la jouissance, la liberté sexuelle doit être d'abord envisagée méthodologiquement dans la production/fabrique de ces représentations, à commencer par celle du consentement. Ceci nous paraît d'autant plus pertinent que les représentations individualistes de la sexualité et de la liberté sexuelle ne sont paradoxalement pas pour autant des représentations désirées individuellement. Elles ne reflètent pas nécessairement les représentations de l'individu et « ses » représentations, mais elles projettent plutôt une instrumentalisation (réification) libérale du sujet de désir selon la littérature étudiée. Un sujet individu qui peut alors sembler d'autant plus sujet qu'il privilégie l'autre à soi dans la rencontre sexuelle. Un sujet qui ne peut que peiner à trouver sans « ses » représentations le « désir du sujet », mais qui n'est pas condamné à devenir un anti-sujet, violent et inauthentique (Wievorka, 2012, Descombes, 2014, Risse, 2016). Ainsi le désir d'être et de rester

³³ Il ne s'agira pas ici de reprendre cette épineuse question, mais plutôt de considérer l'incidence de l'attitude sur les tentatives modernes et contemporaines de « science de la sexualité », par exemple des points de vue de la psychiatrie et de la sexologie. Ainsi la manière dont on peut percevoir et redéfinir la modernité (comme Foucault le fit dans *Qu'est-ce que les Lumières?*) contribue aussi au deuil de la toute-puissance de la raison philosophante, pour lui privilégier une attitude plus raisonnée face à la complexité et aux ambiguïtés portées dans et par la sexualité.

sujet de sa sexualité, le désir du sujet individu de rester autant que possible libre d'exercer sa liberté sexuelle, implique un autre regard sur la place et le rôle de l'autre dans l'évolution des représentations de cette difficile liberté.

CHAPITRE I

UN SUJET SOCIOLOGIQUE : PROBLÉMATIQUE ET REVUE DE LITTÉRATURE

Ce chapitre traitera tour à tour de notre objet d'étude et de notre sujet de recherche, avant de présenter notre problématique et la revue de la littérature sur laquelle elle s'appuie.

1.1 Objet d'étude

1.1.1 Objet et domaines d'étude

1.1.1.1 Notre objet d'étude et sa littérature

Notre objet d'étude est – pour le dire sommairement – la liberté sexuelle de l'individu au regard de ses représentations et de celles de sa société. Ces questions sont appréhendées sous un angle socioculturel particulier, celui de la littérature franco-québécoise des années 70 à aujourd'hui (1969-2019). Cet objet peut être plus précisément encore désigné comme étant la liberté des représentations individuelles et sociales de la sexualité chez un individu contemporain, situé dans un contexte francophone et dans un univers européen en France et au Québec dans un contexte nord-américain. Nous procéderons en effet dans cette thèse à un examen attentif de la littérature majoritairement française sur la liberté sexuelle.

Pour appréhender cet objet d'étude, il importe d'identifier également les domaines associés à la sociologie de la sexualité (des sexualités), afin de camper le contexte d'étude et la littérature correspondante. À partir de quelques distinctions historiques, cette section – portant sur l'objet et les domaines d'étude – amène à distinguer des concepts, dont certains feront l'objet d'une prochaine section (cadres conceptuel et théorique), et des notions qui ne sont pas antagonistes, mais agonistes, sujettes à l'incitation réciproque.

Notre analyse sociologique critique des manifestations et des mutations des représentations de la liberté sexuelle contemporaines chez l'individu, nous amènera à appréhender notre objet d'étude à travers un examen circonscrit de la littérature francophone des années 70 à aujourd'hui (2019); littérature de deux sociétés qui sont tout particulièrement préoccupées par cette question, à savoir la France et le Québec/Canada. Certes, nous citerons à l'occasion des textes de Belgique, de Suisse, d'Angleterre ou des États-Unis, mais nous ciblerons davantage la littérature française particulièrement féconde et régulière en la matière. En effet son éclairage peut s'avérer fort significatif pour d'autres sociétés démocratiques, qui ont également investigué et formulé différemment leurs préoccupations relatives aux transformations sociales et politiques de certaines représentations contemporaines de la liberté sexuelle. Cela dit, ce seront moins ici les causes de ce développement supérieur de la littérature française sur la liberté sexuelle du sujet individu que les retombées potentielles pour d'autres sociétés démocratiques occidentales – aussi concernées par la constante mutation de ce phénomène – qui nous intéresseront ici.

1.1.1.2 Un objet scientifique international au croisement d'autres objets et domaines

Ces retombées potentielles ainsi que les avancées théoriques générées par notre analyse critique nous portent à croire que notre objet d'étude peut constituer un objet scientifique de caractère international, mais aussi et surtout interdisciplinaire. Sans la mobilisation d'un ensemble de champs disciplinaires des sciences humaines et sociales devant la complexité, l'ambiguïté et la diversité constitutives des représentations individuelles et collectives de la liberté sexuelle, il serait difficile de proposer une analyse critique qui soit informée et autant que possible à jour de notre objet d'étude. Cela témoigne également de la pluralité tant de ses dimensions individuelles que collectives : une part de la variabilité de ses formes contemporaines (notamment les variations régionales, nationales et internationales de la liberté

sexuelle) et de l'actualité de ses transformations (ses mutations, ses changements paradigmatiques, circonvolutions et manifestations historiques, etc.).

Ces précisions sont apportées pour signifier entre autres qu'à elle seule la sociologie des sexualités ne saurait suffire à circonscrire notre objet d'étude; un objet qui requiert le concours d'autres éclairages contextuels (à certains égards), tels que ceux de la psychologie et de la philosophie sociales, de la psychosociologie, de la sociologie politique et éthique, de la philosophie politique et des théories sociologiques classiques et contemporaines (dont nous avons ciblé certains objets d'études précis connexes au nôtre : domination, pouvoir, consentement, violence, etc.). Ces éclairages théoriques ne sont pas tous disciplinaires.

1.1.1.3 Une notion polysémique

Cette mise en commun des critiques théoriques de la liberté sexuelle permettant d'appréhender l'individu comme un être relationnel et d'étudier l'articulation des interactions entre l'individuel et le collectif, c'est-à-dire entre la diversité des conduites humaines et des phénomènes sociaux, recouvre nombre d'enjeux. Notre objet d'étude est un objet à l'intersection de critiques d'origines disciplinaires et interdisciplinaires diverses. Il est aussi un objet théorique relatif à la polysémie de l'idée de liberté, à la multiplicité des sens (général, moral, politique, métaphysique, psychologique) que peut revêtir l'idée de liberté, ainsi qu'à la différence et à la diversité des faces qu'elle peut présenter (négative et positive, extérieure et intérieure, objective et subjective). La liberté sexuelle ne peut donc pas être sérieusement questionnée et réfléchie si l'on fait fi de l'ensemble et de la diversité de ces conceptions antagonistes qui, sinon la déterminent, l'influencent à tout le moins très significativement.

Afin de circonscrire davantage notre objet d'étude, selon la périodicité de la littérature sélectionnée, certaines considérations historiques et épistémologiques probantes seront ici résumées puisqu'elles ne constituent pas le cœur de notre propos. Cela afin de dégager certaines notions à partir desquelles nous pourrions alors nous situer très précisément.

Polysémique et richement problématique, historicisée et hautement associée à ces conceptions variées, la notion de liberté sexuelle doit en effet beaucoup³⁴ à la théorisation et à la critique du libre arbitre (*libertum arbitrium*), à celle du saut conceptuel de l'autorité sur soi (*autexousion*) à l'indifférence du choix de la liberté (la *libertas* latine, qui a remplacé l'*eleutheria* grecque, qu'on peut traduire par l'idée d'un épanouissement réglé). Ce sont moins les singularités propres à chaque époque que les notions voisines contemporaines et actuelles – impliquées par ces considérations sociohistoriques sur les domaines et les modèles de liberté – qui seront particulièrement utiles à l'éclairage porté sur la liberté et la liberté sexuelle.

1.1.1.4 Notions associées à la liberté sexuelle et variations conceptionnelles

Si peu de mots sont aussi ambigus – et proportionnellement aussi riches – que le mot *liberté*, sa polysémie oblige que nous levions, fut-ce provisoirement, cette difficulté non négligeable pour en dégager des avenues heuristiques pour notre thèse. Il importe en effet d'apporter un éclairage minimal sur la notion de liberté, plus particulièrement sur l'adjectif *libre*, pour mieux comprendre ses implications dans/pour la constitution de la subjectivité. Cela pour mieux saisir les enjeux du choix théorique de la perspective des représentations (plutôt que des pratiques) de la liberté sexuelle du sujet individu, c'est-à-dire de l'individu comme sujet dans ses représentations

³⁴ Comme la modernité, la notion de liberté sexuelle est une notion rétive : son utilité analytique tient pour beaucoup à son indécision conceptuelle. Nous y reviendrons notamment dans la section théorique consacrée à la modernité (à la modernité sexuelle).

sexuelles, de l'individu-sujet de sa sexualité par le sens de ses représentations (et de ses pratiques) et partant par le sens qu'il³⁵ peut donner à ses représentations; ce qui présuppose déjà un certain degré de liberté. Le sens donné aux représentations de la liberté sexuelle est donc tant individuel que collectif. Lié à l'histoire individuelle et familiale de la personne, à la socialisation de sexe et de genre et parfois à la politisation de la personne, le sens donné à la liberté sexuelle et à ses représentations varie.

Si les représentations du sens donné à la liberté sexuelle varient selon ces facteurs qui ne les déterminent pas nécessairement, mais qui les influencent à tout le moins, il faut alors prendre en compte les variations « conceptionnelles »/conceptuelles du mot *liberté* et déjà de l'adjectif *libre*, dont la palette des nuances apportées ne seraient « pas indifférentes philosophiquement » (Cassin, 2004, p. 720-721). Le fait que, d'une part, la liberté soit conçue comme une donnée immédiate de la conscience et plus encore comme une certitude immédiate (Bauer, 2006, p. 472); et que, d'autre part, l'adjectif « libre » soit synonyme de « spontané, non contraint, non entravé », d'« indépendant, autonome, voire autarcique » et d'« indéterminé ou d'indifférent » (Cassin, 2004, p. 720) manifeste une pluralité de modèles et de représentations possibles de la liberté et conséquemment de la liberté sexuelle. Sans compter, de par le sens commun donné à la liberté, un certain héritage du concept allemand kantien de « Willkür »³⁶, qui rappelle au rapprochement cartésien entre volonté et liberté, qui ne sont « qu'une même chose, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre » selon les *Réponses aux troisièmes objections* de Descartes ainsi référencées (AT, t. 7, 191, l, p. 10-14) dans cette source.

³⁵ L'emploi du masculin générique ici et par après est bien évidemment non-discriminatoire. Il a pour seul et unique but d'alléger la lecture et de faciliter la compréhension du texte. Précisons que le masculin constitue un angle non exclusif, mais privilégié dans notre thèse de par notre positionnement sexué (ou encore notre posture socio-sexuée).

³⁶ Tant qu'à être dans les concepts germaniques, nous renvoyons aussi au concept de « Sexualität », auquel nous avons consacré une traduction du contenu de l'entrée « sexualité » dans le réputé *Lexique général des sciences philosophiques. Accessoirement de sa littérature et de son Histoire* (Krug, 1969).

Si toute liberté est déterminée en son fond comme liberté de/du vouloir et s'il y a donc une certaine synonymie entre libre et volontaire, faut-il s'étonner que la liberté sexuelle puisse être conçue comme une volonté, comme un pouvoir – voire un droit – de la personne, qui soit donc incompatible avec la contrainte ou, plus encore, avec la domination? La liberté sexuelle serait consentie en autant que ce droit apparaît respecté. En faisant – en laissant faire – de cette équation une vérité (droit rétabli – liberté consentie) – ce qui revient à ériger en vérité le discours du droit en vérité pour tous (alors que la liberté sexuelle représentée comme droit n'est qu'une représentation parmi d'autres³⁷) – rien d'étonnant à ce que cet objet d'étude implique de nous situer par rapport au discours libéral; un discours aussi présent dans les concepts et théories des domaines d'étude connexes à la sociologie des sexualités. Ces domaines associés à notre objet d'étude impliquent donc de circonscrire un sujet d'étude et un cadre théorique correspondants.

1.2 Sujet de recherche, question générale, questions spécifiques

L'objet de notre recherche et les domaines d'étude associés à la sociologie de la sexualité maintenant identifiés, nous pouvons alors poser notre sujet d'étude : les représentations sociales de la liberté sexuelle d'un sujet individu contemporain occidental³⁸ (à partir d'un examen d'une littérature bien balisée), leurs mutations chez

³⁷ De par une certaine subsumption du discours sur la liberté sexuelle par le discours du droit libéral sur la sexualité (menant à la mutation de cette représentation legaliste de la liberté sexuelle en synecdoque de ses représentations), il s'impose d'autant plus de souligner la construction sociale et politique de cette équation, qu'elle participe de la mutation des représentations individuelles de la liberté sexuelle en vérité sociale du sexe consenti (pour un nombre croissant d'individus). Loin d'un épiphénomène, l'appréhension de la liberté sexuelle consentie en vérité sociale, légitime socialement (« véri-sexualité ») fera l'objet d'une explication théorique plus détaillée dans la section Thèse et hypothèses. Nous y reviendrons au cours du développement de ce chapitre, ainsi qu'en conclusion de cette thèse.

³⁸ Notre travail porte sur ce sujet individu. Il peut éclairer certains comportements de cet individu masculin et féminin contemporain. Il constitue alors une proposition d'éclairage à partir de matériaux ciblés.

ce sujet individu et notamment celles de sa liberté érotique dans les représentations sociales et individuelles de sa sexualité. Bien que profondément distinctes, les libertés sexuelle et érotique semblent néanmoins souvent confondues, comme peuvent être encore parfois insuffisamment distinguées les sexualités « masturbatoire » et « relationnelle » (Comte-Sponville, 2012). Ces confusions participent des mutations et des transformations sociales des représentations de la liberté sexuelle du sujet individu. Notre sujet d'étude pose alors aussi la question de savoir qui est l'autre, ce qu'il³⁹ représente dans la rencontre/relation sexuelle, ce qu'il peut amener à transformer dans les représentations de la liberté sexuelle. Lorsque nous étudierons cette question, il s'agira de voir en quoi et pourquoi la raison libre et la pratique réfléchie de la liberté peuvent contribuer à cultiver le désir de l'autre plutôt que la jouissance de l'autre et à comprendre pourquoi plus d'autre c'est non seulement plus de jouissance, mais c'est aussi favoriser une autre attitude et d'autres représentations – et pratiques – que celles de l'individualisme sexuel. En nous situant par rapport aux concepts d'individualisme libertaire (Perraudau, 2011) et de régression érotique (Robert, 2005), il s'agira alors non seulement d'analyser les représentations individuelles et sociales de la liberté sexuelle chez le sujet individu dans la littérature antérieurement circonscrite; mais il s'agira de voir si ce sujet, qui peut sembler en mal d'expression de sa diversité érotique, s'illustre comme un sujet souffrant de plus en plus d'anxiété de performance sexuelle à mesure qu'il exerce sa liberté; un sujet pouvant paraître comme étant moins intéressé à tendre vers plus d'altérité sexuelle et vers d'autres modèles de création intersubjective de la sexualité.

Au regard d'une analyse critique de discours sociaux dominant les représentations et les pratiques d'expression de la liberté sexuelle, il s'agira dans le développement de cette thèse de problématiser la domination libertaire apparente du sujet individu, ainsi que de questionner la logique du dispositif paradoxal du consentement. Cela afin de

³⁹ Dans cette section et les suivantes, l'emploi du masculin n'aura pour but que d'alléger le texte et partant d'en faciliter la lecture.

voir de quelles capacités l'individu dispose pour ne pas se « laisser-faire par les pouvoirs », mais pour se « faire soi par soi », dans les mots de Foucault.

Pour mener à bien cette analyse, il faut en effet problématiser certains postulats libertaires et scientistes comme la limite de l'autre à la jouissance de l'autre, qui a été particulièrement justifiée par la psychanalyse, notamment par l'idée lacanienne selon laquelle il n'y aurait « pas de rapport sexuel ». Le postulat et phénomène de véri-sexualité (c'est-à-dire de recherche de vérité objective dans la moindre représentation ou manifestation du désir sexuel⁴⁰), qui peut amener à prendre pour étalon de mesure de la « normalité » sexuelle l'hyperactivité sexuelle (interprétant toute non-conformité comme un « trouble » du désir sexuel) pose un certain nombre de questions redoutables, notamment une : si l'on nie la possibilité et l'existence de tout rapport sexuel, donc la part et la participation de l'autre à la relation sexuelle (comme relation humaine), comment alors les représentations de la liberté sexuelle peuvent-elles se développer⁴¹, se diversifier et gagner en altérité sexuelle? Cette question d'ensemble, qui traduit plusieurs enjeux de notre problématique, en posent d'autres, que nous détaillerons dans le développement de notre thèse par des questions plus spécifiques.

En effet, nous chercherons ici à voir plus précisément si et dans quelle mesure la domination libertaire serait devenue une condition d'expression de la diversité érotique, voire une condition d'existence de la relation sexuelle (dans la perspective du développement d'une sexualité relationnelle chez le sujet individu contemporain).

⁴⁰ Vérité de la sexualité pour le sujet individu, pour le dire vite, la véri-sexualité est un concept au carrefour interdisciplinaire de la philosophie et de la sociologie. Nous y reviendrons plus précisément dans le chapitre consacré à la subjectivité et à la subjectivation (3.3.2). D'ici là, on trouvera des éléments complémentaires à cette définition provisoire dans les notes 46 et 72 de ce premier chapitre (eu égard notamment à la valorisation de l'existence individuelle par la sexualité et à son instrumentalisation comme dispositif du discours libéral).

⁴¹ Ce développement pourrait être mieux exprimé par le verbe « s'expanser », moins répandu, mais existant; dérivé à la fois du qualificatif « expansif » (<http://fr.wiktionary.org/wiki/expansif>) et du verbe « expanser » (<http://fr.wiktionary.org/wiki/expanser>).

Plus précisément encore, nous nous demanderons quelles peuvent être les intentions du sujet individu derrière la face de la liberté sexuelle qu'il donne/montre à voir et en quoi et pourquoi il peut la subjectiver.

Si l'usage de la raison libre, l'autoreprésentation de la liberté sexuelle en pratique réfléchie de la liberté et l'auto-modération visant le gouvernement de soi peuvent contribuer à aider le sujet individu à consentir sans céder, à se dépasser sans performer et à se déprendre de soi sans se nuire, des problèmes lancinants qui pourraient nuire à la bonne compréhension de notre problématique doivent être écartés.

1.3 Problématique étudiée et problèmes écartés

1.3.1 Notre contexte d'étude

Nous avons posé comme objet d'étude général les représentations et les mutations sociales de la liberté sexuelle de l'individu dans la littérature des années 70 à aujourd'hui (1969-2019) dans deux univers outre-Atlantique francophones : européen (la France) et nord-américain (le Québec et le Canada). Ces deux univers culturels sont complémentaires du point de vue de la littérature circonscrite qui sera ici recensée et traitée. Vite dit, on pourrait se sentir en droit d'avancer que, au travers de ces éléments, c'est un « sujet » (individu) qui est notre sujet d'étude (d'autant plus que la liberté du sujet est réexaminée à la lumière de la subjectivité), dont le sens impliquerait alors d'identifier plus précisément de quel sujet nous voulons traiter. Nous serons amenés à traiter de problématiques spécifiques à certaines figures du sujet individu contemporain (sexo-spécificités). Il pourrait alors s'agir du sujet « femme(s) », du sujet de la majorité hétérosexuelle, des minorités sexuelles, des

femmes de la majorité, des femmes racisées, déqualifiées, violentées, discriminées, etc. Il s'agit en effet de différences, de spécificités et d'inégalités entre hommes et femmes (le masculin n'étant, bien sûr, pas le référent⁴²), notamment des inégalités économiques et sociales de santé, au travail, dans le couple et dans la société. Notre contexte d'étude nous amènera donc à aborder des enjeux intersectionnels parfois. Il implique surtout de situer notre propre posture sociosexuée.

Il est certain que nous ne pouvons pas bien sûr traiter ici de l'ensemble de ces situations et de ces dimensions, ni examiner ces enjeux dans une perspective globale. Par conséquent, nous n'en étudierons pas plus une que l'autre, puisque cela impliquerait d'en sélectionner une qui soit plus représentative que les autres pour le sujet étudié; ce qui est problématique en soi. En outre cela représenterait un problème de sélection quant à notre posture socio-sexuée. Il s'agit donc d'un problème que nous avons décidé d'écarter, pour nous concentrer sur une recherche assumant cette posture sociosexuée, pour cibler des enjeux théoriques et pratiques plus globaux et intégrant des points éthiques et des questionnements politiques et moraux, sans s'y limiter.

Nous parlerons alors d'un sujet individu contemporain en général, particulièrement de ses représentations individuelles et sociales de la liberté sexuelle, de celles qui sont présentées comme étant problématiques (par la littérature circonscrite des années 70 à aujourd'hui) et de celles qui nous semblent pour l'instant insuffisamment mises de l'avant; bien qu'elles puissent également contribuer à soutenir le sujet individu dans le vécu problématique de ces représentations (peut-être d'autant plus que ce ne sont pas les siennes) et des pratiques qui s'en suivent. Sans cibler ici de façon spécifique

⁴² Le masculin générique n'est bien évidemment pas notre référent, ni son emploi éventuel (pour faciliter la lecture) ici discriminatoire, étant donné la nature de notre objet d'étude. Aussi nous serons amenés à parler des Hommes plutôt que des hommes, eu égard aux droits de l'Homme (et de ce que la revendication de droits de la femme/citoyenne a pu coûter à Olympe de Gouges au prix de sa vie); une perspective tant moderne que contemporaine, tant philosophique qu'onusienne.

telle ou telle catégorie populationnelle plus qu'une autre, il faut néanmoins reconnaître qu'une littérature s'est notamment développée sur la réification et l'instrumentalisation des corps sexués féminins; problèmes qui sont liés aux représentations hétérosexistes marchandes de ces corps, qui peuvent être sous influence et qui peuvent également être assumés dans leur diversité constitutive. La littérature consultée sur la réification et sur l'instrumentalisation de corps sexués féminins ne traite pas nécessairement de biais hétérosexistes qui sont parfois présents (pas toujours reconnus, ni conscients) dans les recherches portant sur ces corps marchandisés. Nous serons amenés à le voir à partir de notre analyse critique de la littérature circonscrite. Fort heureusement, de nouvelles recherches pointent par exemple les « énoncés performatifs ambiants » face à la « matrice hétérosexiste » ou les stratégies cinématographiques d'auto-réification des corps féminins (Lejour-Perras, 2016⁴³).

Au sujet des risques de re-victimisation de personnes vulnérabilisées, nous pouvons aussi nous appuyer sur notre expérience d'organisateur d'activités communautaires, de fondateur d'un nouveau service de massothérapie gratuite offert aux femmes ayant subi une agression à caractère sexuel (ACS) et de directeur d'organismes communautaires, ainsi que sur notre expérience de codirection d'un ouvrage collectif (Smedslund et Risse, 2014) pour ajouter ceci : afin de prévenir la re-victimisation de femmes victimes de violence sexuelle, il nous paraît essentiel de les déresponsabiliser de leur éventuelle, mais possible intériorisation d'une vision plutôt « mécaniste » de la sexualité; d'une représentation pornographiée de la sexualité et de la liberté sexuelle qui les réduit à des objets de consommation sexuelle. Cette représentation mécaniste et sexiste s'illustrerait comme une représentation montante chez certaines

⁴³ Il s'agit du mémoire de maîtrise de Laurence Lejour-Perras : https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/14021/Lejour-Perras_Laurence_2016_memoire.pdf?sequence=2&isAllowed=y

femmes ayant vécu de la violence, avons-nous pu constater en œuvrant dans des milieux communautaires auprès de ces femmes à Montréal, ainsi que par nos propres recherches en santé communautaire des femmes⁴⁴.

Nous ne voulons pas ici poser la question de la liberté sexuelle simplement en l'opposant à la contrainte, à la domination et à la violence. Certes elle ne peut se penser seulement dans ces binarismes sans faire au préalable certaines nuances et puisque les représentations individuelles et collectives de la liberté sexuelle se situent traditionnellement par rapport à elles (contrainte, domination et violence). Nous ne les écarterons pas ici sous prétexte de proposer un traitement qui ne serait pas « traditionnel ». S'agissant particulièrement de la contrainte, nous serons amenés à voir que, selon la nature du consentement, le problème des contraintes et des limites du consentement sexuel implique de repenser la question des représentations individuelles et collectives de la liberté sexuelle et de la problématiser selon un rapport plus étroit et plus équilibré entre liberté sexuelle et liberté humaine. En effet, il ne s'agira pas plus de traiter de la liberté sexuelle comme d'un ennemi intérieur de la liberté humaine (ce qu'elle n'est pas), ni *a contrario* de chercher à en faire la planche de salut du sujet individu, mais il s'agira d'adopter une attitude critique modérée : c'est-à-dire d'en traiter de façon équilibrée, sans démonisation, ni glorification; sans guerre, ni gloire; sans condamnation, ni absolu-tisa-tion.

⁴⁴ Dans ce même ouvrage (Smedslund et Risse, 2014), nous avons pu présenter de premiers résultats d'une recherche consacrée à la responsabilisation sociale et politique par le développement de recherches en santé communautaire des femmes ayant vécu de la violence (Risse, 2014). Nous poursuivons notre travail d'action communautaire pour aider les femmes aux prises avec les effets délétères de ces représentations internalisées de la sexualité. Nous avons formé une équipe pour assurer la qualité d'un service professionnel (RMPQ) de massothérapie (10 séances) offert à des femmes ayant subi une agression à caractère sexuel (en collaboration avec l'organisme bénéficiaire Trêve pour elles). Service évalué de façon mixte (davantage d'un point de vue qualitatif) par une équipe de recherche qui a été créée pour l'occasion et dont la phase exploratoire est déjà subventionnée par l'Université du Québec à Montréal (Florence Vinit, Marie-France Marin et David Risse, Programme d'aide financière à la recherche et à la création, 2019-2020).

Nous ne cherchons pas non plus à y implanter un sismographe (pour mesurer les écarts créés par cette tension entre la liberté sexuelle et la liberté humaine) ou, plus précisément, à en faire une sorte de polygraphe (qui condamnerait le moindre écart de conduite de la liberté sexuelle vis-à-vis de la liberté humaine idéale). Le terme de sismographe réfère ici à l'expression de Foucault selon laquelle la sexualité serait devenue le « sismographe de la subjectivité » et, dans nos mots, capterait, pourrait détecter et même enregistrer la moindre poussée, le moindre soubresaut ou élan infinitésimal de subjectivité dans la conscience de la sexualité et les représentations de la liberté sexuelle. Cela dit, nous souhaitons plutôt montrer les enjeux d'impacts de représentations et mutations sociales de la liberté sexuelle sur et vers la liberté humaine. Cette démonstration s'appuiera particulièrement sur une analyse sociocritique d'oppositions conceptuelles et de polarisations disciplinaires, dont se sont inspirées certaines analyses de représentations problématiques de la liberté sexuelle.

Cette démonstration vise deux objectifs principaux. D'une part, mettre en évidence la nécessité de conceptualiser la liberté sexuelle comme une liberté humaine, accessible et applicable, perfectible et non-nuisible, en demeurant « non-performante » (c'est-à-dire ne cherchant pas à être ou à devenir une liberté qui soit performante, ni performée) et non-aliénante (une liberté par laquelle le sujet individu contemporain n'aliène ni sa liberté de penser, ni celle d'agir conformément à ce qui le constitue ce qui le représente). D'autre part, cette démonstration vise à proposer une alternative au taylorisme sexuel (Estellon, 2014), c'est-à-dire au consumérisme et au productivisme sexuels ambiant (déjà souligné dès 1981 par Louise Vandelac) où ce qui est désiré devrait pouvoir s'acquérir et apparaître à l'instant où le désir se manifeste ou apparaît (instantanéité, culture de l'accessibilité et de l'immédiateté sexuelles). Ainsi cette proposition rejoint en partie notre analyse critique de phénomènes problématiques tels que la maximisation marchande de l'immédiateté et de l'accessibilité sexuelles perçues et assez souvent représentées comme étant des gages d'une liberté sexuelle

réelle, instantanée et utile, si et seulement si elle était – et paraissait⁴⁵ – active, activée et actée. Une proposition qui s'avère alternative par rapport aux discours sociaux dominants, aux représentations en jeu et aux pratiques en cours. Une proposition alternative qui nous amènera à délimiter et à définir la problématique de notre thèse.

1.3.2 Notre problématique

En abordant le sujet général de la liberté du sujet, au regard de la liberté sexuelle d'un sujet humain et de la liberté sexuelle comprise comme liberté humaine, notre thèse vise alors, à partir d'un point de vue sociologique sexué déjà explicité antérieurement, à démontrer que la reconnaissance de la diversité érotique peut, dans une certaine mesure, favoriser entre autres la diversification des représentations de la liberté sexuelle. Elle peut contribuer à ce qu'elles deviennent autres, qu'elles prennent des chemins menant autre part, quelque part; à ce qu'elles soient davantage polysémiques; à ce qu'elles deviennent plus riches, moins centrées sur certaines représentations limitant la liberté sexuelle à l'activité sexuelle et à la jouissance individuelle ou à celle de l'autre. Telle est la problématique centrale de notre analyse sociocritique des représentations de la liberté sexuelle chez l'individu dans la littérature étudiée; problématique sur laquelle notre thèse se fonde et qui nous amènera à soumettre notre sujet d'étude à un questionnement systématique de ses postulats et de ses implications. À partir de notre question centrale de recherche, nous

⁴⁵ Sur l'offre sexuelle marchande et le consumérisme à volonté sans plus d'attente, ni jamais de frustration, voir notamment le chapitre « Un taylorisme sexuel » de Vincent Estellon (2014, p. 11-21). Relativement au symptôme du « fast sex » et à l'impact des nouvelles technologies sur les conduites sexuelles humaines, nous référons au « slow sex », mouvement d'opposition au taylorisme sexuel, sur lequel nous reviendrons dans le développement de notre thèse. Notons simplement provisoirement que si la sexualité semble devenue récréative, mais surtout impérative, il semble qu'on soit devenu paradoxalement moins libres de refuser de désobéir à certains diktats libertaires : devoir jouir sans entraves, devoir désirer (l'ancienne morale sexuelle du « tu ne dois pas » aurait muté en nouvelle soumission du « tu dois » (désirer)) et devoir être en mesure de poursuivre/satisfaire son désir, puisque tout doit être possible/réalisable (dans les cultures de la performance).

verrons comment le sujet – habituellement traité avec ses oppositions conceptuelles et avec ses polarisations disciplinaires auxquelles donnent lieu certaines analyses de pratiques et de représentations de la liberté sexuelle – pose problème.

Notre problématique sera alors construite autour d'hypothèses de recherche (détaillées dans la section portant sur la thèse et les hypothèses), qui permettront de saisir les enjeux et la portée de notre question de recherche (qui consistait en une reformulation interrogative de l'intitulé initial du sujet : un certain sujet individu occidental (antérieurement défini) dans les représentations sociales de la liberté sexuelle ou encore, la liberté sexuelle comme liberté du sujet et liberté humaine (selon le domaine d'étude et selon les domaines connexes précédemment décrits).

À partir de là, il nous apparaît essentiel de décentrer les représentations et les usages de la liberté sexuelle de l'acte et de soi au profit d'une problématisation des représentations de l'autre (donc pas seulement de l'autre comme partenaire sexuel) et d'une diversification des représentations des plaisirs érotiques du sujet individu (dont on ne peut s'étonner qu'il semble préférer d'autant plus rechercher les plaisirs qui sont reconnus socialement, plutôt que de se risquer à exprimer et à expérimenter des plaisirs érotiques plus personnels, moins *tendance*).

1.3.3 Consentir sans céder? Se dépasser sans performer? Se dépendre sans se nuire? Questions et enjeux contemporains

Au sujet des exigences de performance sexuelle, rappelons d'une part, que la majorité des enquêtes scientifiques et de magazines de vulgarisation scientifique portant sur l'angoisse d'échec ou sur l'anxiété de performance sexuelle (avec leurs connotations différentes pour les hommes et les femmes) établissent un lien avec le sens et les représentations de la liberté sexuelle, avec l'outillage et le sens individuels et collectifs qui sont donnés à la liberté ou avec l'angoisse pouvant également apparaître

avec la liberté d'un.e partenaire sexuel⁴⁶. Ses propres choix (comme cultiver un imaginaire érotique plus personnel, plus représentatif ou, du moins, qui correspond mieux à ses conditions, limites et contraintes⁴⁷) appellent et viennent renforcer des capacités, une attitude et des aptitudes sur lesquelles le sujet individu peut alors s'appuyer afin de donner un sens plus personnel aux représentations de sa liberté sexuelle (un sens qui ne soit pas seulement consenti, mais davantage choisi; ce qui est consenti étant trop souvent (con)cédé plus qu'autre chose; comme nous serons amenés à le voir, notamment au regard de la thèse de Nicole-Claude Mathieu, 1985).

Pour contribuer théoriquement à ce qu'un sujet individu puisse mieux comprendre et mieux vivre sa liberté sexuelle – plutôt que de devoir la vivre en laissant dominer toute anxiété de performance (générée par les représentations sociales de la liberté

⁴⁶ Depuis les travaux de Masters et Johnson (1966, 1970, 1974), la sexologie contemporaine n'a de cesse de s'intéresser à la « perte » de désir, assimilée socialement à la perte de désir, qui serait la maladie honteuse de notre époque libertine. Ainsi la moindre « baisse » ou « faille » de libido est interprétée comme un « trouble de désir sexuel hypoactif » et les désirs sont sous ordonnance, sous ordonnance médical et sous ordonnance des sujets elles et eux-mêmes. À ce point que certain.e.s se demandent s'il s'agit d'une maladie inventée par les sociétés pharmaceutiques. Tout se passe comme si, pour le dire autrement et plus directement, ne plus avoir envie de sexe devenait un « problème médical », non plus/pas un « problème passager », mais un simple état – plus ou moins prolongé – lié aux conditions d'existence et aux relations avec un.e ou plusieurs partenaire.s. Cela pose la question de savoir qui décide de la normalité en matière de désir et déjà de distinguer le désir de son expression sexuelle (ou d'une gestuelle particulière réduite à cette expression); donc le désir du désir sexuel et déjà du plaisir; la liberté sexuelle de la liberté de désirer. Ivin Blinik (McGill), qui s'inscrit dans la lignée des critiques distinguant le « manque » de réceptivité aux avances du trouble du « désir », parle notamment de « migraine de l'entrecuisse ». Selon la psychologue clinicienne enseignante (Harvard) Paula Caplan, la panne de désir doit être une source de détresse chez le patient pour être diagnostiquée comme un trouble de désir sexuel. Malgré les critiques des répercussions sociales de la médicalisation du plaisir, de la re-biologisation des problèmes sexuels ainsi que de l'industrialisation du sexe (dans laquelle certain.e.s voient une nouvelle forme d'oppression des femmes plutôt qu'une évolution libératrice), c'est la culture d'un imaginaire érotique personnel et de ses propres choix sexuels qui restent en question, Mélanie Saint-Hilaire, « À quand la Viagrette? », *L'Actualité*, 15/12/2008, p. 40-46.

⁴⁷ Nous évoquerons sans en traiter spécifiquement dans notre thèse, toute l'importance de ne pas laisser dans l'ombre et en mal avec leur imaginaire érotique certaines personnes/populations vulnérables, dont les aîné.e.s et les personnes handicapées. Nous avons rappelé dans ce projet que certaines représentations de la liberté sexuelle peuvent rendre la sexualité handicapante; cela d'autant plus que les représentations de la sexualité de personnes vulnérables renvoient à un malaise et à une difficulté sociale et politique de se prononcer sur la confiscation de leurs paroles et de leurs désirs. Enfin les enjeux de la solitude et de l'isolement, ainsi que du vieillissement de la population, de la maladie, de la mobilité réduite et de la maladie, seront aussi évoqués dans notre thèse.

sexuelle comme liberté active; ce qui laisse peu de place à son non-exercice) –, il peut sembler qu'il y aurait à gagner à étudier autrement les rapports entre cette représentation de la liberté et cette forme d'angoisse chez un sujet individu. Notre analyse nous semble pouvoir gagner à mobiliser également les approches humanistes et philosophiques pour ce faire; d'autant plus que le contexte social (et politique) actuel – dans lequel la liberté est revendiquée à tout va – serait « maximal » pour favoriser une sexualité plus librement vécue, un vécu sexuel moins difficile/performé et plus libre/authentique.

Dans le cadre de ce contexte global (pour ne pas dire mondialisé) de performativité sociale, on imaginera sans mal qu'il soit au moins aussi difficile à un sujet individu de ne pas céder aux différentes formes d'angoisse de performance sexuelle, que de se dépendre (en partie) de l'anxiété intériorisée de performance dans les représentations et dans le vécu subjectif de sa liberté en général. Cette difficile liberté l'est peut-être d'autant plus que le vécu de la liberté sexuelle renvoie l'individu au défi de se représenter ce qu'il ne parviendrait pas à vivre/réaliser (même s'il le désirerait instantanément). Non seulement se dépendre de l'acte sexuel et de soi (en tant que sujet de désir, sujet moderne désirant maîtriser, voire posséder plus qu'il ne le peut, nous le montrerons) dans les représentations de sa liberté sexuelle, représente⁴⁸ pour un sujet individu un certain nombre de défis éthiques, mais en tant qu'individu social il doit également composer dans l'intimité de sa sexualité avec une certaine injonction de performance sociale. En étudiant l'anxiété de performance sexuelle, nous pouvons voir une sexualité qui semble facilement apparentée à l'anxiété sociale et qui saisisse l'individu lorsqu'il doit par exemple effectuer une performance publique dont il se sent incapable. Anxiété d'autant plus forte que la force des relations intimes l'implique. Prétendre alors que le sujet individu contribuerait à se mettre cette pression et plus encore à la renforcer malgré lui/elle, nous semble

⁴⁸ Cela n'est pas sans se ressentir dans les représentations sociales de la liberté sexuelle du sujet individu.

pouvoir constituer une forme de culpabilisation sociale, en quelque sorte iatrogénique (culpabilisation qui serait renforcée en s'administrant sa propre médecine), qui n'est pas une interprétation à la hauteur d'une véritable réflexion sociologique constructive.

À l'opposé de cette interprétation simpliste rapide, notre recherche souhaite d'ores et déjà apporter des éléments de réflexion et – par ailleurs et seulement par après notre thèse – possiblement développer d'autres outils adaptés à certains milieux où le vécu et le ressenti de la liberté sexuelle implique des représentations, des pratiques et des comportements particulièrement problématiques. Cette recherche fondamentale pourrait éventuellement être appliquée auprès de certaines communautés et de populations vulnérables qui semblent chercher à tout prix à performer et à maximiser la visibilité de leur liberté sexuelle (peut-être pour tâcher de paraître autant que possible comme tout le monde, en réaction/réponse à un éventuel déficit de reconnaissance sociale/sociétale). Ainsi, de par notre expérience d'ancien enquêteur pour la Direction de la santé publique de Montréal (pour l'étude ARGUS, phase 2) et notre expérience communautaire (de pratique et de recherche), nous avons pu échanger au sujet de résultats d'enquêtes et d'observations répétées de l'adoption de comportements sexuels à risque. Nous pensons ici au mimétisme pornographique selon le sexe, le genre et l'appartenance ethnique de la personne, mais aussi à la biomédicalisation de la sexualité d'hommes ayant des relations sexuelles avec les hommes, via la médication (PrEP), qui leur permettrait de retrouver également (eu égard à la population générale) une liberté sexuelle entamée depuis l'époque pandémique du VIH/Sida : c'est-à-dire de pratiquer le *barebacking* – une sexualité anale non protégée – associé à la « pleine » liberté sexuelle. Certaines de ces activités sexuelles étaient dites des « party » de séroconversion quand les partenaires s'embarquaient dans des rapports sexuels anaux non-protégés de groupe, sans possibilité de séro-triage ou sans accès à la PrEP. Ces comportements sexuels témoignent de tout ce que certains sujets sont prêts à mettre à risque pour retrouver une liberté sexuelle, dont la pratique a été limitée par l'épidémie du VIH/Sida, les

représentations stigmatisantes et les propos méprisants tenus à l'égard des hommes gais. Cette sorte de « rattrapage de la liberté sexuelle » ne peut donc pas être limitée à ce qui serait une adoption « volontaire » de représentations performatives problématiques de la liberté sexuelle, nous le verrons.

D'autre part, il va sans dire que les enquêtes scientifiques et journalistiques portant sur l'anxiété de performance sexuelle s'intéressent notamment depuis plusieurs décennies au « mimétisme sexuel » (Vandelac, 1981c, p. 36) et à ce que d'autres traitent comme du « taylorisme sexuel » (Estellon, 2014, p. 11-21). Pouvoir, dès qu'on le veut, acquérir tout ce que nous désirons revient-il pour autant à faire du sexe une « drogue dure » (Sandis et Dumonteix, 2012)? La question n'est pas l'objet principal de la réflexion sociologique critique de notre thèse, mais elle a le mérite d'établir le lien entre ce mimétisme-taylorisme sexuels et les mutations des représentations de la liberté sexuelle et des pratiques qui les entourent, pour ne pas dire qui les encadrent. Si la moindre « accalmie sexuelle » est perçue, représentée et médicalisée comme un trouble du désir sexuel hypoactif, est-ce à dire que l'hyperactivité sexuelle est devenue à ce point l'étalon de mesure sexuelle, de la normalité, de la norme à suivre? La formulation de cette question critique ne vise qu'à traduire et qu'à évoquer la normalisation des représentations de la liberté sexuelle du sujet individu contemporain en mal de diversité et de liberté érotiques (nous y reviendrons).

1.3.4 Productivisme et existentialisme sexuels

Nous traiterons notamment dans notre thèse de l'hyperactivité sexuelle comme norme sexuelle (d'évaluation de la normalité du désir). Nous aborderons également d'autres problématiques spécifiques ciblées, en dégagant les enjeux humains liés aux contraintes et aux limites de l'expression de la liberté érotique et sexuelle, en contexte, notamment, de normalisation de ces représentations et des contraintes de la

liberté sexuelle. Les critiques théoriques de ces normalisations sont assez nombreuses, mais certaines pointent plus spécifiquement la normalisation des représentations de la liberté sexuelle (Bruckner et Finkelkraut, 1977; Paichelier et Loyola, 2003; Robert, 2005). Il nous a fallu sélectionner également des théories précises (comme des théories anthropologiques et philosophiques sur le consentement, telles que Marzano, 2006; Fraisse, 2007 et Ogien, 2007) pour montrer l'importance de l'usage de la raison libre visant à favoriser cette double expression. En effet, le manque de pratique réfléchie de la liberté sexuelle nous semble pouvoir constituer un manque à gagner pour l'individu et pour l'expression de sa diversité érotique. Des problèmes de reconnaissance sociale peuvent conduire à adopter des comportements problématiques liés cette souffrance.

Du fait que les amoureux du sexe (perçus et représentés comme des tenants d'un certain « productivisme sexuel » parfois) sont assez loin de pouvoir toujours cheminer en toute liberté, il convient de s'intéresser dans notre thèse au problème contemporain du handicap des *sex-addicts*, qui ne se pensent jamais totalement guéris de leur addiction, qui se considèrent toujours en rémission et partant qui adoptent des pratiques anxiogènes renvoyant à des représentations problématiques de la liberté sexuelle. Par-delà le cruel duel opposant leurs « éclairs de lucidité » et leurs « pulsions sexuelles », il ressort (Estellon, 2011; Sandis 2012), que les témoignages de leur impuissance rejoignent la perspective humaniste qui est la nôtre de l'expression sexuelle de leur souffrance, dans le rapport à soi, à l'autre et à l'amour (de soi et de l'autre). L'amour n'étant pas le seul à faire mal, la sexualité aussi, cette problématique existentielle appelle une problématisation humaniste, une extériorisation et une expression de cette souffrance, une expression émotionnelle liée aux représentations problématiques de la liberté sexuelle. L'idée n'est pas tant ici de chercher à assimiler la liberté à un mal (corrupteur) ou à un bien (et à de « bons usages »). Il s'agira plutôt de montrer l'insuffisance de la réflexion sociologique et sociale critique sur les représentations individuelles de la liberté sexuelle, et sa

contribution (par cette polarisation additionnelle entre les *sex-addicts* dans la souffrance et les amoureux du sexe dans la liberté) à la négligence d'une meilleure prise en compte, essentielle, de la diversité et de la complexité de l'expression sexuelle de la souffrance humaine. C'est par l'intégration d'arguments philosophiques, sexologiques et sexosophiques tirés de réponses aux questions posées dans des enquêtes françaises ainsi que dans certaines théories à ce sujet, que nous traiterons ici de ce problème et de cette problématique dans notre thèse.

Ce travail réflexif critique permettra notamment d'apporter certains nouveaux éléments d'éclaircissement sur le développement montant de l'« existentialisme sexuel »⁴⁹ (théorie de la représentation de la sexualité qui sera décrite plus précisément dans le prochain chapitre portant sur nos cadres conceptuel et théorique) : phénomène qui peut être entendu comme réponse humaine aux problématiques représentationnelles et bien réelles de la liberté sexuelle. Une réponse par laquelle l'individu remettrait parfois rien moins que son existence à la sexualité et sa liberté à l'autre pour sa reconnaissance individuelle et sociale, que traduisent avec une certaine justesse et actualité tant le constat d'un certain « taylorisme sexuel » (Estellon, 2011) que la critique d'un certain « mimétisme sexuel » (Vandelac, 1981) sur lesquels nous appuierons notre thèse.

1.3.5 Construction sociale, production discursive et servitude démocratique

Loin de cantonner la liberté sexuelle et ses représentations individuelles et sociales à n'être ou à ne devenir que de la souffrance, qu'un « handicap » ou qu'un « piège » pornographique (Mazano, 2006), il nous apparaît fondamental de ne pas limiter plus

⁴⁹ Théorie dont la formulation nous est propre et qui désigne le fait de n'exister que dans et par sa sexualité, par la reconnaissance personnelle et affective qu'elle peut apporter à l'individu. Sans parler de revalorisation sexuelle de soi pour autant, il faut reconnaître que la valorisation de l'existence individuelle par la sexualité rejoint l'ère du temps, d'autant plus que, comme nous le verrons (au regard du concept de « véri-sexualité »), l'individu cherche parfois son identité dans sa sexualité.

encore l'expression de la diversité érotique et celle des représentations (et des usages) de la liberté sexuelle au seul destin discriminatoire du conformisme libertaire ou de la conformité sexuelle pour le sujet individu contemporain. Dans la perspective critique de problématisation – de dépassement et de questionnement – des quelques binarités disciplinaires susmentionnées et malgré la force, l'influence et l'emprise d'injonctions libertaires amenant l'existence du sujet individu à muter (à tout faire pour paraître désirable, être et rester en situation de tout pouvoir désirer et se procurer), nous préconisons de repenser la diversité érotique : diversité encore souvent confondue avec la diversité sexuelle, au sujet de laquelle la grande majorité des enquêtes et recherches sexologiques essentiellement sont orientées vers la réduction des méfaits et, semble-t-il, s'alignent sur un axe subventionnaire préventif nécessaire, en écartant néanmoins certaines problématiques sensibles trop « personnelles », pourtant reliées à la santé communautaire⁵⁰.

⁵⁰ Nous appuyons notre propos sur notre participation régulière (2017-2018) à des rencontres évaluatives (quantitatives et qualitatives) de recherches sur le projet Mobilise, qui ont malheureusement peu permis d'entendre la diversité des membres de la « coalition intersectorielle » du projet; peu de voix autres que celles de quelques organismes communautaires par ailleurs déjà partenaires d'autres projets. Outre cette participation problématique, le manque de représentativité décisionnelle plus diversifiée pour pouvoir dégager un « consensus communautaire » reflétant véritablement une pluralité de sous-communautés d'hommes ayant des relations sexuelles avec des hommes (HSH autres que ceux qui sont déjà engagés dans des organismes qui en centralisent les services) et le silence relativiste sur un ensemble de réalités et de problématiques taboues de santé mentale et émotionnelle pourtant cruciales chez certains HSH. Cela en comparaison avec les résultats d'analyses d'entrevues semi-dirigées réalisées avec des médecins montréalais dirigeant des cliniques de santé sexuelle relativement aux dépendances de stupéfiants (et pas seulement aux expérimentations de « drogues récréatives »). Comparaison non-alarmiste, mais rares sont les milieux avec autant d'outils à leur disposition et avec autant de misère à s'attaquer aux obstacles individuels et systémiques d'expression de la diversité érotique et à leurs impacts sur la santé mentale, émotionnelle et sexuelle des HSH. C'est comme si le spectre de la réduction de méfaits venait limiter la prise en considération et en compte de données probantes, alors que des statistiques récentes (chiffrant notamment les tendances inattendues de l'usage de médecines psychotropes ou la pression à une relation sexuelle sans condom) sont assez préoccupantes et paradoxalement peu discutées publiquement dans les communautés d'HSH, si ce n'est par quelques organismes communautaires (les mêmes qui cherchent à coaliser les hommes de ces communautés et parfois à augmenter la représentativité de leur *membership* dans les recherches qui les concernent; cela sans toujours réaliser que leur engagement communautaire est tel qu'il teinte considérablement et partant qu'il représente souvent très peu et parfois très mal les voix réelles, diverses, des communautés considérées) :
<https://www.catie.ca/sites/default/files/ts204.pdf>,
<https://www.catie.ca/fr/traitementactualites/traitementsida-204/vih-problemes-cerebraux/danemark-tendances-inattendues-usage-medec>,

Faire le constat de ce conformisme sexuel ne signifie bien entendu pas pour autant en rester là; bien au contraire. Il s'agira pour notre part de problématiser ici la construction sociale et théorique, la mise en « piège » si l'on peut dire, dans tous les cas la « fabrique » de ce qui serait une contradiction individuelle, un paradoxe chez l'individu entre liberté et libéré. Mais quand le sentiment de liberté sexuelle tient à la volonté de représentation de liberté sexuelle (à la volonté de paraître libéré.e), cette confusion est d'autant plus difficile à démasquer et cette problématique à déconstruire et à solutionner.

Cela comme si se conformer parfois à des pratiques libérées empêchait à tout jamais de pouvoir se décider et agir librement à d'autres moments, comme si la libération (sexuelle) que l'on vise limitait nécessairement la liberté (sexuelle) que l'on prône, comme si certaines intentions affirmées n'avaient jamais été secondées et soutenues par des discours performés et répétés pour y parvenir. « Ils ne savaient pas que c'était impossible, alors ils l'ont fait », peut-on retenir de Margaret Mead. Atteindre un but en droit impossible, en n'étant pas conditionné à l'échec et limité par soi, permettrait de se dépasser et de dépasser certaines de ses peurs (de l'autre) et ses angoisses (de performance). Ainsi les effets de vérité et de conformité, de persuasion et de dissuasion de certains discours sur les individus, les impacts qu'ils ont sur beaucoup – trop – d'entre eux, qui ont tendance à les prendre pour des « vérités éternelles », ainsi que les enjeux sociaux des effets de ces productions discursives dominantes, sont à prendre vraiment très au sérieux. Cela rejoint d'ailleurs les « procédures de contrôle de formation discursives » ou l'*ordre du discours* (Foucault, leçon inaugurale au Collège de France donnée le 2 décembre 1970). « Mais qu'y a-t-il donc de si périlleux dans le fait que les gens parlent, et que leurs discours indéfiniment prolifèrent? Où donc est le danger? » (Foucault, 1970, p. 10). Question qui amène

Foucault à avancer l'hypothèse de travail selon laquelle dans toute société la production du discours est à la fois « contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée » par des procédures servant à conjurer les pouvoirs et les dangers, « d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité » (Foucault, 1970, p. 10-11).

Faisant cette hypothèse, Foucault examine les procédures externes et internes de contrôle du discours, ainsi que les systèmes complexes de restriction d'accès et de régulation de toute forme de discours. Malgré une certaine démocratisation du discours, notamment la démocratisation internaute du discours, on pourrait être tenté de penser qu'il n'en est plus rien et que la régulation du discours ne sévit qu'à l'extérieur de l'Occident. Pourtant, les espaces représentés comme étant les plus démocratiques seraient peut-être les plus régulés par le dispositif régulateur de la démocratie participative, par des espaces communs à des individus égaux et docilisés⁵¹.

Nous le verrons plus précisément à partir de la mobilisation de la critique de la démocratie⁵² par « un chemin, plus long, plus secret, mais plus sûr, vers la servitude » (pour citer ici ce livre capital de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, IV, 1), vers l'« abaissement universel » qui « tous les jours (...) rend moins utile et plus rare l'emploi du libre arbitre (...) dérobe peu à peu à chaque citoyen jusqu'à l'usage

⁵¹ Dans une conférence à Cerisy (25/06/2016), nous avons analysé cette domestication apparente des « natives numériques » (« digital natives », construction catégorielle problématique pour désigner les adolescent.e.s) par la subjectivité numérique; un dispositif de subjectivation et pas seulement de contrôle social de l'intimité dévoilée/partagée en ligne par les adolescentes : un phénomène d'extimité éclairé par ses motivations énoncés plutôt que par ses supposées origines. Dans notre section sur la subjectivité et la subjectivation sexuelles, nous reviendrons à ce sujet :

http://www.ccic-cerisy.asso.fr/posthumain16.html#David_RISSE

⁵² Sur la critique de la démocratie et sur le terrain foucaldien, nous référons à une conférence de Colin Gordon, diffuseur et vulgarisateur anglo-saxon des travaux de Michel Foucault, qui traitera notamment de l'évidement (« hollowing-out ») de la démocratie comme thème majeur de l'enseignement de Foucault au Collège de France et de l'instrumentalisation de la notion foucaldienne de biopolitique, en comparaison avec les *governmentality studies* :

http://www.ccic-cerisy.asso.fr/foucault15.html#Colin_GORDON

de lui-même », vers – poursuit-il – cette « sorte de servitude réglée, douce et paisible », vers l'égalité qui a « préparé les hommes à toutes ces choses (...) les a disposés à les souffrir et souvent même à les regarder comme un bienfait »; de sorte que les hommes sentent « le besoin d'être conduits et l'envie de rester libres » : des passions ennemies, des instincts contraires et des chaînes dont le peuple lui-même tient le bout et s'accommode, pensant « avoir assez garanti la liberté des individus, quand c'est au pouvoir national qu'ils la livrent ». De l'égalité⁵³, combinaison entre servitude et liberté, Tocqueville ira jusqu'à dire que cette « modération universelle » « favorise le despotisme, le tempère ». La domination douce par l'égalité – et, dans ce qui nous occupera ici, la domination douce par l'égalitarisme sexuel⁵⁴ – est un problème trop important pour être mis à l'écart dans nos sociétés de droits, dont on peut penser qu'elles ont tendance à se représenter la liberté sexuelle comme une liberté fondamentale et un droit inaliénable; ce qu'elle est, mais ce qu'elle n'est pas seulement. Elle est plus qu'un droit, tel que nous serons amenés à le voir.

À l'instar de la critique de Balibar, nous refusons l'idée selon laquelle il faudrait prioriser un concept, entre la liberté et l'égalité; et nous défendons le droit à la différence (sexuelle et genrée, érotique et corporelle) et en conséquence, il nous semble important de dénoncer les contradictions d'un certain discours universel en politique : la tendance performative de ce discours universaliste constitue un écueil à la problématisation de la tension entre égalité et liberté, qui ne doivent plus être

⁵³ Nous reviendrons sur la « proposition d'égaliberté » (Balibar, 2010), la défense d'une démocratisation de la démocratie comme alternative à la dé-démocratisation et – nous le verrons avec de récents travaux sur Foucault – à la dé-désubjectivation. Aussi le plaidoyer final portant sur la « co-citoyenneté » et partant sur la démocratie sans exclusion (des minorités et des populations vulnérables), rejoint notre critique de l'espace identitaire commun et égal de la liberté sexuelle, du positivisme démocratique moderne de l'égalité-liberté-sexuelle de tout.e.s.

⁵⁴ Nous y reviendrons, mais provisoirement, indiquons que la notion d'égalitarisme sexuel est associée à celle de démocratie sexuelle dans la section consacrée aux mythes représentationnels de la liberté sexuelle et du dispositif aléthurgique. Elle renvoie aussi au positivisme égalitariste féministe, en réponse à l'évolutionnisme des rapports hommes-femmes, tant sur l'irrémediabilité de la positivité et sur la stagnance des changements démocratiques d'une société en droit plus féministe, que sur la nature réelle des progrès sociaux réalisés dans les rapports hommes-femme.

pensées de façon antinomique ou selon la rhétorique libérale : « l'égalité chasse toujours un peu de liberté » (Borrillo, 2005, p. 46-47). La remise en cause constante de l'égaliberté (y compris en matière de liberté sexuelle), la présomption libérale de sexualité en démocratie (Daoust, 2005) et le vide critique des représentations de la liberté sexuelle (souvent présumée parce qu'elle serait autonomisée ou consentie) constituent des indices sérieux des limites et des faux-semblants émancipatoires du sujet individu. Le refus de prioriser l'égalité sur la liberté ou de privilégier la liberté sur l'égalité rejoint la critique portée par le concept de « citoyenneté sexuelle », qui peut se comprendre par exemple comme « un statut qui reconnaît l'identité sexuelle des personnes et leurs droits à une vie sexuelle de qualité » pour les adolescents en situation de handicap (Dupras, 2007; 2010, p. 21) ou qui rejoint un point de vue plus général et un idéal moderniste ayant prêté le flanc à une critique sociale post-féministe, la « démocratie sexuelle » (Fassin, 2013, p.6).

Nous problématiserons ainsi non pas/plus la « domination des moyens de contrainte, de l'inégalité et de l'action des hommes sur les hommes » selon ce que cherchait à écarter Foucault, mais la domination douce et la servitude démocratique par laquelle les Hommes⁵⁵ s'enchaîneraient eux-mêmes sous prétexte d'égalité – plus que jamais douteuse – qui justifierait la protection de leur liberté (sexuelle); protection dont les représentations individuelles et collectives ne peuvent que suivre et ne pas dépasser la tension entre le besoin d'être conduits et l'envie de rester libres, pour reprendre ici les mots de Tocqueville. C'est le « positivisme égalitariste » (Risse, 2013), qui traduit cette critique philosophique de la servitude de la liberté au nom d'une égale protection démocratique par ailleurs fort douteuse, ne serait-ce qu'en matière de droits sexuels et de droits civiques des personnes et des populations vulnérabilisées :

⁵⁵ Dans les textes du XIX^e siècle, l'homme est confondu avec le genre humain et le masculin générique a peu fait l'objet de critiques jusque là (sauf par Olympe de Gouges, qui en a payé le prix fort, de sa vie; et par quelques autres). Cela dit, Foucault ne parle pas de l'Homme ou des Hommes, ni d'êtres humains. Cela dit, nous tâcherons d'employer le qualificatif Homme en autant que cela se prête à l'esprit du texte ou de l'ouvrage analysé.

qu'on pense plus particulièrement aux femmes, aux personnes et aux communautés LGBTQI⁵⁶, ainsi qu'aux personnes issues de communautés culturelles, de communautés et de peuples autochtones, aux personnes neurodiverses, etc.

1.3.6 Le désir sexuel libéré par un désir réfléchi?

Alors que Foucault soulignait déjà l'ironie du dispositif de sexualité voulant nous faire croire qu'il y va de notre libération, la fabrique de la libération sexuelle en *summum* et en absolu de la liberté humaine constitue une tactique métonymique, une vieille technique consistant à faire prendre une partie pour le tout, dont l'analyse critique pourrait mener plus loin la réflexion débutée dans *La Volonté de savoir*, « penser à la fois le sexe sans la loi et le pouvoir sans le roi » (p. 120); pensée dont nous savons que Foucault l'emprunte, sans jamais le dire, à Philippe Clastres, un lecteur de La Boétie, auteur que Foucault avait justement souhaiter écarter de son analyse de l'essence du pouvoir. La Boétie, qui, comme Machiavel⁵⁷, usait et rusait avec le pouvoir politique en place, en donnant au peuple à voir sa domination et en l'invitant à faire un usage critique de sa raison : « raison libre » que reprendra Spinoza (*Traité théologico-politique*, XX), le même qui récupérera lui aussi la pensée de La Boétie en se demandant comment les hommes se battent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut, c'est-à-dire de leur liberté. Mais dans quelle mesure peuvent-ils encore les confondre en matière de liberté sexuelle? Par quelles idéologies, stratégies et tactiques nouvelles ou anciennes, adaptées, est-ce rendu possible?

⁵⁶ Cet acronyme désigne d'ordinaire les lesbiennes, les gais, les bisexuel.le.s et les personnes « trans' »; un qualificatif qui peut aussi référer aux trans'identités dans leur pluralité, aux « T-girls » – personnes travesties, transgenres et transsexuelles – ainsi qu'aux personnes intersexes, queer et à leurs allié.e.s.

⁵⁷ Après *Machiavel, un penseur masqué?* (Bergès, 2000), on peut se référer au travail sur *La Boétie, penseur masqué* (Gadmoski, 2007), qui montre notamment que La Boétie ne jette jamais tout à fait le masque, pas plus qu'il ne dénie son texte qu'il savait d'une certaine façon « hors-la-loi ».

Ces questions impliquent celle de la fabrique sociale et politique d'idéologies. Ainsi, en fabriquant une religion comme une crainte dissuasive permettant de maîtriser les Hommes en en faisant un réflexe sécuritaire et sécurisant, ce à quoi s'est peu intéressé le « philosophe masqué » (Zoungrana, 2001), certains penseurs ici mobilisés nous permettront de repenser le pouvoir de la domination douce (dont Bourdieu, 2015 Foucault, 1976, 2001 et d'autres) : comment rendre la servitude volontaire et comment substituer à l'amour de la liberté celui des « chaînes »? Voilà d'autres passions sur lesquelles joue aussi le régime démocratique. À partir de là, quels rapprochements peut-on faire avec l'idéal de démocratie sexuelle et la liberté sexuelle est-elle à penser comme dispositif démocratique au service du contrôle des populations?

Pour revenir aux penseurs des tactiques de la domination, s'il s'agissait d'un tour de force prêté au régime monarchique et qu'il était donc souhaitable de « penser le sexe sans loi et le pouvoir sans roi » (pour reprendre les mots de Clastres), que penser de la transformation de la religion moderne d'amour et de liberté en culte de la haine et de la servitude, en jouant sur la crainte des « masses »? Ce questionnement nous amène à penser à nouveaux frais la sexualité non plus *sans* loi (Clastres), mais *selon* d'autres lois que les lois libertaires (parfois inégalitaires et dont le caractère démocratique est donc loin d'être certain). Il s'agira aussi de repenser le pouvoir (par-delà ses acceptions communes, si l'on pense ici au pouvoir érotique) *sans* le roi, mais *selon* d'autres lois (selon d'autres injonctions et d'autres décideurs que ceux de l'industrie du plaisir). Ainsi la domination libertaire comme domination douce, qui joue sur la crainte des masses, à qui la servitude est présentée comme simple, préférable et nécessaire, implique de démystifier d'autres illusions démocratiques, qui sont parfois entretenues par certaines idées et perspectives libertaires, qui assument parfois des certitudes non-interrogées.

En ce sens, qu'il nous soit ici permis de questionner ce qui serait la certitude et certaines évidences de la sexualité en démocratie (Daoust, 2005). Cela dit, il peut sembler que nous ayons davantage à gagner, tant individuellement que collectivement, à repenser les nombreux faux-semblants démocratiques liés à la sexualité aujourd'hui. Certain.e.s se demandent si ces faux-semblants remettent vraiment en question la reconnaissance de la pluralité des sexualités ou s'ils ne révéleraient pas aussi une « démocratie » (transformation médiatique de la démocratie en dictature et droiture de l'image). Nous bénéficierions alors de les repenser, sinon de façon critique, à tout le moins en contribuant à faire de plus en plus de la liberté une pratique de soi réfléchie, en exerçant de plus sa raison libre pour une liberté sexuelle qui soit/devienne plus libre. Au regard d'une évaluation minimale de la force d'influence de grands courants libertaires pouvant générer ce type de mutation de la démocratie, d'une certaine prise de conscience de l'ampleur de la production sérielle, démocratique, d'individus libres sexuellement en droit (docilisés/uniformisés dans les faits/actes) et d'une prise de position théorique qui ne fait pas/plus de l'égalité l'ennemi ou la limite de la liberté (Tocqueville), nous serons en mesure de problématiser le déplacement des contrôles des populations (notamment de ceux qui guettent les populations vulnérabilisées); cela d'autant plus que nous intégrerons des critiques en partie foucaldiennes (Bozon, 2009).

Parmi les problématiques socio-sexuelles actuelles poussant à la réflexion critique sur certaines représentations de la liberté sexuelle, on peut penser particulièrement à des problématiques individuelles liées à l'intériorisation et, souvent, trop souvent, à la reproduction quasi-systématique de normes sociales prônées par/dans certains discours dominants qui renvoient à l'adoption de représentations de la liberté sexuelle elles-aussi problématiques pour le sujet individu. Cela même si le contexte de libération lui permettrait – en droit – plus de facilité pour exprimer la diversité/différence de sa liberté sexuelle. De même que la libération sexuelle ne fait pas la liberté sexuelle, la libération /révolution sexuelle (qui représente davantage un

discours libéré) constitue plus une révolte qu'une révolution. Cela a sans doute contribué à faire dire à certains que la révolution sexuelle n'a pas eu lieu (Goguel d'Allondans, 2005) et à d'autres de se demander si le sexe aurait remplacé l'amour (Dorais, 1986); question binaire (en ce qu'ils ont toujours cohabité) et essai qui annonçait une révolution sexuelle « deuxième vague » rappelant la tendresse comme « l'invitée oubliée au banquet de la révolution précédente ». Autant cette autre promesse n'est clairement pas devenue une alternative et un changement de libération sexuelle dans nos vies, autant l'analyse de témoignages adolescents et adultes montrant comment se vit l'entrée dans la sexualité (qui « se lit partout, mais ne se dite nulle part » (Goguel d'Allondans, 2005) montre plus clairement les limites des changements et les problèmes éducatifs soulevés par leurs expériences. Examinons de plus près la littérature traduisant d'autres rites de passage, scripts sexuels et scénarisations sexuelles freinant la libération sexuelle, notamment l'expression de la subjectivité érotique de l'individu contemporain.

1.4 Revue de littérature

1.4.1. Introduction

Afin de clarifier notre objet de recherche et de documenter notre question de recherche, nous présenterons les sources utilisées qui fondent/soutiennent notre cadre théorique, la présente recension de la littérature vise à faire état des recherches précédentes, à faire le tour et l'inventaire des faits pertinents, d'une part, afin de documenter notre question de recherche de façon brève et synthétique (Antonius, 2007, p. 14). D'autre part, cette revue de littérature analytique identifiera les grandes tendances théoriques en rattachant conceptuellement les auteurs, selon les concepts utilisés.

La logique de présentation de cette revue suivra moins la logique de la découverte et de la lecture des textes, qu'elle ne sera structurée par un découpage thématique propre à notre cadre théorique (à venir) et articulé à notre problématique (présentée). En effet, l'ordre de présentation adopté suivra un ordre thématique arrimé à l'histoire de la problématisation de notions clés entourant la liberté sexuelle; notions qui sont aux fondements de grandes tendances théoriques et d'oppositions disciplinaires décrites antérieurement.

Avant de présenter dans le prochain chapitre notre thèse et les hypothèses qui la sous-tendent, notamment l'hypothèse libertaire de la sexualité et les postulats sur lesquels elle s'appuie, nous présenterons ici un corpus textuel traitant de l'individualisme sexuel et de l'individualité de l'expression sexuelle selon une perspective critique humaniste interdisciplinaire. Nous verrons ensuite quels chemins philosophiques et quels repères éthiques le sujet individu peut gagner à connaître pour vivre sa sexualité comme une expérience et une création intersubjective. Pensons à des théories philosophiques sur l'autonomie et l'authenticité sexuelle. Nous nous demanderons dans quelle mesure la critique de conditions sociales de l'autonomie d'un certain sujet individu contemporain peut contribuer à fonder et à guider une philosophie éthique de la sexualité. En mettant en dialogue et en perspective des théories portant tant sur les mécanismes du pouvoir que sur les usages de la liberté (et de la liberté sexuelle), nous serons enfin en mesure de mieux comprendre certaines raisons et certains mécanismes de la domination libertaire, au regard de diverses contraintes pesant sur le consentement sexuel.

1.4.1.1 Individualité et individualisme sexuels : une distinction à poser eu égard à la modernité

Parmi les grandes tendances théoriques d'auteurs regroupés conceptuellement, du point de vue de la modernité historique, nous voulons débiter cette recension critique

par l'examen théorique/critique de la distinction entre individualisme (sexuel) et individualité (sexuelle); distinction conceptuelle majeure dans et pour notre thèse. À partir d'une distinction initiale entre l'individualisme⁵⁸, son acception libertaire⁵⁹ et sa perspective anarchiste⁶⁰ (des notions répandues et ici problématisées) il s'agira de voir dans la littérature sélectionnée quels éléments peuvent être mis au service d'une compréhension améliorée de l'idée de modernité sexuelle (assez fortement marquée par un *positivisme égalitariste* (Risse, 2013)) et de ses avatars, comme la démocratie et l'individualité sexuelles (Fassin, 2011, Daoust, 2005, Borrillo, 2005). Sur ces notions modernes, la littérature est majoritairement française (ce qui a amené certains à resituer et à repenser le *french feminism* selon Fassin, 2011). En réponse à Paul Valadier (2002) qui définit l'individualisme comme la recherche par chacun de la réalisation de soi, et qui refuse la « barbarie douce » ou l'individualisme incoercible, nous avons mis de l'avant un travail réflexif de la liberté, qui nous semble essentiel à une autonomisation raisonnable du sujet individu moderne. Vis-à-vis de la grande tendance théorique dans laquelle s'inscrit, sans compromis, Paul Valadier (qui dénonce vertement et comme il l'écrit « impitoyablement » les limites de l'autonomie moderne comme illusion de l'idéologie démocratique), nous sommes devant une situation paradoxale : autant il peut sembler nécessaire de problématiser cette vision moderniste (qui repose sur certains faux-semblants et acquis supposés de l'individu moderne, dont l'autonomie), autant (re)situer et faire dépendre la liberté comme *toujours déjà* conditionnée par rapport aux normes et à par rapport à l'autre peut contribuer à la « consécration de l'individu solitaire » : « la liberté ne s'atteint pas

⁵⁸ D'un point de vue général, d'une façon provisoire, on peut définir l'individualisme comme une conception qui privilégie les intérêts, droits et valeurs de l'individu vis-à-vis de ceux d'un groupe; qui prône l'autonomie individuelle face aux institutions politiques et sociales exerçant sur lui diverses pressions et qui peut se définir péjorativement comme tendance à ne vivre que pour soi et égoïsme.

⁵⁹ D'un point de vue plus particulier, on peut comprendre l'individualisme libertaire comme la confiance en l'autorégulation sociale, l'équilibrage de comportements sociaux par des contrats formels/tacites et l'échange de services permettant à chacun d'obtenir satisfaction à son intérêt individuel.

⁶⁰ L'individualisme anarchiste propose des réponses à la problématique individualiste pour aider l'individu à se réaliser et à s'affranchir de toute autorité et de l'esprit de propriété privée quelle qu'elle soit.

sans assises sur des normes reçues et éventuellement contestées; la personne n'existe pas seule mais toujours dans la relation, dans le « jamais l'un sans l'autre ».

Bien sûr, la liberté prend d'autant plus de sens qu'elle est réfléchie et agie vis-à-vis de l'autre, qu'elle contribue à fonder la « décision libre ». Mais critiquer l'individu moderne rendu autonome parce qu'il se serait émancipé des traditions par la « seule (...) philosophie relationnelle du « jamais l'un sans l'autre », philosophique qui « peut nous délivrer des illusions de l'individu autonome », retombe dans un autre radicalisme idéologique moderne (misant tout sur cette philosophie et elle seulement, pour contrecarrer les « affaiblissements idéologiques ou libertaires » qui « ruinent » les « traditions morales et politiques »).

Ainsi repenser et ne considérer l'autonomie (sexuelle) qu'à l'unique condition du développement d'une philosophie relationnelle constitue une pression, qui accule l'individu moderne à la liberté de choisir ou d'y renoncer. Dans la perspective critique des idéologies et dispositifs contribuant à générer une anxiété de performance (anxiété qui peut se traduire tant sur le plan sexuel que, plus largement, sur le plan de l'autonomie) chez le sujet individu (tel quel nous l'avons défini), il est nécessaire de mobiliser d'autres ressources philosophiques. Fort de l'appui d'autres penseurs critiquant avec raison le dérapage du subjectivisme et de la culture du narcissisme (Taylor, 1992, p. 73-90), ainsi que l'individualisme moderne de l'« être-soi autosuffisant » (Simmel, 2004, p. 202-203), on peut supposer qu'un des enjeux du sujet individu contemporain pourrait être davantage l'authenticité que l'autonomie, au plan sexuel. Le développement de notre thèse permettra d'apporter au prochain chapitre des éléments de réponse à cette sous-hypothèse, dont certains seront utiles à l'hypothèse libertaire de la sexualité.

N'investir que le lien fusionnel à l'autre, ne faire dépendre mon autonomie que de lui, peut non seulement se faire au détriment du développement d'une liberté sexuelle qui

serait plus « authentique », mais aussi s'inscrire dans un certain déni du *corps ressenti* (Comte, 2012) et du *corps propre* au sens phénoménologique Beauvoirien (Risse, 2011). Il en va ici d'un monde moderne dans lequel le contexte social serait moins contraignant et d'un monde où les comportements sexuels seraient induits par une symbolique sociale et codifiés par un discours original contextuel, si l'on pense notamment à la codification de l'amour comme passion (Luhmann, 1992). Nous verrons que la déprise de soi et de l'individualisme sexuels peut gagner à l'inclusion de cette critique sociale (philosophique et sociologique), à cette déprise réflexive collective (vis-à-vis de la valeur de vérité des représentations et des faux-semblants actuels de la liberté sexuelle).

Pour reprendre ici la critique morale de Valadier, concevoir l'individualisme comme étant l'accomplissement de soi peut difficilement se faire aujourd'hui sans étudier *a minima* les conditions sociales particulières qu'exigent la liberté; sans actualiser – significativement – la réflexion menée sur les moyens dont peut disposer l'individu contemporain pour devenir davantage lui-même (pour moins être sujet à subir la discrimination). Cela n'implique pas pour autant que l'individualisme doive devenir un humanisme (Singly, 2000, 2005, 2015).

C'est davantage l'individualité qui nous intéresse (même si nous refusons également de juger sans comprendre les conditions sociales de l'individualisme, qui serait lui-même une condition d'une certaine libération, comme la domination serait une condition de la liberté sexuelle). Ainsi recentrer la sexualité sur l'individualité (plutôt que sur l'individualisme) et sur l'altérité (plutôt que sur la jouissance personnelle), mais aussi sur la subjectivité et l'intersubjectivité sexuelles (loin de l'individualisme sexuel et de la jouissance de l'autre pour soi) peut constituer une alternative éthique chez un certain sujet individu : il pourrait ainsi choisir l'individualité contre l'individualisme sexuel, donc privilégier une sexualité « relationnelle » (Risse, 2008, 2011, 2014) à une sexualité « masturbatoire » (Comte-Sponville, 2004). Ce qui ne

renie en rien le corps ressenti et le corps propre (Comte, 2012; Risse, 2011) et ce qui constitue des enjeux sociologiques et philosophiques fondamentaux.

1.4.1.2 Philosophie relationnelle de l'autonomie et philosophie de l'authenticité sexuelle

Au regard d'une critique théorique contextualisée de l'individualisme (ici libertaire) pour plus d'individualité (sexuelle), dans un souci de réalisation de l'idéal d'authenticité du sujet individu qui le cherche possiblement, nous verrons l'apport de la philosophie relationnelle de la sexualité à l'analyse sociocritique de théories sur la liberté sexuelle (dans lesquelles s'inscrit notre propre théorisation de thèse).

Nous montrerons les enjeux du développement de l'intersubjectivité sexuelle, qui constitue une réponse humaniste et éthique forte à la dérive possible du sujet individu contemporain vers un éventuel « individualisme sans individualité » dans sa sexualité et dans l'expression de sa liberté sexuelle, notamment de ses représentations individuelles et collectives de cette liberté. La littérature consultée nous permettra de comprendre que ce risque de dérive n'est pas un destin pour le sujet individu contemporain; sujet disposant dans la littérature d'une capacité de réfléchir/subjectiver sa situation, selon des conditions sociales et individuelles dans lesquelles il éprouve et il vit sa liberté sexuelle. Qu'il ait tendance à un individualisme « sans » individualité n'est pas davantage un destin irrémédiable qui vouerait l'individu à ne vouloir qu'y tendre ou à y prétendre. Il s'agit moins d'un manque (d'une absence à tout jamais) que d'une privation (c'est-à-dire une altération ou une diminution par la régulation sociale et l'autorégulation) de la liberté. Cette distinction, qui n'est pas faite comme telle dans la littérature consultée (qui semble plutôt concentrée sur d'autres différences comme celle entre la liberté négative et la liberté positive), doit être pourtant posée en regard de ce que cette littérature peut apporter à notre problématique de recherche.

Après avoir vu toute l'importance des conditions sociales de l'individualité et de celles qui sous-tendent l'individualisme, nous verrons si l'individualisme contemporain est avant tout « l'affaire de normes sociales contraignant les individus » ou si, au contraire, il ne permet pas « surtout l'émergence de processus de subjectivation »⁶¹. Nous nous servirons plutôt de théories sociologiques et philosophiques sur l'émancipation, la résistance, la peur de la liberté et la « revanche des dominé.e.s » (Boltanski, 2009; Foucault, 1976, Certeau, 1990, Mathieu, 1985). Des théories analysées et revisitées au regard de la littérature secondaire actuelle⁶² donnant à voir le « caché » (Bourdieu) de l'individualité sexuelle (comprise ici comme un rapport d'authenticité du sujet individu avec lui-même, avec l'autre et l'autre que le sujet est parfois devenu pour lui-même). Mais ce « caché » de l'individualité du sujet sexuel n'est pas pour autant invisible et introuvable à tout jamais. Il semble même d'autant plus désiré lorsque la réflexivité s'en mêle. Cette réflexivité à l'œuvre est une réponse à l'attitude moderne scientiste à l'égard de la sexualité, du désir et du corps sexuels qui ont été rapprochés du trouble (à cause du désir ou du corps), de la déraison ou/et de la passion.

À partir de théories et de lectures philosophiques (Money, 1982 ; Robert, 2005, Risse, 2008 et 2013) critiquant le « positivisme égalitariste » de la démocratie et de l'égalité sexuelles, nous serons amenés à sortir de tendances théoriques dominantes, à voir en quoi et pourquoi la « sexo-sophie » (philosophie de la sexualité) pourrait pallier à la « véri-sexualité » (idéal de vérité de la sexualité) : deux notions originales qui seront

⁶¹ Question interdisciplinaire tirée d'un colloque international intitulé « Individualisme contemporain et individualités : regards des sciences sociales et de la philosophie » qui a réuni un grand nombre de spécialistes (<http://www.ccic-cerisy.asso.fr/individualisme08.html>, Cerisy, 2008). En outre, depuis le fameux article de Pierre Bourdieu, « Les sciences sociales et la philosophie » (*Actes de la recherche en sciences sociales*, 1983, p.45-52), le rapport entre philosophie et sciences sociales a été interrogé dans plusieurs dimensions, dont la philosophie des sciences sociales (Risse, 2015).

⁶² Nous avons terminé de faire le tour d'une littérature actuelle au sujet de ces théories, dont nous ferons état brièvement dans le prochain chapitre.

définies plus précisément dans le chapitre suivant. La philosophie de la sexualité, plutôt que la science du genre ou de la sexualité, peut contribuer à situer le sujet dans la recherche individuelle et collective de l'authenticité sexuelle par le sujet individu. Nous verrons que la philosophie éthique de l'authenticité sexuelle semble celle qui représente le meilleur guide/repère pour le sujet sexuel dans sa recherche d'autonomie et d'individualité.

Difficile autonomie, difficile individualité et difficile liberté. Face à cette impatience de la liberté, un chemin éthique « de la conversion vers la réciprocité des consciences »? (Misrahi, 2014) constitue en effet une voie philosophique particulièrement souhaitable, pour ne pas dire ici une caractéristique désirable quand elle est agie et réfléchie (le désir réfléchi serait un désir libéré). La littérature consultée nous montrera que cette contribution philosophique à la levée progressive de contraintes pesant sur les représentations individuelles/collectives de la liberté sexuelle, mérite qu'on s'y attarde; d'autant plus que cette perspective théorique est pour l'instant peu ou pas envisagée, ni exploitée au profit d'un développement éthique et d'un outillage intersubjectif du sujet individu.

1.4.1.3 Mécanismes du pouvoir et raisons de la domination. Usages de la liberté et contraintes du consentement

Sur les contraintes pesant sur l'expression authentique de la liberté sexuelle et limitant la réflexivité possible sur ses représentations (sur le pouvoir de la domination, de la violence et du consentement chez le sujet sexuel contemporain), les sources utilisées seront divisées en deux sous-sections. D'une part, les auteurs traitant des mécanismes du pouvoir et usages de la liberté en général (La Boétie et Foucault essentiellement). D'autre part, les auteur.e.s traitant de raisons de la domination, de

rhétorique/ruse et de contraintes du consentement⁶³ (notamment Mathieu, Marzano, Fraisse et Ogien). Tour à tour, ces contributions majeures seront présentées en dégagant des perspectives théoriques qui feront l'objet d'une analyse dans le développement de notre thèse.

1.4.2 Présentation

1.4.2.1 Mécanismes du pouvoir et usages de la liberté. La Boétie (1574)

En premier lieu, La Boétie n'est pas seul philosophe à s'être penché sur les mécanismes du pouvoir, sur les raisons de la servitude et de la mutation de la liberté vers la servitude, mais il a consacré une œuvre – posthume et dont la diffusion par Montaigne lui a donné toute sa notoriété – à cette mutation du pouvoir. Des éléments théoriques sur la servitude volontaire chez La Boétie s'avérant utiles/féconds pour pousser plus loin et problématiser la réflexion ouverte par notre hypothèse de recherche principale. Ce qui semble en premier lieu choquer La Boétie – comme cela peut aussi choquer dans les représentations de la liberté sexuelle – est l'idée de « vouloir servir », désirer servir avec son plein consentement⁶⁴ et délaisser la liberté.

⁶³ Le consentement est plus conceptualisé et problématisé au féminin dans la littérature. Manifestement plus intéressées par les raisons de la soumission à la domination (par l'idéologie et la fabrique du consentement) que par les mécanismes de subordination/résistance révélés par la conscience et la pratique de sa liberté (chers à leurs homologues masculins), certaines auteures – particulièrement des philosophes – nous permettent de nous demander notamment de quelle autorité peut-on accepter la légitimité (y compris dans la sphère privée).

⁶⁴ La Boétie invite l'Homme à se tourner vers – cerner et s'approprier – son propre pouvoir de décision; l'incite à se détourner de l'opinion pour privilégier la raison, à faire honneur à sa nature plutôt qu'à chercher à se faire plaisir, à préférer sa nature à la coutume et donc à privilégier le bien de la liberté au mal de la servitude. Que ce soit ou non par nature, le travail de conscience de soi (comme condition de révélation du sujet) auquel La Boétie invite l'Homme?, constitue une invitation à la pratique réfléchie de sa liberté et déjà à la conscience de sa liberté. En ce sens, ce travail réflexif (qui n'exclut pas le consentement de l'essence du pouvoir, malgré la modernité du terme) représente un outil théorique particulièrement utile à notre thèse.

Ce serait pire que se résigner à se soumettre au tyran, qui lui prend sa liberté; le sujet se résignant à la soumission, plutôt qu'il n'y consent. Mais si la servitude est pire que l'obéissance, c'est la première qui permet au tyran de rester au pouvoir (la seconde sert plutôt à légitimer la violence) selon La Boétie.

Que ce soit moins par la domination que par la servitude par laquelle le pouvoir se maintient constitue malgré tout une forme de domination douce. Contraire à l'état de nature, voire dénaturante, la servitude déshonore la condition humaine par oubli de la liberté constitutive de l'Homme, selon La Boétie. Contre-nature, elle cède souvent à la coutume et à l'habitude, qui veut que les Hommes soient élevés dans la servitude, qu'ils ne veulent pas de la liberté, mais qu'ils veulent/préfèrent servir volontairement. Le délaissement de la liberté (et de la raison, qui rend et garde libre) lui apparaît donc comme une dénaturation de l'Homme dans la servitude.

Si l'Homme, le sujet individu, se dénature en délaissant sa liberté et, avec elle, sa raison (sa raison libre/active pouvant l'aider à retrouver sa liberté), on peut se demander, à partir de La Boétie et dans la perspective de cette revue de littérature, si la sur-activation de la liberté sexuelle (tenue à tort pour irréfléchie, comme si elle était plus libre en relevant du corps plutôt que de la conscience) ne constituerait pas aussi une forme de déraison pour la nature humaine. Cet enjeu théorique pourrait avoir un impact assez significatif sur la façon de problématiser – plus et autrement ici – la question des représentations de la liberté sexuelle et partant de repenser la sexualité dans notre monde contemporain. C'est comme si La Boétie invitait le sujet individu contemporain à assumer sa modernité de sujet pensant maître et possesseur de toutes choses, à maîtriser sa liberté sexuelle par l'exercice de sa raison et d'une

pratique réfléchie de sa liberté sexuelle. Malgré sa datation⁶⁵, cette source (La Boétie, 1574) reste particulièrement utile à notre propos.

1.4.2.2 Foucault (1976)

Une autre source très éclairante sur les mécanismes du pouvoir et les usages de la liberté, source plurielle complémentaire, sont les textes de Michel Foucault sur le pouvoir et sur la sexualité. Pour faciliter la lecture, nous passons ici en note tout un ensemble de sources textuelles mobilisées⁶⁶. Cela dit, recontextualisons quelques instants le propos tenu dans *La Volonté de savoir*. Alors que Foucault soulignait déjà l'ironie du dispositif de sexualité de nous faire croire qu'il y va de notre libération, la fabrique de la libération sexuelle en *sumum* et en absolu de la liberté humaine constitue une sorte de tactique métonymique – une vieille technique consistant à faire prendre une partie pour le tout – dont une analyse critique permet toutefois de pousser plus loin sa réflexion philosophique invitant à « penser à la fois le sexe sans la loi et le pouvoir sans le roi » (1976, p. 120). Une pensée que Foucault empreinte, sans le dire, à Philippe Clastres, qui est d'ailleurs un lecteur de La Boétie; auteur que Foucault avait justement écarté de son analyse de l'essence du pouvoir. La Boétie,

⁶⁵ Nous nous sommes bien sûr ici basé sur le *Discours de la servitude volontaire* (1574). Nous nous sommes basé sur une édition plus facilement lisible : Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, trad. (en français moderne par) Myriam Marrache-Gouraud (2008).

⁶⁶ Michel Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, Tome 1, Paris, Gallimard 1976. Michel Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Quatro Gallimard, 2001, p. 1041-1062. Michel Foucault, « Avant-propos » à l'édition américaine de *Le normal et le pathologique*, *Dits et écrits 1954-1988*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994. Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur? », *Dits et écrits 1954-1969*, vol. I, Paris, Gallimard, 1994. Michel Foucault, *Dits et écrits 1970-1975*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994. Michel Foucault, « Sexualité et vérité », *Dits et écrits 1976-1979*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994. Michel Foucault, « De l'amitié comme mode de vie », in *Dits et écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001. Michel Foucault, « Le mystérieux hermaphrodite », in *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001. Michel Foucault, « Le vrai sexe », in *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001. Michel Foucault, « Sexualité et solitude », *Dits et écrits II 1976-1988*, Paris, Quatro Gallimard, 2001. Michel Foucault, « Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse le pouvoir », *DÉ II 1976-1988*, Paris, Quatro Gallimard, 2001.

qui, comme Machiavel⁶⁷, usait et rusait avec le pouvoir politique en place, en donnant au peuple à voir sa domination et en l'invitant à faire un usage critique de sa raison : à en faire une « raison libre » dira Spinoza (*Traité théologico-politique*, XX), le même qui récupérera lui aussi l'esprit de la pensée de La Boétie en se posant la question de savoir comment les Hommes se battent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut (c'est-à-dire de leur liberté). Dans quelle mesure peuvent-ils encore les confondre (servitude et salut) dans l'exercice de leur liberté, notamment dans celui de leur liberté sexuelle? Foucault ayant décrété que la servitude volontaire ne doit pas figurer dans l'analyse de l'essence du pouvoir (analytique du pouvoir), il échappe en partie à ce questionnement situé en complémentarité de sa pensée.

Notre revue de littérature analytique des écrits foucaultiens inventoriés nous permettra dans le dernier chapitre de montrer que la sexualité comme expérience est le produit de trois dimensions concrètes, trois modes d'objectivation du soi, trois ontologies du sujet et trois manières dont il est amené à l'existence. En effet, ces ontologies de l'existence l'ont amené à envisager, d'une part la subjectivité comme produit des discours que sont les savoirs, d'autre part la subjectivité comme produit d'assujettissement du corps par les pouvoirs et, pour finir, la subjectivation sexuelle, « se faire soi par soi » plutôt que « se laisser faire par les pouvoirs ». Il définit la subjectivation comme une relation d'un sujet à lui-même sur un mode éthique, dont la finalité morale est la transformation de soi. Et il définit l'assujettissement comme un mode de production de la subjectivité, qui est particulier en ce qu'il met notamment en jeu une relation du pouvoir au corps (donc une relation politique).

En étudiant, dans l'histoire et particulièrement dans l'histoire de la sexualité, les modes de subjectivation morale, Foucault essaie de comprendre comment les sujets

⁶⁷ Après Machiavel, un penseur masqué? (Bergès, 2000), on peut se référer au travail sur *La Boétie, penseur masqué* (Gadmoski, 2007), qui montre notamment que La Boétie ne jette jamais tout à fait le masque, pas plus qu'il ne dénie son texte qu'il savait d'une certaine façon « hors-la-loi ».

se constituent et se reconnaissent comme sujets de leurs actions morales et comment – en se transformant – ils inventent de nouvelles formes de l'expérience de soi. L'éthique de soi, des rapports de soi, des rapports entre savoir-pouvoir, vérité-sujet, idéologies et institutions, permet enfin de cerner les effets de cette connaissance de soi sur la façon de construire la réalité et de faire de l'Homme libre, l'objet de son combat et de ses luttes. C'est particulièrement à ce sujet que Foucault vient appuyer – et compléter – ce qui avait établi par La Boétie. En ce sens, l'esthétique de l'existence qu'il propose peut justement contribuer à manifester dans quelle mesure la morale (en tant qu'éthique de soi) peut être une structure d'existence, sans être nécessairement une contrainte pour la sexualité et pour la liberté sexuelle. Dans les mots de Foucault, le sujet sexuel est en marche vers une ontologie critique de lui-même comme sujet éthique.

Enfin, la subjectivation prend donc appui sur les pouvoirs normatifs qui tendent à créer des subjectivités assujetties, et proportionnellement la subjectivité, qu'elle soit soumise ou résistante, reste immanente aux relations stratégiques qui la traversent. Si l'on suit Foucault, la constitution d'un sujet autonome dans l'histoire de la sexualité doit alors se penser selon cette irrésoluble tension. D'une part selon lui, nous ne sommes pas libres de tout rapport de pouvoir; cela nulle part. D'autre part, il ne peut alors y avoir d'autonomie du sujet, mais seulement une autonomisation qui se fait à travers des processus de création d'une identité, qui n'aboutiraient jamais selon Foucault. Si la résistance précède les rapports de pouvoir, le sujet n'est jamais *causa sui* (cause de soi ou cause de lui-même) et il n'est donc jamais premier, mais il est toujours le produit d'une convergence entre ce qui le soumet et l'éthos qu'il se donne, c'est-à-dire entre normalisation et subjectivation. Mais si la subjectivation prend appui sur les pouvoirs normatifs visant des subjectivités assujetties, si la subjectivité reste immanente à ces relations stratégiques des rapports normatifs du sujet avec le pouvoir, et avec la liberté, la constitution de l'autonomie du sujet moral – lorsqu'il

s'affirme comme sujet sexuel autonome – ne peut se faire que dans l'immanence du pouvoir.

Rappelons-nous que « le moindre éclat de vérité est sous condition politique ». Donc, si nous sommes toujours libres, parce que nous pouvons toujours changer notre situation dont il n'y pas d'*en dehors* possible, si nous ne sommes pas toujours piégés par cette lutte non-symétrique alors que nous ne sommes pas libres de tout rapport de pouvoir, théoriquement parlant, on peut penser qu'il n'y a certes pas de rapports de pouvoir sans résistance, qui est première et les précède selon Foucault :

Lorsque nous avons affaire au gouvernement, la lutte, bien sûr, n'est pas symétrique, la situation de pouvoir n'est pas la même, mais nous participons ensemble à cette lutte. L'un de nous prend le dessus sur l'autre, et le prolongement de cette situation peut déterminer la conduite à tenir, influence la conduite, ou la non-conduite, de l'autre. Nous ne sommes donc pas piégés. Or nous sommes toujours dans ce genre de situation. Ce qui veut dire que nous avons toujours la possibilité de changer la situation, que cette possibilité existe toujours. Nous ne pouvons pas nous mettre en dehors de la situation, et nulle part, nous ne sommes libres de tout rapport de pouvoir. Mais nous pouvons toujours transformer la situation. Je n'ai donc pas voulu dire que nous étions toujours piégés, mais, au contraire, que nous sommes toujours libres. Enfin, bref, qu'il y a toujours la possibilité de transformer les choses. (Foucault, 2001, p. 1558-1559)

En second lieu, parmi les auteur.e.s traitant des raisons de la domination (complétant donc Foucault) et des contraintes du consentement (et non pas du consentement à la domination), on peut difficilement se déprendre de la réflexion critique de grand.e.s théoricien.ne.s tel.le.s que Nicole-Claude Mathieu (1985), Michela Marzano (2006), Geneviève Fraisse (2007) et Ruwen Ogien (2007). C'est donc en trois temps que nous segmenterons cette section.

1.4.2.3 Mathieu (1985)

Renversant la perspective et faisant passer en premier l'ensemble des injonctions et des commandements de genre (acquis par la socialisation de genre, « imposés et pratiqués dès l'enfance », Mathieu, 1985, p. 211) et non plus le « consentement à la domination » (par le « partage des représentations »), Nicole-Claude Mathieu permet de comprendre que c'est seulement une fois admises et reconnues comme partie du rapport de domination (de genre) que les femmes pourront poser la question de savoir comment elles ont pu y « consentir » et choisir (distance critique aidant), si elles y consentent. Mais quel(s) contre-pouvoir(s) les femmes peuvent-elles mettre en place pour contrer la domination du genre?

À partir d'une théorie de Maurice Godelier (1982, p. 232), pour qui « la force la plus forte des hommes n'est pas dans l'exercice de la violence, mais dans le consentement des femmes à leur domination » (ce consentement ne pouvant exister sans qu'il y ait un partage par les deux sexes de mêmes représentations légitimant la domination masculine), Nicole-Claude Mathieu avance – explicitement et précisément – le « contraire », en invoquant notamment : « la violence « idéelle », celles des idées légitimant la domination, n'est pas présente en permanence dans la conscience des femmes » (Mathieu, *op. cit.*). Cette domination est par contre présente dans l'esprit du dominant.

Pour « la dominée », c'est plutôt la violence factuelle qui est permanente. Mathieu poursuit :

Ce n'est pas, à mon sens, la "reconnaissance" par les opprimé(e)s de la légitimité du pouvoir et des bienfaits et services des dominants qui maintient principalement, "en plus de la violence", la situation de domination, mais bien plutôt la conscience contrainte et médiatisée et l'*ignorance* où sont maintenus les opprimé(e)s – ce qui est leur part réel de l'idée et constitue, avec les contraintes matérielles, la violence, force principale de la domination. (Mathieu, 1985, p. 232)

Il faut préciser qu'il s'agit de la conclusion de la sous-section « Violence et consentement. Les deux mamelles d'un faux problème » dans la troisième partie section « Du « consentement » des dominé(e)s? » tirée de la partie « De la conscience dominée ». Nous le précisons ici puisque cette remise en question du consentement de femmes (dominées) et l'invention de ce « faux problème » permettent de comprendre la direction de cette conclusion vers la violence de la domination (deux concepts écartés par Foucault) et l'évocation des « contraintes matérielles » (également évoquées par Marzano); des contraintes affectant particulièrement les femmes.

Rappelant la thèse de Maurice Godelier, selon laquelle « les idées légitimantes sont efficientes (non un simple reflet) dans la formation et dans le maintien d'un rapport de domination », Nicole-Claude Mathieu s'empresse d'ajouter initialement et, disons-le, non sans ironie : « mais l'analyse des instances ou des fonctions est une chose, dont la sociologie de la conscience n'est pas non plus le simple reflet »⁶⁸. Cette note témoigne non seulement de sa conscience d'effets de la domination d'une certaine sociologie de la conscience, mais elle vient – en appui du texte – soutenir le rejet d'une évidence du consentement à la domination, qui doit être mise à distance pour que puisse, justement, émerger la distance critique de la « conscience des dominées ». Parmi les conditions d'émergence de la réflexion des femmes sur leur situation réelle et sur la violence permanente qui pèse sur leur conscience, la (re)connaissance des faits est mise de l'avant par opposition à l'ignorance dans laquelle elles sont maintenues (les faits « avérés » contre les faits « signifiés », peut-on dire dans un langage beauvoirien). Il en va de la reconnaissance du consentement des dominants à la domination, plus que des dominées (à la domination), qui sont sous l'emprise de la domination masculine, c'est-à-dire sous sa violence idéelle constante. Interroger ainsi

⁶⁸ Nicole-Claude Mathieu (1985, note 34 p. 226).

le consentement des dominants à la domination libertaire nous amènera à apporter des nuances entre faits signifiés et avérés.

1.6.2.4 Marzano (2006)

Sur le consentement sexuel et sur le consentement prostitutionnel (un rapprochement que nous questionnerons), Michela Marzano, dans *Je consens, donc je suis...* (2006) procède à une problématisation du consentement prostitutionnel comme expression de la liberté sexuelle et expression de l'autonomie personnelle. Aussi l'essentiel de son propos nous semble pouvoir se résumer à travers cette question : qu'il y ait un droit à disposer de son corps⁶⁹ suffit-il à garantir une autonomie sexuelle dans la prostitution ? Cette question de la philosophe morale est moins de savoir s'il est supposé ou réel. Elle émet l'hypothèse qu'il est acquis pour en venir au questionnement de l'autonomie sexuelle dans la prostitution. Elle examine alors certains problèmes éthiques et certaines contradictions logiques de l'interprétation de la prostitution comprise à la fois comme libération sexuelle et comme forme de libre autodétermination des femmes (Marzano, 2006, p. 146-147). D'une part, elle cherche à éclairer l'envers de la rhétorique et de la rationalisation libertaires de la prostitution féminine comme « pratique de résistance » et comme capacité d'autodétermination (*op. cit.*, p. 146) des personnes prostituées réduites à des choses et des marchandises (*op. cit.*, 152-153). D'autre part, elle problématise la « domination masculine », en amenant également à reconsidérer les conditions « réelles » et « véritables » (*op. cit.*, p. 150), ainsi que les « déséquilibres sociaux, économiques et politiques » qui

⁶⁹ En référence à l'affaire Moore qui questionnait davantage l'idée de propriété du corps, penchons-nous sur le droit de refuser que quelqu'un veuille disposer de notre propre corps et voyons s'il peut y avoir une reconnaissance sociale de la jouissance de l'individu de son propre corps. La notion de droit de disposer de son corps propre est en effet très complexe. D'autant plus que ce droit peut être interprété et vécu comme un droit à la jouissance et au plaisir, un droit individuel au plaisir, etc. Ainsi repenser la liberté sexuelle au regard du controversé droit à disposer de son propre corps (si tant est que la personne puisse s'objecter à ce qu'on dispose de son propre corps) peut et doit se faire au-delà de ce qui serait un consentement à la prostitution.

caractérisent les rapports humains, ainsi que les « situations de misères et de violences physique et psychique » de femmes prostituées (*op. cit.*, p. 147). Marzano cherche à construire une « morale sexuelle » (*op. cit.*, p. 154) qui soit défendable, qui ne soit pas fondée que sur le seul consentement individuel, mais qui soit aussi appuyée sur ces déterminants sociaux et psychologiques et, au préalable, sur l'inaliénable dignité des personnes (la dignité humaine jouant le rôle de valeur opératoire, alors que la liberté serait une illusion et le consentement un discours, selon elle). Dans le cadre de notre analyse à venir de ce texte dans le troisième chapitre, nous mettrons l'accent sur cette dernière sous-section⁷⁰, en examinant notamment les incidences du passage de la neutralité politique de l'État à son engagement moral sur la prostitution.

À la fin de son analyse – morale – des problèmes éthiques – et logiques – posés par les positions libertaires dominantes sur la prostitution (à savoir comme résistance ou libération et profession), M. Marzano se demande :

Pourquoi un État moralement impartial devrait-il passer, dans le cas de la prostitution, d'une position moralement neutre, qui consiste à s'abstenir d'intervenir, à une position moralement engagée qui consiste à reconnaître la prostitution comme une profession parmi les autres ? Pourquoi ne pas empêcher quelqu'un de pratiquer une telle activité impliquerait également le faire de considérer celle-ci comme légitime et justifiée sur plan moral ? (Marzano, *op. cit.*, p. 155-156)

Ce questionnement rejoint sa question de départ (double) : Pourquoi l'État peut-il interdire à une personne le droit au « travail » sexuel et en quoi reconnaître la prostitution comme un métier à part entière pourrait-il légitimer la liberté de disposer de son corps ?

⁷⁰ Michela Marzano (2006, p.145-158 : nous référons provisoirement aux chapitres « La prostitution : du choix sexuel à la marchandisation du corps » et « Un métier parmi d'autres »).

Cherchant à souligner la difficulté logique avant de relever les problèmes éthiques posés par ces positions, à partir d'une argumentation morale, l'auteure argue que la prostitution n'est ni une activité sexuelle qui relève de la sphère privée où seul le consentement mutuel compte, ni une forme de travail relevant de la sphère publique où l'État a le droit et le devoir d'intervenir pour veiller au respect des règles établies. Son argumentation (nous y reviendrons dans le troisième chapitre) se base sur cette lecture : la prostitution n'est qu'un acte marchand par lequel chaque partie concernée, prostituée ou client, devient interchangeable et se réduit à sa valeur marchande. Ainsi ce qui convient pour chacun.e et ce qui a été contracté entre les parties ne suffit pas à garantir la valeur du consentement prostitutionnel, puisque des rapports inégalitaires de pouvoir (des inégalités socio-économiques et socio-sexuelles) précèdent, produisent et partant conditionnent leur accord. Que l'on considère cet accord comme étant strictement marchand (telle Marzano) ou qu'on le considère comme étant plus qu'un seul « échange de services », notamment comme un travail. Marzano rejoint l'interprétation majoritaire tant par son rappel des conditions de vie d'une bonne partie des prostituées que par celui de leur plus grande vulnérabilité à la domination masculine. Retenons ces questions pour notre analyse de développement de cette thèse :

Mais quelle place occupent [...] les déséquilibres sociaux, économiques et politiques qui caractérisent les rapports humains ? Quel est le poids des situations de misère et de violence physique et psychique dans lesquelles se trouvent souvent les femmes qui se prostituent ? Peut-on ignorer [...] les rapports de pouvoir entre hommes et femmes qui influent sur de nombreux choix et des décisions en matière de sexualité ? (Marzano, 2006, p.147-148)

Remettant en cause la valeur morale du consentement prostitutionnel au nom de la licéité morale et de la vénalité de la prostitution (au nom du bien et du mal, comme La Boétie hiérarchisait moralement la liberté et la servitude), elle argue que « même si une femme se prostitue « volontairement », personne n'a le droit de justifier la

prostitution comme le fruit d'un choix totalement libre » (*op. cit.*, p. 149), puisqu'elle se « construit selon le modèle marchand de l'utilisation et de l'échange » (*op. cit.*, p. 149). Contrairement à De La Boétie, pour Marzano, la volonté ne suffit pas à libérer de la servitude ; elle révèle plutôt la fragilité de la condition humaine, dont il ne s'agit pas de retrouver la nature, la liberté (selon La Boétie), mais dont il faut plutôt, pour elle, garantir l'exercice en fixant alors une première condition nécessaire, l'égalité⁷¹.

Autant il n'est pas surprenant que l'idée de « volonté de servir » (La Boétie) n'ait pas plus été mobilisée à l'égard de la prostitution – puisque ce n'est pas et ce ne peut pas être une volonté, un consentement, mais seulement une soumission à la domination masculine pour Marzano –, autant, bien qu'elle ait davantage référé à La Boétie ailleurs⁷² qu'ici, il y a une pertinence philosophique à chercher à montrer la « difficulté logique » qu'il peut y avoir à passer de la neutralité morale de l'État (qui doit veiller au respect des règles établies, tout en restant impartial et, selon elle, en

⁷¹ Suite à la protestation de femmes milanaïses précédant une mobilisation nationale contre l'« affaire Rubby » qui révélait un autre scandale d'incitation d'un élu politique à la prostitution de mineures, M. Marzano a écrit : « Et que les moralistes au rabais n'y voient pas cyniquement le résultat de la libération sexuelle, l'inévitable conséquence du mot d'ordre féministe "*Mon corps m'appartient*" ! Quand les femmes se sont battues pour pouvoir disposer librement de leur corps, c'était dans l'idée de se réapproprier leur destin, de devenir les actrices de leur propre vie, d'empêcher que d'autres décident à leur place de leurs actions et de leur comportement. Il faut mettre en place les conditions nécessaires à l'exercice de cette liberté, faute de quoi celle-ci risque de rester une valeur abstraite et, avec le temps, de se transformer en une nouvelle forme de "*servitude volontaire*", comme l'expliquait déjà Étienne de La Boétie au XVI^e siècle. La première de ces conditions est l'égalité. Si les femmes ne jouissent pas des mêmes droits que les hommes, privées de la possibilité matérielle de les faire valoir, alors automatiquement elles ne peuvent être libres de choisir, ni de réaliser leurs désirs. A quelle liberté prétendre dans un pays qui traite les femmes comme des marchandises, les humilie quand elles se rebellent et couvre d'or des prostituées mineures en échange de leur silence ? », *Courrier international*, 03/02/2011.

⁷² Pensons notamment à son travail sur la pornographie (définie comme un mode d'être des conditions de possibilités contemporaines de la servitude volontaire) dans lequel – se référant à La Boétie et à la *Volonté de savoir* (1976, p. 211) – elle écrit : « Le dispositif sexualité a suscité le désir du sexe - désir de l'avoir, désir d'y accéder, de le découvrir, de le libérer, de l'articuler en discours, de le formuler en vérité. » (Marzano, 2003, p. 53). Dans un autre registre et un autre travail, définissant le « coaching » comme une nouvelle forme de servitude volontaire par laquelle les individus se soumettraient « librement aux injonctions de ces nouveaux marchands de bonheur et à leur discours impérieux » (Marzano, 2008, p. 241), elle critique aussi la vérité des experts des « bonnes réponses », promoteurs du « vouloir pour pouvoir » et complices de l'industrie du « néo-management » (terme qu'elle n'emploie pas ; elle parle plutôt d'idéologie managériale).

s'abstenant de reconnaître la prostitution comme un « métier parmi d'autres ») à la valeur (réfutée sans être questionnée à partir du point de vue des premières concernées) du consentement individuel. Une valeur qui l'amène plutôt à se demander: peut-on légitimer la liberté de disposer de son corps par la reconnaissance de la prostitution comme un métier à part entière?

Notons enfin une autre contradiction argumentative: d'une part, Marzano voudrait que l'État n'intervienne pas dans la sphère privée, tout en refusant que la prostitution en relève; cela même si elle était considérée comme une activité sexuelle. Mais alors, on peut se demander comment elle peut affirmer, d'autre part, que la liberté ne serait qu'illusion et le consentement un mensonge. Cela au nom des « véritables conditions » de la prostitution ; des conditions qu'elle semble étendre à toutes les formes d'activités sexuelles, comme si les conditions du consentement dans un cadre prostitutionnel était le même en général pour les femmes dans leur sexualité. Un devoir de contextualisation sociologique et de questionnement éthique s'impose, le troisième chapitre le montrera.

1.6.2.5 Fraisse (2007)

« Acte par lequel quelqu'un donne à une décision dont un autre a eu l'initiative l'adhésion personnelle nécessaire pour passer à l'exécution » (Foulquié, 1962), le consentement a des origines conceptuelles et une nature ambiguës de par son lien avec la domination. À partir de cette définition, Geneviève Fraisse en dénonce les paradoxes (de son individualisation à sa contractualisation-politisation, du contrat social au contrat intime) dans son entreprise généalogique. « Expression d'un dilemme » et « issue d'une délibération » (Fraisse, 2007, p. 24), le consentement est à la fois adhésion à une proposition extérieure et adhésion de soi à soi. Il est également permission et acceptation. Individuel et collectif, intérieur et extérieur, il est sensé renvoyer davantage à l'exercice du pouvoir qu'à celui de la domination. Opaque et

transparent, éclairé et vicié, le consentement véhicule néanmoins nombre de rapports de pouvoir et autant de stratégies de domination adoucie (parce que consentie). Pour mieux réaliser les défauts du consentement, il faut donc s'attaquer à la zone d'ombre et à l'idéal de réciprocité autour de la liberté et de l'égalité des parties consentantes. Ainsi selon Fraisse⁷³, notons que : « Par-delà les vices du consentement, les défauts révèlent la négativité possible du consentement : acte de soumission, attitude de renoncement ; toute adhésion n'est pas enthousiasmante (...) on s'interrogera nécessairement sur le sens politique du geste de consentir. » (2007, p. 63) Nous chercherons donc à savoir si consentir est à céder ce que le compromis est à la compromission.

La section du livre qui nous a le plus intéressé est celle portant sur les distinctions entre se soumettre, être dominé, s'échapper, servir. La question de l'intentionnalité du consentement eu égard à la « naturalité » de l'autorité est ici discutée : « Consentir, ce serait aussi se soumettre. Ce qui se discute (...) c'est la naturalité, ou l'artificialité de l'autorité. Consentir est un verbe intéressant car il nous éloigne du mouvement de la nature. Consentir c'est accepter l'autorité » écrit Fraisse relativement à la dialectique de l'autorité et de l'absence chez Hobbes (2007, p. 72). Se référant à Engels et à l'idée de défaite du féminin, elle ajoute que :

Que nous dit la distinction entre « céder » et « consentir » ? Elle souligne la pensée d'un rapport de force, et celle d'une stratégie. Les femmes ont accepté la défaite, et ainsi la suprématie masculine. Mais la défaite ne fut pas guerrière, elle fût stratégique : mieux vaut céder, voire sembler consentir, plutôt que de résister sans succès. Elles ont cédé à la force ou à la persuasion (...) « Céder » est un aveu de faiblesse, mais pourrait être plus honorable que « consentir ». (Fraisse, *op. cit.*, p. 73)

⁷³ Sur le terme cru, équivoque et opaque qu'est le consentement, selon ses mots, voir Geneviève Fraisse, *Service ou servitude ? Essai sur les femmes toutes mains*, Latresne, Le Bord de l'eau, 2009 (1979).

Resituant l'intériorité des dominées, Fraisse montre aussi que « consentir », c'est accepter l'autorité, se soumettre, abandonner toute résistance, accepter. Il faut donc « démêler l'écheveau du oui et du tant pis, de l'accord et de l'asservissement » (*op. cit.*, p. 74) pour comprendre la valeur négative du consentement, qui n'est parfois en rien un acte volontaire ou d'un « oui » adhésion à une proposition. Le consentement s'inscrirait alors comme la reconnaissance d'un rapport de force et d'une inégalité des libertés et des pouvoirs en jeu. La principale difficulté est donc la qualification – et la meilleure façon de parler – du consentement, qui est déclinée – sommes toutes binairement – en « servitude volontaire ou résistance passive ». Fraisse ajoute : « Dans les deux cas, c'est une affaire de nuances. Mais l'enthousiasme n'est plus au rendez-vous. Consentir à une situation imposée n'est pas une fin en soi ». (Fraisse, *op. cit.*, p. 124)

1.6.2.6 Conscience et intelligence sensible de la liberté

On voit bien que, dans cette perspective, le consentement suppose des sujets libres et égaux et que l'égalité des sujets (La Boétie) est la condition d'exercice de la liberté (Marzano) et donc de la conscience des dominées (Fraisse). Selon ces philosophes contemporaines du consentement, par la connaissance de leur situation et la reconnaissance de leurs inégalités, les sujets-femmes pourraient sortir de leur sujétion et de la violence de la domination par le consentement. Mais cette reconnaissance de situations d'oppression du consentement pourrait s'apparenter à certains effets de la domination libertaire selon certaines théories féministes, comme l'ont particulièrement montré les études féministes postcoloniales.

En venant à l'être dominé (la femme, dans sa pluralité), Fraisse revient sur la « dispute » entre Nicole-Claude Mathieu et Maurice Godelier au sujet de la domination masculine, et montre comment l'anthropologue-chercheure a déplacé le débat de consentement-violence à dominants-dominées et à l'occasion à chasser

l'évidence du consentement à la domination (une « réalité détestable » (Fraisie, 2007, p. 82); cela en déplaçant la connotation négative sur le sens de l'adhésion vers l'acceptation (*op. cit.*, p. 77). Ainsi on est passé des contraintes du consentement à la domination, en réaffirmant notamment des « réalités mutuellement exclusives » (*op. cit.*, p. 77) – des « obstacles matérialisés » (*op. cit.*, p. 80) – et en donnant un nouveau sens au consentement qui n'est pas? celui d'une défaite, ni celui d'une stratégie (*op. cit.*, p. 77).

Dès lors, on peut comprendre d'autant mieux en quoi et pourquoi « l'argument du consentement des dominés est un énoncé qui ne saurait faire preuve » (*op. cit.*, p. 82). Cela d'autant plus qu'on cherche à s'enquérir de certaines distinctions et nuances, au regard des catégories des oppressions « acceptée » et « ignorée » (*op. cit.*, p. 78), des consentements « subi » (*op. cit.*, p. 79) et « agi » (Smedslund et Risse, 2014). D'autres distinctions s'imposent : d'une part, le partage entre connaissance et reconnaissance; d'autre part, la différenciation entre la « raison de l'autorité » et la « nécessité de la soumission » (*op. cit.*, p. 79). C'est pourquoi il faut rappeler toute l'importance de la connaissance et de la liberté comme intelligence sensible (Risse, 2015) d'une situation (par la conscience du/de la dominé/e).

Nous avons vu que les philosophes contemporaines du consentement se montrent plus intéressées par les raisons de la soumission des femmes à la domination (par l'idéologie du consentement) que par les mécanismes de subordination/résistance révélés par la conscience et par la pratique de sa liberté (des mécanismes chers à leurs homologues masculins). Elles nous permettent également de nous demander de quelle autorité on peut accepter la légitimité. Par-delà la conscience et la pratique de sa liberté, la conscience des dominées constitue une perspective commune aux deux philosophes « officielles » du consentement (Marzano, Fraisie); une conscience sous l'emprise du pouvoir de la domination masculine, une conscience-connaissance sous le contrôle du système de sexe-genre : ne consent donc pas qui veut, selon elles deux.

Les contraintes du consentement, démasqué dans son historicité et son ambiguïté, amènent chacune d'elles à réfuter son bien-fondé et à réévaluer sa valeur.

Des philosophes du consentement (hormis notamment Iacub (2007) et Ogien (2007, p. 27-40), qui dénoncent en bloc celles et ceux qui se présentent comme les défenseurs les plus farouches de la liberté sexuelle (cela en niant qu'il puisse être le seul critère du permis et de l'interdit), quelle réponse peut-on apporter à la question de savoir de quelle (autre) autorité que la nôtre on peut accepter la légitimité? Il nous semble que cela ne serait pas trahir la pensée des auteures présentées que de répondre ici ceci: « nulle autre autorité que la nôtre ». Cela avec l'esprit, la conscience et la confiance que la conscience de soi permet de faire émerger cette pratique de soi qu'est la pratique réfléchie de la liberté sexuelle. Conscience libératrice qui peut être activée par la raison libre qui veille à la « réciprocité des consciences » (Misrahi, 2014, p. 232), et qui peut donc constituer une courroie de transmission de la connaissance au service de la liberté (voire désir réflexif comme désir libre et pouvoir d'exister), la représentation humaniste de la liberté sexuelle peut se définir comme liberté humaine et liberté du sujet. Ainsi la réciprocité des consciences amène sinon à celle des sujets, à tout le moins à leur reconnaissance⁷⁴ et, en droit, à leur *égalité*. Ainsi les travaux de l'ensemble de ces auteur.e.s ici présenté.e.s, lequel.le.s seront analysé.e.s dans les prochains chapitres, constituent un corpus textuel théorique transdisciplinaire, qui permettra de croiser des regards sociologiques et philosophiques portés sur l'individualisme libertaire, sur la démocratie et l'individualité sexuelles, ainsi que sur le consentement (représenté tour à tour comme étant une rhétorique/illusion, une conscience/reconnaissance, comme supposé ou réel, comme servitude volontaire ou résistance passive; dans tous les cas comme étant vicié et comme devant être interrogé). Circonscrire cette littérature et établir cette

⁷⁴ La reconnaissance de l'autre, porteuse de conscience, d'identité et de liberté permet de ne pas/plus confondre la réciprocité et la réversibilité. Et Misrahi (2013, p. 170) d'ajouter : « Ce que peut faire d'abord la liberté, ici, c'est d'opérer sa conversion (...) de poursuivre son mouvement de conversion par ce deuxième moment qui va consister à *renverser la réversibilité pour instaurer la réciprocité* ».

revue nous amène à présenter notre cadre théorique et conceptuel, notre thèse et nos hypothèses, ainsi que la méthodologie choisie et la méthode employée dans un nouveau chapitre de notre thèse.

CHAPITRE II

CADRES THÉORIQUE ET CONCEPTUEL, THÈSE, HYPOTHÈSES, MÉTHODE ET MÉTHODOLOGIE

2.1. Cadres conceptuel et théorique

2.1.1 Cadre conceptuel

2.1.1.1 La liberté sexuelle, ses concepts et perspectives

Cette section se divise en deux parties, le cadre conceptuel et le cadre théorique. À partir de distinctions historiques nous ayant amené à définir notamment les concepts d'agentivité et de véri-sexualité, nous allons ici délimiter un horizon conceptuel selon une perspective critique axée sur une conception humaniste de la sexualité : la sexualité relationnelle. Nous la situerons par rapport à certaines grandes conceptions de la liberté sexuelle⁷⁵ (positive et négative) et selon d'autres catégories autour desquelles gravitent tant les représentations individuelles que collectives de la liberté sexuelle; catégories telles que la liberté/libération, la subjectivité/subjectivation et des oppositions conceptuelles telles que ipséité/jouissance, raison/passion, émancipation/répression, individualité/individualisme, autrui/soi, etc.

À partir de ces éléments définissant et circonscrivant notre objet d'étude et les domaines ou champs disciplinaires associés à la sociologie des sexualités et de la liberté sexuelle, il convient de présenter *hic et nunc* les concepts aux fondements de notre sujet d'étude (présenté dans le chapitre précédent). En choisissant le sujet de la liberté du sujet (individu), en proposant une analyse sociologique critique de la liberté sexuelle comme liberté d'action, libre choix et libre émancipation du sujet-individu (une analyse qui nécessite un investissement transdisciplinaire), nous apportons un éclairage critique de la liberté du sujet sexuel, qui nous semble plus que jamais devoir paraître libéré (et émancipé) pour pouvoir être reconnu socialement (dans une société d'images) comme étant libre.

⁷⁵ Nous aborderons plus loin ces grandes conceptions de la liberté sexuelle.

Sans rentrer ici dans la critique détaillée de la liberté sexuelle, mais seulement pour tracer d'ici là les grandes lignes de l'horizon conceptuel duquel elle émerge, il faut dire que le sujet dispose d'autres moyens (que l'affirmation d'une liberté sexuelle toujours active⁷⁶) qui sont à sa disposition pour favoriser sa reconnaissance et sa désirabilité sociales. Il dispose en effet d'autres ressources et compétences intérieures profitables à une (plus) libre expression de sa désirabilité et de sa liberté sexuelles, en autant que la liberté reste une fin en soi et un idéal personnellement choisi. Cela en autant qu'elle ne devient pas un moyen (comme un autre) de prouver sa liberté (cela en paraissant consentant plutôt qu'en cédant à la domination) pour donner l'impression d'être libre, pour paraître pleinement libre et, plus précisément, pour véhiculer – et coller à – l'image de ce que serait une liberté sexuelle pleinement active et exercée, illimitée et totale, absolue et sans contraintes.

Notre perspective critique – humaniste – axée sur la sexualité relationnelle plutôt que sur la « sexualité performance » (à laquelle n'est pas sans contribuer la sexualité industrialisée, pornographiée et spectacularisée), implique également une ouverture et une diversification des théories répandues de l'interprétation de ce phénomène social. Cet élargissement de la compréhension traditionnelle, duelle et polarisée de la liberté sexuelle contribue alors non seulement à proposer une voie interprétative autre pour la sociologie des sexualités, mais aussi à contribuer modestement à renouveler ses outils conceptuels usuels désignés pour traiter de certaines représentations de la liberté sexuelle (dont les incidences sur des réalités telles que la séroconversion et sur l'addiction sexuelle seront traitées à l'occasion).

2.1.1.2 La liberté sexuelle, ses principes et conceptions

⁷⁶ En ce sens, le sujet sexuel n'est donc pas réduit à sa liberté sexuelle.

L'héritage sociologique classique encadrant la compréhension de la liberté sexuelle nous semble effectivement pris entre des schèmes idéologiques et des concepts limitatifs. Tout se passe comme si elle ne pouvait être conçue que comme, d'un côté, positive et, de l'autre, négative (Ogien, 2007, p. 21-23). La première conception, psychologique, part de l'idée que la sexualité libre est la garantie du bonheur personnel et d'une vie en commun réussie. Elle amène à se représenter la liberté comme une donnée immédiate de la conscience, plus précisément comme une évidence caractéristique de l'individualité psychologique où nous pourrions être nous-mêmes en toutes circonstances. La seconde conception, sinon neutre (ce vers quoi elle tend), à tout le moins minimaliste, prône plutôt la non-ingérence de l'État – et de l'opinion publique⁷⁷ – dans les relations sexuelles entre personnes consentantes (et dans les activités sexuelles dans lesquelles le sujet est seul impliqué). Le principe de non-nuisance à autrui s'appuie premièrement sur la neutralité de l'État à l'égard des conceptions personnelles du bien et du bonheur sexuels et, deuxièmement, sur la liberté de faire – ou de ne rien faire – de sa sexualité, du moment qu'il y ait non-nuisance à autrui et à soi et – c'est problématique et insuffisant éthiquement, nous y reviendrons⁷⁸ – que ce qui est permis ou interdit dans les relations sexuelles soit consenti.

Provisoirement, faisons simplement remarquer sur cette définition minimaliste que la légalité/moralité des rapports sexuels ne peut dépendre d'un seul « pacte »⁷⁹ entre adultes consentants. Il s'agit là d'une conception minimaliste libérale et minimale –

⁷⁷ Autant l'opinion publique semble s'intéresser plus facilement aux cas particuliers problématiques vécus par des personnalités publiques en mal de liberté sexuelle, autant elle paraît délaisser certains enjeux sociaux et sociétaux en s'en remettant à l'école ou aux parents quand il s'agit de jeunes (l'éducation sexuelle optionnelle à l'école, les usages problématiques des NTICs dans l'intimité en ligne des jeunes, etc.).

⁷⁸ Au regard de critiques de la valeur du consentement – venant de critiques féministes –, mais pas seulement.

⁷⁹ Le mot de pacte n'est pas neutre. Il réfère notamment au pacte d'amour qui avait été passé entre Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir, qui confiera après la mort de son compagnon s'être retrouvée parfois « flouée » à certains égards.

restrictive et réductionniste – de l'idée et du concept mêmes de liberté, qui devront donc être confrontés à d'autres définitions, concepts et idées. Notons notre réappropriation critique du concept d'égaliberté (Balibar, 2010) dans cette thèse et la production de concepts inédits – et innovants – tels que la « véri-sexualité » et l'« intersubjectivité sexuelle » idéale pour certain.e.s⁸⁰ et positive pour nous/d'autres.

Toujours est-il que positive ou négative, la liberté est présentée comme étant subjective ou objective, c'est-à-dire soit déterminée positivement, soit négativement; cela comme si son existence n'était pas conditionnée par l'exercice du pouvoir ou comme si elle ne pouvait être affectée par certaines contraintes. D'une part, en étant présentée comme subjective, elle serait une liberté immédiate de la conscience d'un pouvoir indéterminé de vouloir et d'une capacité de commencement absolue (Bauer, 2006, p. 472), c'est-à-dire qu'elle serait une immédiateté pouvant être aliénante et faire de la liberté un faux-semblant, une fausse impression. Cette conception très philosophique a d'ailleurs été vertement critiquée depuis l'Antiquité, puisqu'en s'affirmant comme certitude immédiate de la liberté, elle pourrait cacher une sujétion à la raison⁸¹ qui limiterait ainsi la « vraie » liberté à une pratique réfléchie, par opposition à une impression ressentie (à un sentiment de liberté). Cela dit, la médiation de l'objectivisation de la liberté subjective peut constituer une contrainte et la liberté comme pratique réfléchie n'est donc pas systématiquement une pratique libératrice pour la liberté (la raison peut non seulement ne pas tout connaître, mais nuire/aliéner la liberté; paradoxe de notre modernité).

⁸⁰ Cet idéal d'intersubjectivité sexuelle renvoie à l'idée de « réciproque générosité de corps et d'âme » (c'est-à-dire désir et respect, amour et délicatesse) et de « reconnaissance réciproque » dans laquelle l'altérité n'ait plus un caractère hostile (« L'enfer, c'est les autres »). Ainsi cette « conscience de l'union des corps dans leur séparation » impliquerait qu'il faille solliciter/susciter et reconnaître la liberté de l'autre (« Être libre, c'est vouloir les autres libres »). Nous y reviendrons.

⁸¹ Pourtant, on peut très bien concevoir l'idée d'une raison/intelligibilité sexuelle comme raison pratique, nous y reviendrons avec la question de la raison libre, qui pourrait contribuer à ce que la liberté sexuelle devienne enfin plus libre.

Ainsi tout apparaît comme si « dans l'action, c'est la détermination rationnelle du bien qui la contraint, ou l'irréductible présence de la liberté d'autrui; dans la nature, c'est le principe de raison qui lui oppose un déterminisme sinon plus puissant, du moins plus durement réel que son sentiment de toute-puissance » pour Bauer (*op. cit.*, p. 472). Il ne s'agit pas ici de chercher à maintenir la liberté dans une opposition binaire (entre déterminisme objectif et liberté subjective), mais plutôt de comprendre que, par-delà l'évolution dans différents degrés de liberté et l'élévation rationnelle de la liberté, la seule raison pourrait mal étreindre à trop vouloir embrasser/circonscrire la liberté. Il semble donc désuet, conceptuellement parlant, de faire du travail réflexif sur la liberté sexuelle la seule condition de la libération sexuelle du sujet et de sa liberté sexuelle. Autrement dit, autant la liberté sexuelle représentée plus et autrement, comme une pratique réfléchie de la liberté, peut contribuer à la libération sexuelle du sujet individu, autant la réflexivité sur l'agir et les représentations de la liberté sexuelle ne saurait assurer une sexualité libre par une raison libre et active, tel que nous le verrons.

À maintenir l'illusion d'une opposition entre volonté et raison, on en resterait à celle d'une liberté donnée, dont l'abandon ouvre, il est vrai, à une « compréhension de la liberté comme le résultat d'un travail de désaliénation » selon Bauer (*op. cit.*, p. 472). Il y aurait également une liberté objective qui serait « déterminée négativement parce que le meilleur moyen d'en rendre compte » serait – nous en savons les limites conceptuelles de par les apports de la sociologie de la domination et du pouvoir – de « l'opposer à la contrainte » (*op. cit.*). Ce qui revient à n'envisager la liberté que selon la contrainte et à ne la comprendre que comme opposé, comme non-contrainte. Selon cette conception, la liberté est pensée – et ne serait pensable – que comme une non-soumission à une contrainte extérieure ou une volonté autre que celle du sujet. Par conséquent, cette conception de la liberté ne tourne qu'autour de l'idée de contrainte, une contrainte double; contrainte conceptionnelle au sens où il s'agit d'une contrainte

à l'élaboration visant à penser de façon critique la liberté sexuelle et définitionnelle au sens où elle contrarie la volonté de définir de façon critique la liberté sexuelle. Cette insuffisance s'ajoute ici à celle d'un soubassement politique et éthique⁸² du principe de non-nuisance à autrui, qui ne nous semble pas non plus suffisant pour analyser sociologiquement – de façon critique satisfaisante – les représentations dominantes de la liberté sexuelle aujourd'hui.

2.1.1.3 Critiques conceptuelles : du désir de jouissance (de l'autre) à la jouissance du désir (de l'autre)

Dans les deux cas, la limite définitionnelle de la liberté sexuelle à la non-contrainte et au seul consentement sexuel maintient le sujet individu dans une logique individuelle, voire individualiste⁸³, ne permet pas de décentrer l'individu de ses privations ou de ses intérêts et, pire, l'illusionne dans les représentations de ses pouvoirs et de ses ressources⁸⁴. Ainsi l'expérience du pouvoir absolu de la volonté d'être la cause première d'un acte – dans un sens métaphysique, d'un individu à qui il suffirait de « vouloir pour pouvoir » – viendrait renforcer l'illusion de toute-puissance de la capacité qu'aurait la volonté de déterminer sans aucune contrainte (libre-arbitre) et le sujet individu de vouloir auto-modérer son pouvoir pour s'autodéterminer.

Ainsi notre cadre conceptuel ne limite pas la liberté sexuelle à une conception de la liberté individuelle inconditionnelle (conception libertaire libérale), ou dont la seule condition ne devrait être que soi, au sens individualiste (le plaisir de la jouissance de l'autre plutôt que le désir de l'autre pour lui/elle-même). Notre cadre conceptuel

⁸² Nous y reviendrons notamment dans l'examen de l'éthique minimaliste de Ruwen Ogien (2007), dont on peut rappeler provisoirement qu'il s'appuie essentiellement sur le principe de non-nuisance à autrui.

⁸³ Cette logique se heurte au fait que le consentement est lié à un contexte sociopolitique et juridique donné.

⁸⁴ L'illusion des causes et motivations déterminant le sujet individu dans les représentations/pratiques de sa liberté sexuelle.

ouvre d'ailleurs le champ d'autres possibles, notamment d'autres horizons conceptuels inclusifs de l'altérité sexuelle et de la diversité érotique dans les représentations de la liberté sexuelle (liberté redéfinie à plus qu'un.e seul.e). Pour rendre compte conceptuellement de la « part de l'autre » dans la sexualité, il nous semble insuffisant d'en rester à la réponse, plutôt déterministe, de la psychanalyse lacanienne⁸⁵ comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent et comme d'autres critiquent cette conception, parce qu'elle fait peu place à l'intersubjectivité sexuelle : une conception de la relation d'individu à individu dans la sexualité laissant apparaître chacun comme le désir du désir de l'autre, ainsi limité à la médiation vers soi-même et son propre désir (selon Misrahi, 1999, p. 46). Ce qui, pour Misrahi, en ferait⁸⁶ ni plus ni moins qu'un objet sexuel⁸⁷, avec lequel le rapport sexuel serait impossible; limiterait l'individu à une relation narcissique et le prive d'une ouverture philosophique et sociale à une relation unificatrice et amoureuse (en décentrant l'individu et en déplaçant son regard face à un autre individu de l'objet pour son désir vers son *alter ego*). En sortant du cadre conceptuel psychanalytique (l'existence du rapport sexuel, ni la possibilité de l'amour n'étant pas notre objet d'étude) pour réorienter plutôt le rapport sexuel vers la sexualité relationnelle et, ce faisant, en permettant à l'individu de passer du désir de jouissance à la jouissance du désir, nous

⁸⁵ Ce n'est bien évidemment pas la seule réponse psychanalytique à notre question, comme nous le verrons avec l'usage d'autres théories psychanalytiques (notamment celles de Julia Kristeva et Élisabeth Roudinesco) à partir de nos recherches menées sur la psychanalyse et Beauvoir (Risse, 2011).

⁸⁶ Même sur le terrain d'une thèse, cette prudence, qui caractérise nos autres travaux de recherche, implique l'emploi du conditionnel, qui marque également ici notre réserve quant à l'adoption rapide d'interprétations plutôt radicales de cette théorie (à propos desquelles il n'est pas dans notre intention de nous prononcer); théorie qui peut peut-être paraître nier l'autre d'un point de vue logique, mais qui est loin d'être la seule théorie semblant aller dans ce sens. De nouveaux discours – articulant les réflexions philosophique, épistémologique et féministe – émergent face aux discours psychanalytiques dominants et à leurs critiques. Notre expérience récente de coordination d'un colloque international portant en partie sur la créativité théorique, dont la créativité conceptuelle, nous a donné l'occasion d'en prendre la mesure, notamment par les communications de Thamy Ayouch et de Julie Mazaleigue-Labaste (communications présentées dans le cadre d'un colloque international du congrès annuel de l'ACFAS les 12-13/05/2014, « La créativité dans la recherche et dans la pratique : enjeux individuelles et collectifs » : <http://www.acfas.ca/evenements/congres/programme/82/enjeux-recherche/48/c>

⁸⁷ Selon Robert Misrahi (1999, p. 36): « Devant cette pulsion de vie qu'est Éros, l'autre reste toujours un objet sexuel, qu'il soit reconnu comme tel ou nié comme tel dans une « dénégaration » ».

souhaitons inverser la perspective de l'horizon conceptuel actuel de la liberté sexuelle par la prise d'un nouvel élan érotique redonné à la sexualité (pour une plus libre sexualité). Passage de la jouissance de l'autre au désir de l'autre amorcé par le passage du désir de jouissance à la jouissance du désir.

Nous verrons dans la sous-section suivante portant sur le cadre théorique, ce que ce vent de changement, cette inversion et cette réorientation conceptuelles peuvent sous-entendre théoriquement parlant, notamment à partir de la transgression érotique proposée par Georges Bataille et d'autres. Plutôt que de ne parler que de « régression érotique » (Robert, 2005) ou de « malaise dans la sexualité » (Marzano, 2006), et possiblement de limiter la liberté sexuelle actuelle à des horizons indépassables, nous proposerons une discussion plus ouverte et moins grave à partir d'un postulat⁸⁸ selon lequel si l'individu contemporain veut plus qu'il ne peut, il peut plus qu'il ne doit, eu égard aux représentations de sa liberté sexuelle. Nous nous appuyons ici sur nos travaux en philosophie éthique contemporaine à partir de la morale kantienne, qui ont tour à tour problématisés sa morale de l'obligation à partir⁸⁹ d'une relecture contemporaine de la morale de l'action (pouvoir plus qu'on ne doit) et de la morale de la volonté (vouloir plus qu'on ne peut).

Avant d'explicitier notre cadre théorique à proprement parler, nous souhaitons présenter certains néologismes conceptuels appuyant la démarche analytique critique de notre thèse. Ces concepts inaugurent en effet un départ réflexif sur les représentations individuelles et collectives de la liberté sexuelle aujourd'hui, sur les modes d'intériorisation de discours dominants qui susciteraient l'individu contemporain à tout faire pour paraître digne d'une sexualité libérée. Sans limiter la

⁸⁸ Nous l'expliciterons ultérieurement dans la section de ce chapitre portant sur les postulats précédents notre thèse et sur les hypothèses qui la sous-tendent.

⁸⁹ David Risse, « De la réélaboration phénoménologico-herméneutique ricœurienne de l'idée de mal radical kantien » (1998); « Kant et le paradigme de la communication : discourir ou agir »? (1998), Université Nancy 2 (Université de Lorraine).

question de la liberté sexuelle à celle, duelle, du mythe ou de la réalité, de l'utopie ou de la nostalgie, voyons si le rapport de l'individu contemporain occidental avec la liberté sexuelle relève d'une certaine forme de croyance, d'une idolâtrie incontrôlable, voire d'une fétichisation.

2.1.1.4 Contraintes conceptuelles et impacts sur les représentations de la liberté sexuelle

Le contexte de reconnaissance mondiale de la traite humaine, de la marchandisation des femmes et des enfants favorise la conscientisation eu égard au développement d'industries sexuelles telles que la prostitution et la pornographie (Poulin, 2005). Ces problématiques pandémiques, parfois croisées, pèsent sur les représentations de la liberté sexuelle; d'autant plus quand, dans la pratique, la sexualité est tarifée (qu'on la nomme prostitution ou travail du sexe). Ainsi des contraintes peuvent peser sur les représentations de la liberté sexuelle (pornographiée et érotisée à la fois). Mais on peut se demander dans quelle mesure elle est *libérée* dans les théories critiques. Par ordre de décroissance – de ceux qui la critiquent le plus à ceux qui la critiquent le moins –, il y a les « restrictivistes », les « descriptivistes » et les « permissivistes »⁹⁰. Mais l'individu influencé (sans être pour autant déterminé) par la mondialisation avérée de la pornographie (par-delà sa réappropriation par certaines franges féministes en « porno chic ») peut disposer de plusieurs modèles de subversion sexuelle et de subjectivation érotique. Autant de qualificatifs plutôt libertaires (« chic », « soft », etc.) qui tendent à faire de cette forme de consommation ou de vécu de la sexualité une « activité » sexuelle « libre », une pratique sexuelle « voulue » ou une pratique sexuelle « consentie ». Par exemple une certaine « porno dite féministe » pourrait donner l'impression qu'elle est complètement consentie. L'industrie du sexe semble se prémunir légalement et moralement de la « libre

⁹⁰ Ces catégories sont tirées du dossier « L'éthique sexuelle. Une nouvelle approche », *Philosophie magazine*, (2007, p. 37-53).

sexualité » des partenaires par le dispositif légal du consentement. Ainsi les implications conceptuelles du libéralisme sexuel ambiant – voire dominant – sont très significatives et, dans ces circonstances, vouloir penser la liberté sexuelle à contre-courant – plus et autrement – implique de développer un autre appareillage conceptuel, alternatif et complémentaire, afin d’outiller le sujet individu dans le vécu et l’appréhension de ses représentations (et incidemment dans l’élan de ses pratiques) de la liberté sexuelle.

Nous avons vu que l’image publique de la liberté sexuelle renvoie à une certaine culture de la performance sexuelle, qui la veut notamment accomplie, active et apparente. Conceptuellement, la liberté sexuelle s’en ressent. Le *sexuellement correct* de notre époque se veut libéré, apaisé, facile (*easy going*), hygiénique et confortable. Nous y reviendrons à partir de la littérature. Nous y reviendrons également à partir de notre critique humaniste des impacts de la culture de performance sur la liberté sexuelle (souhaitée active, illimitée et totale, sans contraintes et absolue, infaillible et visible⁹¹) et des enjeux pour le sujet individu de la diversification des représentations et des modes d’expression de la liberté sexuelle. Cela nous semble incontournable pour outiller individuellement et collectivement le sujet afin qu’il puisse se décentrer progressivement de l’obsession idéologique de spectacularisation de la liberté sexuelle, pour que la sexualité libérée soit plus et autrement libératrice et ne se limite plus à la rhétorique de l’orgasme et de la libération par l’orgasme⁹².

2.1.1.5 Jouir avec l’autre plutôt que de lui ou d’elle

À l’inverse, ou à tout le moins en s’inscrivant en faux contre ce type d’usage intentionnel et de représentation-spectacle de la liberté sexuelle, la sexualité

⁹¹ Ces représentations sont androcentriques. Malgré cela, la difficulté de dire « non » par peur de décevoir l’autre partenaire (notamment de la part de filles/femmes) manifeste une internalisation féminine probante de ces représentations.

⁹² Nous reviendrons à ce sujet dans la section présentant la thèse, ses hypothèses et postulats.

relationnelle laisserait en apparence moins de place à la vie sexuelle « réussie » ou « accomplie », « parfaite » ou « complète », mais elle permettrait au sujet d'enfin d'appréhender sa sexualité et sa liberté sexuelle sous le prisme de l'altérité, de la diversité et de la subjectivité humaines. Ces trois concepts ouvrent des dimensions qui caractérisent en propre la sexualité relationnelle (intersubjective) *versus* la sexualité individualiste (narcissique), les travers consuméristes et l'instrumentalisation de l'autre qu'elle promeut. Elles participent également d'une ouverture de la compréhension et d'une diversification des représentations de la liberté sexuelle. En demeurant une fin en soi, en privilégiant la jouissance *avec* l'autre plutôt que la jouissance *de* l'autre, donc en s'écartant de l'instrumentalisation de l'autre pour son propre plaisir, la sexualité relationnelle (comme perspective éthique et humaniste pour le sujet individu) laisse non seulement présager de plus de crédit accordé à l'existence et à l'importance du rapport sexuel (comme expérience privilégiée du rapport à l'autre), mais aussi à plus d'inclusion et de valorisation de la diversité sexuelle et surtout érotique.

Ce qualificatif ajouté marque le mouvement de ré-humanisation impulsé par la sexualité relationnelle et renvoie au désir manifestement largement partagé d'une sexualité plus humaine et moins centrée sur la performance sexuelle, à savoir souvent pornographique (en ce que la pression de performance sexuelle est une des influences de l'industrie pornographique sur la sexualité, ainsi que les risques de réification et d'instrumentalisation). Performance qui pourrait être aussi réduite par l'adoption d'une sexualité plus spontanée et moins scénarisée, plus personnalisée et moins répliquée; d'une sexualité plus accessible à chacun.e (dans l'expression de ses désirs propres) et moins handicapante (que la sexualité pornographiée et les images et représentations qui la sous-tendent). Précisons que cette opposition entre les sexualités relationnelle et de performance (ou « masturbatoire », selon Comte-Sponville, 2011) est importante à poser et essentielle à faire, puisque, d'une part, elle permet de comprendre en quoi et pourquoi ces formes de représentations de la

sexualité « libre » jouent sur les représentations de la liberté sexuelle; d'autre part, pourquoi cette opposition porte à faire une distinction plus fondamentale, notamment philosophique, des représentations de l'autre (« qui est l'autre? », selon Misrahi, 1999; « pourquoi reconnaître la liberté de l'autre », selon Beauvoir, 1949⁹³) comme désir ou comme jouissance.

Le désir de l'autre favorisant l'appétence pour une liberté sexuelle plus authentique (non-conforme aux stéréotypes de performance et de genre) et pour une liberté érotique (une liberté de désirer qui soit plus personnelle et partagée), il importait d'autant plus de faire la distinction entre sexualité relationnelle et de performance (masturbatoire). Elle favorise en effet l'inclusion et le vécu de diverses formes d'expression de la diversité érotique, de la libre expression des plaisirs érotiques autres que les plaisirs sexuels dominants (dont les plaisirs montants, à la mode, sont de plus en plus souvent des plaisirs édifiés par l'industrie porno) et des plaisirs personnels (assumés comme délibérément et singulièrement choisis, même si ce ne sont pas les plaisirs les plus valorisés par la psychologie et la sexologie des magazines, dont les questions tendent à inciter les individus à tel ou tel profil sexuel). Ainsi quand le désir de l'autre pour lui-même passe avant le plaisir libéré de l'*ego*, quand le rapport interindividuel passe avant la libération individuelle et quand la sexualité n'est plus instrumentalisée comme un simple moyen (comme un autre), l'individu est peut-être moins sujet à choisir l'affirmation de soi et à la valorisation de son existence par la séduction et la pratique sexuelles – tendances conceptualisées comme étant de l'*existentialisme sexuel*, nous y reviendrons – et devient possiblement plus sujet de sa sexualité et autrement présent à soi, en priorisant le plaisir de l'autre dans sa sexualité.

⁹³ Nous référons ici au *Deuxième sexe* (même si ce n'est pas la seule source) de Simone de Beauvoir qui traite de la reconnaissance réciproque de l'autre et de la liberté de l'autre (avant la nôtre), qu'elle définit aussi comme une « réciproque générosité de corps et d'âme », à la fois comme désir et respect, amour et délicatesse.

Cet éclairage conceptuel de cette forme d'existence au monde par l'instrumentalisation de la sexualité et de l'autre nous amène enfin aux implications conceptuelles et théoriques de l'hypothèse libertaire de la sexualité (détaillée dans le projet, section Hypothèses) sur les représentations individuelles et sociales de la liberté sexuelle; hypothèse centrale de notre thèse que nous allons maintenant présenter.

2.1.1.6 Concepts limitatifs et théories alternatives

Comme nous le verrons à partir de la littérature recensée/circonsrite sur notre sujet d'étude (dans la partie Cadre théorique de ce chapitre), il y a nombre d'enjeux à étudier la sexualité dans la pluralité de ses dimensions et non pas/plus uniquement comme droit de l'individu ou loi du désir. Si la sexualité a pu être considérée par certains comme étant « sans loi, ni droit », il va sans dire qu'elle nous gouverne plus et autrement que nous ne saurions la gouverner. La liberté sexuelle est non seulement une représentation de l'être humain, mais aussi une forme de connaissance privilégiée de l'être humain, qui nécessite de redécouvrir certaines théories : par exemple la théorie de la « raison libre » comme motivation de la liberté, en revenant notamment sur l'éthique spinoziste de la béatitude – ce que nous ferons en fin de la section Thèse/hypothèses – dans laquelle nous montrerons plus précisément les enjeux théoriques et conceptuels de la raison libre pour la libre sexualité, et pour la liberté sexuelle.

Liberté humaine, la liberté sexuelle est certes plus qu'une liberté fondamentale, sociale, politique. Certaines de ses représentations (comme le droit de faire, de tout faire pourvu que chacun.e y trouve son compte, etc.) originent de conceptions et de concepts pour le moins limitatifs (si l'on pense notamment aux concepts sur lesquels peuvent reposer l'éthique sexuelle minimaliste et utilitariste; Iacub, 2007 et Ogien,

2007). D'autres représentations que celle de la liberté sexuelle comme droit de faire (politique) limitent sa compréhension humaniste. Elle est en effet plus qu'une libération (que celle-ci soit ou non une véritable révolution, ou une simple révolte, comme nous l'avons montré). Elle représente aujourd'hui plus que de l'amour libre⁹⁴, qui avait été à l'origine revendiqué politiquement au préalable par le mouvement anarchiste. Cette conception radicale amène à prendre et à se représenter certaines réalités de façon polarisée (dont nous ne traiterons pas dans notre thèse, bien qu'il soit requis d'y rappeler cette origine historico-politique qui a teinté les représentations et les pratiques de la liberté sexuelle). Mais alors pourquoi à nouveau ouvrir de telles portes ?

Il faut souligner la filiation idéologique entre la conception théorique de l'amour libre et celle des principes encadrant la liberté sexuelle « minimaliste » (de non-nuisance à autrui) sur laquelle nous reviendrons plus précisément dans la section suivante. C'est notamment le cas en ce qui a trait aux effets discursifs néolibéraux du droit sur les représentations de la sexualité et de la liberté sexuelle : une liberté qui est devenue plus un droit à la sexualité (un droit de faire) qu'une liberté de dire « non », fut-ce provisoirement, à la sexualité (une liberté de refuser/consentir). Cela, comme si la liberté sexuelle devait toujours être active, comme si elle ne pouvait être qu'active ou ne pas être et le sujet individu ne pas exister à part entière. Dès lors, on comprendra

⁹⁴ Compris socialement comme étant un droit au plaisir et à des relations multiples, alors que ce mouvement social rejetant le mariage (un esclavage social pour les femmes) revendiquait plutôt historiquement l'absence de régulation par la loi des relations amoureuses engagées librement, l'amour libre peut se définir comme le produit de l'anarchisme civique prônant la non-ingérence de l'État ou de l'église dans les relations humaines.

Dispositif de sexualité, outil de reproduction de la domination masculine selon certain.e.s (notamment Anne-Marie Voisard, « "Profaner" le discours du droit: une réappropriation féministe des notions de la justice », 7^{ème} congrès international des recherches féministes dans la francophonie, 24-28/08/2015), non seulement le discours libéral du droit révèle le caractère androcentrique de la norme juridique, mais il révèle la provenance de la fabrique néolibérale de masse de la liberté sexuelle comme droit à l'égalité : la décentration du regard sur le produit, indépendamment de l'identité de sa provenance et des conditions de son mode de production, permet de le voir (la liberté sexuelle) désormais autrement que comme un produit fabriqué selon des normes démocratiques, des normes partagées par la majorité de ceux et celles qui le consomment.

toute l'importance d'avoir au préalable décrypté le phénomène de l'existentialisme sexuel.

Les représentations de la liberté sexuelle sont en effet influencées, mais pas pour autant déterminées par la volonté d'affirmer que la sexualité serait un droit politique, un droit à la vie privée (plutôt qu'un droit de refuser, de ne pas consentir) et par la domination libertaire de l'éthique minimaliste (misant sur le principe de non-nuisance à autrui). D'aucuns (comme Voisard, 2015) ont pu y voir notamment un dispositif de contrôle des représentations de la liberté sexuelle, voire son appropriation par le discours libéral du droit⁹⁵.

Autant notre critique humaniste des représentations de la liberté sexuelle pourrait porter à une critique de l'a-conjugalisation des plaisirs sexuels, autant la position « militante » de l'amour libre, visant et pouvant mener à opposer plaisir(s) et conjugalité, nous apparaît une posture radicale possiblement limitative de l'expression de la diversité des plaisirs et des désirs sexuels. Autrement dit et pour aller plus loin, autant la critique visant la dé-conjugalisation des plaisirs a permis de ré-envisager les autres plaisirs que les plaisirs conjugaux, autant chercher à sortir la conjugalité des plaisirs sexuels et ainsi délégitimer ce type de la liberté sexuelle (comme un choix pour le sujet individu) nous paraît tout aussi problématique. Enfin, autant la conception anarchiste de la liberté sexuelle est réductionniste (réduisant parfois le plaisir à l'extra-conjugalité ou à une impossibilité dans la conjugalité),

⁹⁵ Nous référons ici à d'autres sources fiables de la littérature critiquant ce structuralisme libertaire (sources dont nous ne pouvons pas toutes traiter avec le même degré de précision, mais qui seront mobilisées dans les prochains chapitres), dont Michel Cloucard, *Critique du libéralisme libertaire. Généalogie de la contre-révolution*, Paris, Delga, 2005 (voir notamment les p. 230-231). Sur le libéralisme sexuel (qui conduirait aux mêmes situations instables que le libéralisme économique), voir particulièrement le chapitre « De la libération sexuelle au libéralisme sexuel » (Meerbeek, 2003). Sur la liberté du plaisir sexuel (libérer la sexualité pour libérer l'érotisme), voir Jocelyne Robert, *Le sexe en mal d'amour : De la révolution sexuelle à la régression érotique* (2005) et sur la tyrannie du plaisir (l'imposition de la jouissance et du sexe comme règle par la « permissivité claironnante »), voir Jean-Claude Guillebaud (1998).

autant la promotion de l'expression de la diversité des plaisirs devrait – d'un point de vue logique – inclure le plaisir conjugal sans le discriminer d'emblée sous prétexte qu'il n'a pas toujours bien servi le sujet individu, particulièrement les femmes. Sous prétexte que le plaisir a trop souvent été cantonné à la conjugalité, d'aucuns pensent qu'il devrait être interdit d'interdire et de délégitimer à tout jamais la quête individuelle – et collective – du plaisir conjugal⁹⁶.

En résumé et en conséquence, l'écueil d'une liberté sexuelle de la sorte (qui deviendrait liberticide) est une possibilité qui mérite que l'on s'y attache de façon sérieuse, à partir de représentations dominantes problématiques : liberté négative, jouissance de l'autre, désir de jouissance, sexualité pornographiée, véri-sexualité, liberto-scepticisme, amour libre. Autant de conceptions (de concepts dans les théories qui les sous-tendent) que nous avons ici présentées et, pour une bonne part, retraduites dans nos propres mots. Après que nous en ayons défini le cadre théorique, nous pourrions présenter – mieux situer – notre thèse, les hypothèses qui la sous-tendent, notamment son hypothèse principale et les postulats sur lesquels elle s'appuie.

2.1.2. Cadre théorique

La présentation de notre cadre théorique supportant notre critique des représentations de la liberté sexuelle du sujet-individu contemporain complètera ici celle du cadre conceptuel. Les concepts circonscrits de théories sociologiques mobilisées nous portent à définir maintenant notre cadre théorique, avant de présenter notre thèse (ainsi que nos hypothèses et postulats) et notre méthodologie.

⁹⁶ Une réflexion collective interdisciplinaire a été portée sur la construction sociale de la fidélité, sur l'épanouissement sexuel en couple (quel qu'il soit) et sur l'éthique individuelle selon le sens que la fidélité sexuelle peut donner à la vie personnelle, à la vie sexuelle et à la vie conjugale est disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=-zHjaN11YRI>

Nous pouvons désormais définir les contours théoriques qui appuient la délimitation et la dénomination des concepts susmentionnés, dont certains tournent autour d'idées – moderne et contemporaine – telles que la « démocratie sexuelle » et la « sexualité démocratique » : c'est-à-dire de la sexualité comme droit (de faire) et comme liberté démocratiques; un horizon théorique particulier que nous allons ici expliciter et dont certaines perspectives rejoignent nos questionnements.

Suite à la définition de l'horizon et des contours théoriques appuyant la délimitation et la dénomination des concepts susmentionnés (notamment la démocratie sexuelle et la sexualité démocratique), nous concentrerons ici notre analyse sur le cadre théorique envisagé sous l'angle des liens possibles entre les représentations de la liberté sexuelle et les concepts d'éducation et d'émancipation. Cela nous amènera à éclairer le débat au regard d'une théorie conceptuelle propre : à savoir le positivisme égalitariste; dont nous montrerons que cette théorie renvoie rien moins qu'à la modernité ainsi qu'à certains des paradoxes du sujet individu contemporain. Les contours théoriques entourant la démocratie sexuelle et la sexualité démocratique sont alors concomitants à ceux qui encadrent et mènent la réflexion sur le positivisme égalitariste, en portant les réflexions sur d'autres paradoxes modernes caractérisant le sujet individu. Ainsi il s'agira de montrer que le positivisme égalitariste (idéal moderniste féministe) présume d'une irrémédiabilité de la positivité et d'une stagnance des changements démocratiques d'une société; deux présomptions modernistes que l'évolutionnisme des rapports entre les hommes et les femmes, les écueils de la révolution sexuelle, la veille constante qu'implique la fragilité de droits sexuels (toujours fragiles⁹⁷) impliquent de porter à la critique. Le passage souhaité à l'égalité sociale des femmes dans le droit au plaisir sexuel dans le non-jugement, qui

⁹⁷ Le recul de l'ONU sur l'IVG après un viol, sous la menace d'un veto américain et malgré l'adoption de la résolution onusienne (visant à lutter contre les actes de violence sexuelle en temps de guerre) du 23 avril 2019, illustre fort bien la fragilité des droits sexuels, dont le droit à la santé reproductive : <https://www.sudouest.fr/2019/04/24/violences-sexuelles-sous-la-pression-americaine-l-onu-recule-sur-l-ivg-apres-un-viol-6014504-4696.php>

ne serait donc plus seulement un principe d'égalité juridique, constitue un autre enjeu de la critique des limites théoriques de paralogismes existants entre modernité et sexualité.

Notre cadre théorique sera envisagé sous plusieurs angles, à savoir respectivement la liberté sexuelle en démocratie au regard de la modernité, de la morale et de la sexualité; la rationalité et l'individualité (au regard de l'individualisme et de l'universalisme); la triade individualité-pouvoir-obligation; la face montrée de la liberté sexuelle (à partir des questions de savoir pour qui la donner à voir et pourquoi la subjectiver); s'éduquer et s'émanciper par la liberté. Le retour de la résistance à la domination et à l'obéissance, servir et vouloir servir, céder sans consentir (par peur de la liberté?), le consentement (ou la revanche des dominé.e.s), la transdisciplinarité (à partir de la philosophie et de la sociologie de la liberté sexuelle), la science et la vérité (à partir de mêmes éclairages) et les capacités du sujet individu (au regard d'autres catégories) constituent la deuxième moitié de ces angles théoriques.

2.1.2.1 Modernité et universalisme, morale et sexualité : de la liberté sexuelle en démocratie⁹⁸?

Notre cadre théorique se situe d'abord sur le terrain de la modernité, qui a été construite par certaines idéologies en opposition à la morale, entre lesquelles la sexualité oscillerait, ne pourrait qu'osciller vers l'un ou vers l'autre et exigerait de choisir. Il y aurait ainsi pour la sexualité la morale ou la modernité, la contrainte (morale) ou la liberté (modernité). La liberté sexuelle serait alors le choix de la modernité, contre la morale; comme si l'on ne pouvait penser que de façon opposée morale et modernité.

⁹⁸ Nous reprenons ici à notre compte le titre de l'ouvrage de Valérie Daoust (2005), dont il nous apparaît plus que souhaitable de questionner l'évidence (libertaire) de « l'individu libre ».

Or, depuis Kant notamment, la question morale est une question éminemment moderne, et la modernité ne peut être limitée à un échec de la morale; encore moins à son opposé. Alors que la modernité et ses dérivés (postmodernité, hypermodernité, etc.) provoquent des mutations, déplacements et ruptures de certaines logiques au profit de la rationalité (notamment de la rationalité instrumentale), le sujet individu moderne – défini comme étant « maître et possesseur de toutes choses » – est amené à se définir par sa subjectivité. Certains parlent de dérapage du subjectivisme et de culture du narcissisme (Taylor, 1992, p. 73-90), d'autres tantôt d'individualisme moderne et tantôt d'« être-soi autosuffisant » (Simmel, 2004, p. 202-203).

Il serait inutilement trop long et inévitablement trop court ici de tenter de montrer comment la modernité a contribué à façonner le sujet individu autonome, à faire qu'il s'est donné à lui-même et par lui-même sa propre loi et donc qu'il est devenu le but et la norme de toute chose, comme l'ont rappelé certains (Dortier, 2010). Dans la prochaine section de ce chapitre consacrés à notre thèse (à ses hypothèses et postulats) et dans la perspective critique foucaldienne de l'attitude du sujet individu moderne – paradoxalement en mal d'autonomie et de liberté dans sa sexualité –, nous reprendrons en bref le parcours du « je triomphant » au « moi éclaté », en montrant notamment que bien que l'individu soit devenu sa propre loi (qu'il se donne), l'autonomie des représentations de sa liberté sexuelle n'est pas garantie.

2.1.2.2 Rationalité et individualité. Individualisme et universalisme

À l'instar de penseurs de l'hétérogénéité de la morale et sans chercher – en rien – à résoudre les conflits inhérents à la structure de notre conscience morale moderne (Larmore, 1993), notons que l'avenir de la modernité⁹⁹ et la valeur de la réflexion éthique sur le sujet exigent de tenir compte des limites de la philosophie et de la

⁹⁹ Nous référons Danilo Martucelli dans sa *Sociologies de la modernité* (1999).

rationalité morales. Cela puisqu'une réflexion éthique qui reconnaît la pluralité des valeurs et des principes moraux est conduite à redéfinir les limites de la réflexion éthique et à contribuer à constituer un certain rempart contre la moralisation (*ibidem*). Avec le relativisme moral et des valeurs en général, avec l'individu-centrisme cher à la modernité, dans la perspective critique que nous adoptons, nous pouvons d'ores et déjà voir poindre à l'horizon du sujet-individu sexuel contemporain deux pôles, individualiste et universaliste.

Relativement à ces deux univers moraux, nous pouvons dire que tant l'individualisme que l'universalisme constituent un horizon théorique/pratique ne permettant pas une expression réaliste de la diversité érotique du sujet individu. En effet, ces deux pôles (individualiste et universaliste) sont situés aux confins d'un environnement social commun¹⁰⁰. En outre, ils sont tous les deux présentés comme étant dans le « meilleur intérêt » du développement du sujet sexuel comme sujet humain : un sujet qui est supposé libre dans l'expression de soi, dans l'expression de son individualité et de la diversité de ses plaisirs érotiques. D'une part, au plan individualiste, on peut voir se dégager la perspective d'un certain relativisme sexuel ambiant (à chacun.e ses valeurs sexuelles et ses plaisirs sexuels). D'autre part, d'un point de vue universaliste, on voit poindre à l'horizon des questions telles que la modernité et la démocratie sexuelles, qui sont des conceptions théoriques positivistes que nous allons par ailleurs expliciter. D'ici là, on peut néanmoins dire, provisoirement, que pour lui-même comme en société, le sujet individu est invité à cultiver son individualité, tout en promouvant et en témoignant de son autonomie. Bien qu'il pourrait être intéressant de nous demander si le sujet individu contemporain réussit mieux sur le terrain de

¹⁰⁰ Cela renvoie particulièrement à la notion de « monde commun » chère à Hannah Arendt, dont nous verrons que l'hypothèse sur les discriminations des groupes minorisés peut être mise en analogie avec notre hypothèse centrale (l'hypothèse libertaire de la sexualité) dans une perspective biopolitique. Autrement dit, autant les groupes minorisés sont situés entre certains progrès sociaux et certaines discriminations systémiques, autant le sujet individu peut osciller entre céder à la domination liberté ou exprimer sa diversité érotique; deux pôles qui ne sont pas mutuellement exclusifs dans une vie sexuelle, qui est toujours complexe et qui reste évolutive.

l'autonomie que sur celui de l'individualité, nous serons plutôt à montrer que la question de la liberté sexuelle en démocratie appelle également un questionnement moral préalable à la problématisation des théories sur l'éducation et sur l'émancipation du sujet individu moderne. Dans ces conditions, peut-il s'émanciper, selon quels modèles et dans quelle mesure? Que vaut l'émancipation sans diversification possible des plaisirs? Que peuvent apporter les théories au débat et déjà au sujet individu?

2.1.2.3 Individualité, pouvoir, obligation

Dans les deux cas (tant du point de vue universaliste que du point de vue individualiste), le sujet individu contemporain est enjoint à développer un rapport au monde et à soi qui peut devenir aliénant et dont on connaît aujourd'hui les risques qu'il l'enferme, quand ce monde devient autosuffisant et qu'il y devient à lui-même sa propre norme et sa propre loi. Derrière la modernité du « je triomphant », c'est peut-être moins le « moi éclaté » qui guette le sujet que l'illusion qu'il pourrait être soi-même sans les autres. Le monde autosuffisant dans lequel peut ainsi s'enfermer le sujet moderne et contemporain qui – à miser tour à tour sur le relativisme ou l'universalisme sexuel – pourrait alors l'amener à confondre le développement de son individualité avec celui de son individualisme, à choisir et protéger son monde immédiat, pas nécessairement le monde qui l'entoure, mais pour sûr son monde intime et « trop » intime (versus *humain, trop humain*). Ainsi loin du catastrophisme ou du conséquentialisme moral à l'égard du sujet sexuel contemporain, de ses modes d'être au monde et à soi, cette critique théorique part s'une réflexion critique sur le développement de son espace intime comme espace sécuritaire, qui s'inscrit surtout dans un mouvement de veille sur son réel épanouissement sexuel, émotionnel et individuel dans l'exercice de sa liberté sexuelle propre (la sienne *versus* celle de la majorité sociale).

À l'instar de Valadier (2001), qui reconnaît le discrédit jeté sur la réflexion morale et sur la modernité du sujet se donnant à lui-même et par lui-même sa loi, mais qui se demande si « nos pouvoirs commandent nos devoirs » et si nous avons les moyens de relever nos défis dans le retour annoncé de la « question morale » – dans le cadre de la présentation de notre cadre théorique et de cette sous-section notamment consacrée à la modernité et à la démocratie sexuelles – il nous importe aussi de ne pas limiter la modernité à l'échec de la morale, ni la morale au devoir et à l'anti-liberté du sujet et, en l'occurrence, du sujet sexuel.

Nous avons vu que le sujet moderne, notamment socialisé à exercer son autonomie et sa liberté, est sujet à vouloir parfois plus qu'il ne peut (à vouloir plus – et parfois bien plus – que ses capacités ne le lui permettent), mais à ne pas toujours penser pour autant et faire en sorte qu'il peut plus qu'il ne doit (à ne pas mobiliser et mettre à disposition ses capacités pour refuser une trajectoire dans laquelle qui le vouerait à conduire sa vie et sa vie sexuelle selon la morale de l'obligation). Cela dit, en voulant plus qu'il ne peut, mais en pouvant plus qu'il ne doit, le sujet individu contemporain – plus encore lorsqu'il est maintenu dans l'illusion de causes qui le déterminent, dans l'auto-détermination et dans l'autosatisfaction; pour ne pas dire que sa sexualité serait déjà gagnée en partie par l'individualisme libéral – ne nous semble pas pour autant déterminé sexuellement par une obligation morale, selon notre contexte d'étude.

Nous avons vu que le cadre théorique de la modernité et de la démocratie sexuelles par les connaissances et les arguments mobilisés, montre que le sujet individu peut sembler moins déterminé par une morale de l'obligation (morale sexuelle collective) que par une morale individuelle (qui ne le condamne pas nécessairement à suivre une trajectoire individualiste), qui semble l'avoir déjà en partie gagné par le miroitement des idéaux d'individualité et d'autonomie (comprise comme apprentissage, compétence première, dans les sociétés occidentales contemporaines). Par le prisme de la modernité, la liberté sexuelle renvoie aux théories sur l'éducation; que la liberté

soit envisagée comme le but ou comme le moyen de la réaliser. Étant entendu ici que la modernité, comprise comme une volonté de modifier et d'améliorer sans cesse l'actuel, de le valoriser¹⁰¹, s'inscrit comme volonté de connaître, de savoir et d'éducation à laquelle ni l'intime, ni l'amour, ni la sexualité n'ont échappé. Ce qui permet de mieux comprendre en quoi et pourquoi la liberté sexuelle apparaît parfois comme un gain éducatif, voire comme une modernisation dans les représentations collectives et sociales. Il faut ajouter que les concepts d'éducation et d'émancipation intrinsèques à la liberté sexuelle seront examinés ici dans une perspective critique, notamment celle du « positivisme égalitariste » (Risse, 2013).

La liberté, souvent pensée avec la modernité comme un idéal et un droit humain, comme force de la volonté du sujet (tel que nous l'avons vu), s'affirmerait aujourd'hui davantage moins dans son exercice individuel que dans sa visibilité sociale et même politique parfois. Cela tant et si bien que c'est moins la connaissance que la reconnaissance de la liberté qui est devenue un but de l'éducation contemporaine (Billouet et Fabre, 2015). Il peut sembler alors que l'individu contemporain veuille moins savoir que voir sa liberté, qu'il souhaite la montrer et l'exposer plus que la voir et la regarder, puisque cette reconnaissance sociale et éducative la consacre dans cette modalité d'existence dominante. Autrement dit, la liberté (sexuelle) existe d'autant plus – au sens où elle a une plus grande valeur pour l'individu – quand elle est manifeste, quand elle est reconnue socialement plutôt qu'individuellement.

2.1.2.4 La face montrée de la liberté sexuelle : la donner à voir pour qui? Pourquoi la subjectiver?

¹⁰¹ Sur la valorisation de l'actuel *versus* la disqualification de l'immédiat, voir Danièle Letocha (1991, p. 10-11).

Que la liberté sexuelle en vienne à faire d'abord sens pour l'autre plutôt pour soi (au sens où apparaître libre serait peut-être plus une façade extérieure qu'un état intérieur), que le sens qui lui est individuellement donné aujourd'hui dépende davantage de l'image sociale qui est projetée (en reflet ou en réaction vis-à-vis de l'idéal social de la liberté accomplie, visible dans un monde d'images), qu'elle soit représentée et vécue comme étant – et devant être – sociale/visible avant d'être individuelle/intérieure, voilà une dimension théorique de la liberté sexuelle montrée plutôt que subjectivée, qu'il nous semble important de pointer. Pour pallier à tout risque de catastrophisme ou de conséquentialisme moral, voire à toute éventualité d'esthétisation additionnelle ou d'empirement – souvent sensationnaliste – de la situation réelle de la liberté sexuelle (si tant est que l'on peut savoir autre chose que ce que l'on peut en voir, en dire et en faire), force est d'employer certaines théories sociologiques reconnues de l'émancipation et des mouvements sociaux. Nous pensons notamment à des théories sociologiques comme celle de Bourdieu (1979, 1980, 1987, 1988) et de Boltanski (2009); des théories qui ont pu teinter aussi la mutation des représentations de la liberté sexuelle.

Les représentations individuelles et sociales de la liberté sexuelle ont effectivement évolué et muté, des mouvements sociaux de libération sexuelle à l'émancipation réfléchi dans un sens pragmatique (sociologie pragmatique). Nous avons vu dans la section présentant notre objet d'étude qu'il y avait lieu de distinguer la liberté sexuelle de la libération sexuelle et, en ce sens, dans la section portant sur notre cadre conceptuel, de la distinguer également de l'amour libre, connoté politiquement, dans un sens anarchiste. Cela pour éviter de réifier un « sexuellement correct » sensé apparaître absolument (en tout temps pour l'individu) et visiblement (dans le maximum de sphères de la société) et pour préserver autant que faire se peut une certaine diversité des plaisirs sexuels qui témoigne de subjectivité et d'altérité sexuelles (loin de la libération par l'orgasme et, en conséquence, de l'instrumentalisation de l'autre, devenu trop souvent un moyen, interchangeable, pour

atteindre son plaisir sexuel et afficher sa réussite amoureuse et sociale). En écartant ainsi la théorie de l'amour libre et partant les conséquences théoriques du « sexuellement correct » dans les représentations de la liberté sexuelle, nous privilégions l'émancipation réfléchie/pragmatique à l'idéologie politique/militante de libération sexuelle, par ailleurs surannée.

Peut-être cela correspond-il encore à certains contextes sociopolitiques et culturels, si l'on tient compte par exemple de réactions du pouvoir en place dans le monde oriental face à des femmes qui, parfois, peuvent aussi témoigner d'une certaine critique vis-à-vis de la libération sexuelle occidentale. Si la révolution sexuelle n'a pas eu lieu (selon le titre du film et le sous-titre de Goguel d'Allondans, 2005), cela sans doute moins encore dans la rue dans certains pays, tels que des pays arabes, elle poursuit son chemin. Bien que l'écrivaine égyptienne, Nawal el Saadaoui, manifestait déjà des réserves face aux faux-semblants possibles de la libération sexuelle de femmes occidentales, sa résistance à la loi du parti unique (Loi de protection des valeurs contre le déshonneur) avait motivé/justifié son emprisonnement durant un mois l'automne 1981 (un emprisonnement interrompu par chance avec la mort du roi Sadate). Pour sa part, la sociologue égyptienne Sheerin El Feki traite notamment de « révolution du plaisir » et d'évolutions sociales relatives à la sexualité accompagnant les soulèvements politiques en Tunisie et en Égypte (2014). La sociologue marocaine Saana El Aji a traité notamment de stratégies de contournement de toute vie intime préconjugale adoptées par des jeunes au Maroc (2007); un pays qu'elle a par ailleurs quitté. Un pays dont est issu le sociologue de la sexualité Abdessamad Dialmy dont certains travaux ont motivé un questionnaire féministe récent sur une « débandade » éventuelle de la libération sexuelle dans les printemps arabes. On peut penser notamment à ses travaux sur la démocratie sexuelle islamique (2000) et en sociologie de la sexualité arabe (2009). Si « changer de système politique » n'implique pas nécessairement un changement d'ordre sexuel, sans ce dernier, dans quelle la liberté sexuelle existe-t-elle encore? Cette question, tirée de ses travaux,

amenait deux blogueuses féministes, Audrey Lebel et Virginie Roels (2015), à conclure, assez hâtivement, à une « débandade »¹⁰² de la libération sexuelle (5 ans après les printemps arabes); mais quand on pense à l'après mai 1968 et aux révélations et dénonciations occasionnées par le mouvement #MeToo cinquante ans après la révolution sexuelle, on peut relativiser cette critique. À l'issue de ces quelques précisions rapides de re-contextualisation sociologique sur la libération sexuelle occidentale, notons que l'émancipation souhaitée par certaines femmes arabes n'est bien évidemment pas/plus nécessairement la même que celle qui avait pu être revendiquée par des femmes occidentales, notamment l'émancipation et la libération sexuelles de femmes françaises dès 1968 vis-à-vis de celles de femmes maghrébines aujourd'hui (particulièrement depuis le printemps arabe, mais pas seulement, bien sûr).

2.1.2.5 S'éduquer et s'émanciper par la liberté

Si l'éducation à la liberté, comme nous l'avons vu, amène aujourd'hui à la réfléchir au regard de sa reconnaissance (Billouet et Fabre, 2015), de sa visibilité sociale et de la valeur individuelle de réussite pour le sujet individu qu'elle représente, la limiter aux cadres théoriques de l'émancipation ou de l'aliénation (avec les connotations libérale et marxiste que ces concepts peuvent impliquer) est-ce satisfaisant d'un point de vue analytique? La sociologie de l'émancipation, appuyée sur la sociologie critique de la domination (Bourdieu, 1979, 1980, 1987, 1988), permet de (re)penser le

¹⁰² Ce sont plusieurs articles tirés de la littérature grise (pour la plupart de grands quotidiens français) qui ont inspiré notre re-contextualisation sociétale: <https://www.causette.fr/le-mag/lire-article/article-1374/printemps-arabes-et-libe-r-ation-sexuelle-la-dei-bandade.html>, <http://www.lefigaro.fr/vox/monde/2014/05/02/31002-20140502ARTFIG00326-la-revolution-sexuelle-aura-t-elle-lieu-dans-le-monde-arabe.php>, https://www.liberation.fr/debats/2018/02/13/sanaa-el-aji-au-maroc-l-imperatif-de-la-virginité-des-filles-conduit-a-du-bricolage-sexuel_1629462, https://www.lemonde.fr/festival/article/2018/06/25/l-islam-doit-il-faire-sa-revolution-sexuelle_5320927_4415198.html

concept d'émancipation comme « un chemin dirigé vers le changement de la relation entre le collectif et les institutions ». Cela pour qui :

peut se donner pour terme la dissolution de toute institution – comme l'ont parfois suggéré les courants libertaires, sinon les plus radicaux, au moins les plus centrés sur la propriété de soi par soi en tant qu'être unique –, puisque, comme on a essayé de le montrer, les institutions sont indispensables à la vie collective. (Boltanski, 2009, p. 232)

Le concept d'émancipation serait connoté tant d'un point de vue socialiste que libéral, tant l'est le concept d'aliénation d'un point de vue marxiste, en ce qu'il oriente théoriquement la sociologie critique comme critique de la réalité et du degré de réalité de la réalité. Selon Boltanski (2009, p. 71): « la sociologie critique, réélaborant l'idée marxiste d'aliénation, a souvent cherché à interpréter le paradoxe de la soumission apparente à cet état de choses en mettant l'accent sur les *croyances* des acteurs et sur les *illusions* dont ils seraient les victimes »; croyances et illusions d'acteurs-victimes dont il précise aussitôt « qu'ils se trouveraient sous l'empire d'*idéologies dominantes* dont ils auraient *intériorisé* les structures catégorielles » (*op. cit.*, p.71). Si donc ni l'émancipation, ni l'aliénation, ne peuvent constituer un cadre théorique suffisant pour appréhender et pour problématiser les représentations individuelles et sociales actuelles de la liberté sexuelle, on comprendra d'autant mieux la nécessité d'adopter ici, autant que faire se peut, une démarche transdisciplinaire¹⁰³ permettant de mieux encadrer et éclairer notre objet d'étude.

¹⁰³ Même si la transdisciplinarité n'offre pas un cadre théorique comme tel et ne peut suffire à la nécessité d'adopter un cadre théorique complémentaire, la perspective transdisciplinaire adoptée ici rejoint celle définie comparativement à la multidisciplinarité et à l'interdisciplinarité en matière de sexualité par Francisco Juan José Viola, « La transdisciplinarité comme condition d'une science de la sexualité », in Philippe Collart et Robert Steichen, *Rencontre avec les différences. Entre sexes, sciences et cultures*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2009, p. 45-74. Cette perspective recoupe à son tour celle de Willia Fisher et de Maria De Koninck, dans leur note de synthèse sur cette « nécessité nouvelle », cette approche « nécessaire pour décrire, analyser et comprendre les problèmes plus complexes » et cette « multidisciplinarité améliorée » ou cette « interprétation complexe et plus englobante de la réalité ». Pour plus de détails, voir : <http://www.qtnpr.ca/fr/Transdisciplinarit%C3%A9>

Nous avons été amenés à voir que les représentations contemporaines occidentales de la liberté sexuelle requièrent une certaine ouverture et un encadrement théorique transdisciplinaires. Ainsi notre approche transdisciplinaire constitue une interprétation complexe englobante de la réalité, qu'elle permet notamment de décrire, d'analyser et de comprendre. Plutôt que de limiter notre analyse de la liberté sexuelle à un paradigme monodisciplinaire (parfois réductionniste face à un problématique complexe), après avoir identifié des courants idéologiques (liberto-scepticisme, existentialisme sexuel) desquels nous préconisons de la distance suite à notre analyse, basée sur notre approche transdisciplinaire, qui continuera de suivre (dans les six prochaines sous-sections) notre grille d'analyse théorique adaptée à toute la complexité, à l'historicité et à l'ambiguïté constitutives et caractéristiques de notre objet d'étude multifacettes. L'idée essentielle est de ne pas rester centré sur la seule compréhension de la domination comme pouvoir de commander et comme devoir d'obéir (Weber), sans cautionner pour autant la mise à l'écart de l'essence de la domination, condition nécessaire du pouvoir, sans laquelle on ne peut pas comprendre sa complexité, l'énigme du pouvoir; ce que le pouvoir est et n'est pas (selon Foucault).

2.1.2.6 Retour et cadre théoriques sur la résistance à la domination et à l'obéissance

Au regard d'Habermas, de Weber et de Foucault, nous poursuivons la délimitation de notre cadre théorique. Avant d'en venir à l'utilité théorique pour notre thèse de la contribution de la philosophie du pouvoir de Foucault, philosophie qui a été contestée de par un prétendu assujettissement au temps présent (Habermas), philosophie qui échapperait en partie à la compréhension de la « logique démocratique » par sa « méconnaissance de la logique des sociétés modernes » (Russ, 1994, p. 200) et philosophie qui de toutes façons ne voyait pas dans la domination l'essence du pouvoir, refusant de « postuler (...) l'unité globale d'une domination » (1976, p.

121), commençons par poser que la volonté de servitude ne s'inscrit pas au centre du pouvoir selon Foucault. En effet, dans le prochain chapitre, nous verrons dans quelle mesure la sociologie de la domination et du pouvoir constitue une autre assise théorique à une compréhension critique de la relation entre commandement et obéissance, et, dans une certaine mesure, à celle de la servitude volontaire. Notre analyse de la liberté sexuelle aujourd'hui (2019) n'écartera pas, pour notre part (en complément de ces apports sociologiques), la dimension théorique d'une servitude sexuelle symbolique. Cette dimension complémentaire manquante sera alors aussi abordée puisque la critique de la domination symbolique par Bourdieu ajoute à penser avec Foucault contre Foucault; comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

En effet la domination d'un individu sur un autre, sa capacité à commander avec succès à d'autres, amène d'abord – notamment avec la sociologie de la domination – à considérer que la domination s'exerce souvent dans le cadre d'un regroupement dont les membres sont soumis à des relations de pouvoir et de domination, de par les statuts de chacun.e et les règlements pour tou.te.s. Le dispositif administratif rend alors la domination politique quand ce dispositif doit recourir à la contrainte physique. À l'instar de Weber, on peut penser que la domination a un fondement économique et qu'elle a différents intérêts. Elle serait surtout caractérisée par la domination en vertu de l'autorité, du pouvoir de commander et du devoir d'obéir, selon Weber. Ainsi la relation entre commandement et obéissance serait à la base de toute domination politique, bien que cette dernière s'appuie souvent sur une revendication de légitimité spécifique. Pour Weber, la domination est effectivement une forme de relation sociale par laquelle le comportement de certains individus se régule, asymétriquement, sur celui des autres. À la différence de la contrainte, le pouvoir légitime ne saurait se réduire à la force physique, mais il s'illustre par sa capacité à faire accepter à autrui ses décisions comme étant bien fondées.

Même si nous ne pouvons pas ici détailler les différentes formes de pouvoir (traditionnel, charismatique, rationnel-légal) des uns comme fondements pouvant légitimer l'obéissance des autres, il faut noter que, pour Weber, jamais la domination ne peut être durable sans quelque revendication de légitimité. Il ne pourrait donc pas y avoir de domination sans chercher à éveiller et à entretenir la croyance du groupe d'individus dans la légitimité du pouvoir en place. Cette conception théorique¹⁰⁴ peut constituer une illustration de la domination douce (théorie développée dans le prochain chapitre) par laquelle l'autorité (le statut) fait – fonde et façonne – l'obéissance des un.e.s envers les autres.

2.1.2.7 Servir et vouloir servir

Quand la légitimité de l'autorité n'est pas remise en doute par celles et par ceux qui remettent leur confiance dans les dominant.e.s, on peut se demander dans quelle mesure il s'agit tout à fait de servitude volontaire et, dans le cas d'une majorité silencieuse d'individus ne questionnant pas les normes sociales dominantes formatant et limitant le sens de leur liberté sexuelle, de quelle forme de pouvoir et de domination il s'agit. Cette question manifeste à quel point la volonté de servitude peut être au centre du pouvoir de la domination (douce) et, n'en déplairait sans doute également à Foucault, combien la domination peut être l'essence du pouvoir.

Cela nous rappelle aussi que comme dimension significative de l'analyse sociologique, le concept de domination doit être justement manié avec prudence, comme les concepts de liberté et de liberté sexuelle. Bien qu'il faille reconnaître toute l'importance des processus, des techniques et des dispositifs de renforcement.

¹⁰⁴ Nous nous appuyons ici sur les catégories susmentionnées de l'ouvrage *Économie et société* (Weber), sur notre analyse critique de textes théoriques sur le pouvoir et sur la domination douce et notre présentation en séminaire aux études supérieures à l'Université du Québec à Montréal (SOC-9003, Sociologie du pouvoir et de la domination) de premiers résultats d'une analyse exhaustive du *Discours sur la servitude volontaire* (Étienne De La Boétie).

symbolique de la domination, l'emploi usuel sans précaution du concept de « domination symbolique », souvent sans connaissance du champ d'application de cette notion, pose aussi problème et renforce l'idée qu'elle ne peut être, constituer ou devenir le principe central de l'analyse sociologique. En effet, écarter la domination symbolique de notre analyse de la liberté sexuelle constituerait un écart théorique et un écueil interdisciplinaire de tout un ensemble de dimensions importantes (psychiques, émotionnelles, sociales) qui sont associées au symbolique et qui sont particulièrement significatives en matière de liberté sexuelle. C'est pourquoi la domination a été analysée comme une propriété structurelle des systèmes sociaux et peut être ici envisagée en termes de ressources, distribuées asymétriquement en deux ordres : les ressources d'allocation et d'autorité.

Anthony Giddens (1979, 1984), qui s'inscrit dans ce courant d'analyse sociologique de la domination, parle de maîtrise des objets et des biens (ressources d'allocation) et de contrôle des personnes (ressources d'autorité). Cela permet de penser plus et autrement, en termes de complémentarité, la relation entre pouvoir et domination. Ainsi le pouvoir opère sur la base des asymétries de ressources inhérentes aux structures de domination qui, pour son maintien (réciproquement), dépend du jeu des relations de pouvoir et de mise en œuvre des ressources qu'elles impliquent. Cela étant dit, le pouvoir ne contribue donc pas seulement à reproduire les structures de domination existantes, historiquement circonscrites et vouées à être transformées ou détruites, mais il peut aussi et surtout participer à la constitution et à la production d'autres structures de domination.

Alors que Weber situait le processus de domination au centre de toute structure politique complexe et en faisait ce qui permet l'exercice même du pouvoir, la position intermédiaire de Giddens nous mène à son tour à considérer une autre posture tenue à l'égard du pouvoir : ce que le pouvoir n'est pas. S'inscrivant en faux contre les théories le rapprochant de la domination, Foucault écrira d'ailleurs dans la section de

la méthode de *La volonté de savoir* (1976, p. 121): « Par pouvoir, je ne veux pas dire « le Pouvoir », comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un État donné. Par pouvoir, je n'entends pas non plus un mode d'assujettissement, qui par opposition à la violence, aurait la forme de la règle. Enfin, je n'entends pas un système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier. L'analyse, en termes de pouvoir, ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination; celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminables ».

Avant d'en venir à ce qu'il « faut comprendre » comme étant le pouvoir chez Foucault, selon les mots du philosophe, indiquons provisoirement – avant de l'explicitier dans le prochain chapitre – que les théories de la domination douce et celles de la servitude volontaire¹⁰⁵ – dans ce qu'elles peuvent signifier pour la liberté sexuelle et pour ses représentations contemporaines –, pour être clairement comprises pour ce qu'elles sont, doivent être distinctement éclairées dans leur entièreté. Ainsi faire la part des choses (entre ce qui est de l'ordre de la domination et de la servitude volontaire), pour ne pas faire d'amalgame, ne pas générer plus d'homogénéisation entre ces deux processus, constitue une distinction épistémologique préalable au questionnement de certitudes cachant un certain nombre de préjugés aux fondements de théories et de concepts qui seront déployés dans nos cadres conceptuel et

¹⁰⁵ Dans le parcours de sa réflexion philosophique, Foucault n'a pas cru bon de repenser la question de la servitude volontaire, qui, comme la domination, n'était pas au centre du pouvoir, donc pas au centre de son projet philosophique. Jacqueline Russ l'interprète pour sa part ainsi, à partir d'une déclaration péremptoire de Foucault: « Le pouvoir a-t-il quelque chose à voir avec la « servitude volontaire »? Une longue tradition, issue de l'œuvre majeure de La Boétie, nous invite à interroger ensemble et d'un seul mouvement pouvoir et servitude volontaire. Toujours la même interrogation, obsédante parce que portant sur l'énigme des énigmes : pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude, et ce comme s'il s'agissait de leur salut? (Jacqueline ne précise pas qu'elle empreinte cette formulation à l'éthique spinoziste). Reprendre ce thème de la servitude volontaire, le soumettre de nouveau à la question, tel n'est nullement le projet foucauldien. La volonté de servitude ne s'inscrit pas au centre du pouvoir. « Le problème central du pouvoir n'est pas celui de la "servitude volontaire". » Comment pouvons-nous désirer être esclaves?, Questions et réponses, Hubert Dreyfus et Paul Rabinow (1984, p. 315).

théorique comme le consentement à la domination, le piège de la liberté, etc. Dans cette perspective épistémologique, nous serons amenés à nous demander ce que signifie céder sans consentir et que signifierait céder par « peur » de la liberté et consentir par peur de déplaire au cours d'un rapport sexuel (comme s'il s'agissait d'un engagement et non plus d'un consentement continu).

2.1.2.8 Céder, sans consentir, par peur de la liberté?

Défaire certains présupposés entourant par exemple le consentement des dominé.e.s à leur domination, soutenir le rejet de l'évidence du consentement à la domination (consentement pris pour acquis, alors qu'il demeure paradoxalement impensé) nous mènera à comprendre notamment en quoi et pourquoi seule la distanciation critique de cette évidence permet de faire émerger la « conscience des dominées » (Mathieu, 1991). Propos qui nous paraît rejoindre de proche l'idée de « revanche des dominés » (Certeau, 1990). Cela est d'autant plus possible que ces travaux se suivent et qu'on sait aujourd'hui toutes les influences des analyses pionnières de l'intellectuel philosophe, Michel de Certeau, sur bon nombre de penseurs de son temps, ainsi que la richesse et la force de son héritage posthume.

Certaines perspectives chez De Certeau donnent à enrichir notre cadre théorique. Parce qu'il nous permet notamment de mettre en dialogue, de façon inédite, des philosophes du consentement d'aujourd'hui avec la réflexion préalable de l'anthropologue Nicole-Claude Mathieu, d'une part; ainsi que des théoriciens des mécanismes et des stratégies du pouvoir, Michel de la Boétie et Michel Foucault, d'autre part. On peut notamment penser à sa théorie de la liberté buissonnière par laquelle chacun.e invente par son quotidien des arts de faire et met en pratique des conduites de résistance, pour se réappropriier l'espace et l'usage des codes et des choses à sa façon. Ce qui s'inscrit à contre-courant de théories comme celles de Reich (1977) et Fromm (1930, 1962) sur la peur de la liberté : même sans une situation

insatisfaisante, pourquoi l'individu a-t-il peur de la liberté et lui préfère la docilité et, selon Reich, la répression pulsionnelle?

Dans la lignée de Foucault (de la liberté individuelle entendue comme ce que nous sommes et ce que nous pouvons faire de nous-mêmes), donner à voir autrement l'homme ordinaire (qui réinvente son quotidien et se soustrait en silence à la conformation exigée par la raison instrumentale) permet à Michel de Certeau de donner à penser plus et autrement la liberté, comme une tactique ordinaire, dont les usages quotidiens aident chacun.e à mieux vivre la violence et l'ordre sociaux. Il ne faudrait pas néanmoins rapprocher indument les Foucault et Certeau de la liberté, dont le second permet notamment de mieux cerner ce qui fait peut-être défaut à l'analyse du premier, l'énigme du pouvoir de l'individu dominé (par l'analyse de l'homme ordinaire, héros anonyme dont les tactiques déjouent les stratégies des sujets dominants) et de mieux voir quelles sont les micromanœuvres ordinaires dont il dispose et comment contre toutes apparences il décide.

En s'éloignant ainsi considérablement de la compréhension foucauldienne du pouvoir (plus axée pour sa part sur les micromécanismes du pouvoir, qui font taire et rendent dociles les corps), Certeau donne effectivement à voir de manière inédite comment la ménagère ruse avec le « nécessaire » dans un supermarché, qui ne la fabrique pas systématiquement en consommatrice modèle (l'individu contemporain peut aussi jouir de sa liberté sexuelle sans être nécessairement dans un rapport consumériste ou marchand); comme le consommateur de télévision peut déployer une tactique ludique (utiliser l'écran pour son imaginaire et ne pas se laisser ensorceler par l'écran télévisé qui ne serait que normalisateur). Comme chez Foucault, si le sujet individu est libre – au sens où il peut déjouer l'ordre social et où il n'est pas voué à la passivité, ni complètement assujéti au pouvoir en place –, chez Certeau, l'homme ordinaire peut déjouer l'individu dominant en ce qu'il est non seulement tactique, loin d'être démuné face à ses stratégies, mais en ce qu'il est aussi en position de pouvoir et de

domination tactique (et pas seulement de résistance; concept d'autant plus investi que la domination est écartée, comme chez Foucault). Ainsi la conception rationaliste, moderne et élitiste de la liberté comme volonté de savoir, voulue réfléchie, « lumière » de la raison n'est peut-être pas la conception théorique qui permette le plus facilement de comprendre les paradoxes de la liberté sexuelle pointés dans la section de notre objet d'étude. Est-ce à dire pour autant que seule l'inclusion de la domination dans une analyse de la liberté (plutôt que son évitement) permet un réel travail de distanciation critique et de prise de pouvoir effective de « revanche des dominés » par la conscience de la domination? Nous trouverons certains éléments de réponse à cette question majeure sur la conscience et le consentement des dominées à leur domination dans l'élaboration des postulats de notre thèse (dans la section de ce chapitre qui leurs sera consacrée).

2.1.2.9 Consentement ou revanche des dominé.e.s?

Revenons à Foucault, à l'évitement de la domination, du consentement et de la violence du consentement (malgré le peu de valeur qu'il lui accorde), aux effets et enjeux de la mise à l'écart de ces notions, qui ne nous semblent pas particulièrement morales, mais sociales et qui sont sans conteste sociologiques. Cela dit, la sociologie ne saurait pouvoir à elle seule faire le tour, circonscrire et mesurer l'étendue ontologique, sociale et normative de ces concepts. De par l'histoire des théories et des doctrines qu'elle dresse, qualifiée de « mère des sciences »¹⁰⁶, la philosophie ne serait pas de trop pour contribuer à cette lourde tâche.

¹⁰⁶ Cette définition classique de la philosophie comme mère des sciences a été reprise notamment par Benoît de Castelnerac (Université de Sherbrooke). Elle est partagée dans la littérature grise; preuve du cheminement de cette idée répandue :
<https://www.youtube.com/watch?v=X3RO2kdblyM>
http://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_de_la_philosophie

En voulant s'écarter du commun de la compréhension du pouvoir (domination, violence, répression), Foucault s'éloigne conséquemment de toute conscience des dominés, de toute revanche des dominés et des tactiques inventives de l'homme ordinaire (pour lui préférer l'homme des lumières). Ce faisant, il semble s'éloigner aussi de la subversion tactique qu'il peut mettre en œuvre face aux représentations dominantes du seul individu consommateur de sa liberté (sexuelle). En s'éloignant de la compréhension classique du pouvoir (selon la puissance, la souveraineté ou le modèle d'action élaboré) et en marquant la différence entre stratégie et tactique, Certeau semble redéfinir le pouvoir comme un art de déjouer le jeu de l'autre. Ainsi la relation et l'espace du pouvoir sont non seulement transversaux (comme chez Foucault) plutôt que verticaux, mais l'apparente faiblesse (domination douce) du sujet individu semble pouvoir être d'autant plus facilement dépassée qu'elle reste dans l'espace domestique de domination du sujet individu (dans une conception répressive de cet espace). Ce ne serait donc qu'en ce même lieu, apparemment démun, que peut ruser non la raison de l'individu, mais qu'il peut prendre sa décision. Il s'agit d'une synthèse intellectuelle qui a pour forme non un discours (au sens entendu par Foucault, tel qu'il l'a notamment indiqué à son entrée au Collège de France¹⁰⁷), mais la décision même, acte et manière de « saisir » l'occasion : forme décisionnelle qui passe alors par une liberté « agie » plutôt qu'une liberté « réfléchie », par une tactique plutôt qu'une stratégie.

Cette sous-section invitait à tout un travail de compréhension de la consubstantialité du pouvoir et de la domination et à une réappropriation critique de discours dominants sur la domination elle-même¹⁰⁸, l'armature de notre cadre théorique adoptera deux axes principaux. En effet, notre travail d'analyse critique de théories de

¹⁰⁷ Souligné par nous. Foucault (1970).

¹⁰⁸ Nous pousserons ici plus loin la réflexion de Jouvenel Bertrand sur la consubstantialité du pouvoir et de la domination (1972, p. 269) en prenant en compte autant le pouvoir méconnu de décision que manifeste pourtant le sujet individu (Certeau) que le discours par lequel il manifeste sa liberté (d'autant plus que cette production discursive doit être aujourd'hui réinterrogée à la lumière de la mutation normative de la liberté en acte plutôt qu'en parole).

la domination (du genre) et du pouvoir (sur soi) se déploiera dans le prochain chapitre d'une part par l'analyse théorique des contraintes du consentement à la domination, d'autre part par celle des mécanismes du pouvoir versus les stratégies des dominants et les tactiques des dominés. Nous mettrons ainsi en dialogue et nous problématiserons les théories de philosophes du pouvoir propres à Étienne de La Boétie (1574) et à Michel Foucault (1982), pour pousser par la suite plus loin la réflexion actuelle de deux philosophes du consentement, Michela Marzano (2006) et Geneviève Fraisse (2007).

Des mécanismes du pouvoir et des usages de la liberté aux raisons de la domination et aux contraintes du consentement, nombre de questions se posent : Quand la répression fait-elle moins mal que l'adhésion? Quand la « force la plus forte » n'est-elle plus la violence des dominants, mais le consentement des dominé.e.s à leur domination (pour paraphraser Nicole-Claude Mathieu, 1985)? Sous quelles conditions le consentement peut-il être pire que la soumission? Quand le consentement est « arraché », voire forcé, c'est-à-dire quand n'est-il plus nécessairement un acte libre? Quand consentir peut-il être vraiment moins pire que céder? Cela étant dit, dans quelle mesure peut-on alors parler d'un consentement « agi » (Smedslund et Risse, 2014) et d'un consentement « subi » contre son gré (Mathieu, 1985)? Ne devons-nous pas déjà nous demander si la raison de l'autorité fait la nécessité de la soumission et comment on peut favoriser l'émergence de la conscience des dominé.e.s (qui n'est pas toujours déjà là, notamment en matière de liberté sexuelle)? La distance critique portée par ces questions sur la (re)prise de pouvoir sur soi dans la conscience et dans la revanche des dominé.e.s nous amènera enfin à examiner la tendance à soupeser la valeur d'un consentement (sexuel) dans un contexte théorique, où l'on postule pourtant par ailleurs qu'il existe des facteurs de domination symbolique, sociale et sexuée/« genrée ». Il s'agira alors d'examiner cette tendance interprétative et, pour mieux considérer ces facteurs et la valeur du consentement par-delà les représentations dominantes sur celui des dominés en

général (et pas seulement des dominées), d'adopter une perspective transdisciplinaire (et non plus seulement interdisciplinaire) qui soit adaptée à la complexité de la liberté sexuelle.

2.1.2.10 Transdisciplinarité, philosophie et sociologie de la sexualité

Avant de conclure cette deuxième section portant sur notre cadre théorique en précisant ce que la sociologie et la philosophie ont pu apporter à la question de la liberté sexuelle (ainsi que sur les capacités du sujet individu), examinons brièvement leur contribution à transdisciplinariser notre objet d'étude. L'élaboration de notions et de théories ciblées (liberté et subjectivité sexuelles; sujet du pouvoir et sujet de pouvoir; science de la sexualité et philosophie de la sexualité) permet de former un arbre conceptuel, en nous appuyant sur un champ théorique propre à éclairer sociologiquement la liberté et la subjectivité sexuelles du sujet individu contemporain occidental. Nous mobiliserons du matériel spécifique et commun, qui sera amené et discuté par des disciplines voisines (la philosophie et la sociologie) : des disciplines connexes, de plus en plus connectées entre elles, en mode dialogique avec d'autres disciplines plus contemporaines qui les mobilisent, comme la sexologie et la psychologie sociale et humaniste, la sémiologie, la communication sociale et publique etc.).

Il faut dire que l'objet et les domaines d'étude, les concepts et les théories qui sont à l'œuvre dans notre thèse appellent un traitement inter et même transdisciplinaire. En effet, l'ajustement des cadres conceptuel et théorique de notre thèse amène à dégager et à mettre en dialogue certains éléments dans/par un traitement transdisciplinaire. En effet, transdisciplinariser et croiser les sciences sociales et humaines de la sexualité enrichira l'examen de ces concepts et théories, tout en contribuant à saisir et à rendre la complexité, l'historicité et l'ambiguïté caractéristiques de notre objet d'étude et de

ses différentes facettes, afin de dépasser tout risque éventuel de réductionnisme mono-disciplinaire de ces facettes.

Bien qu'il s'agisse ici d'une recherche fondamentale sociologique, la sociologie ne saurait à elle seule pouvoir circonscrire notre objet d'étude. Ainsi ce domaine d'études requiert un cadre théorique et conceptuel important pour l'éclairer, tel que nous l'avons vu. Puisqu'il ne saurait suffire à lui seul, ni la sociologie de la sexualité, encore moins la sociologie, ne peut donc prétendre à elle seule, comme discipline unique, arraisonner la liberté et la subjectivité sexuelles; des concepts pouvant paraître plus philosophiques, mais que la philosophie ne peut davantage cerner aujourd'hui à elle seule, dans le cadre d'un seul champ disciplinaire.

À l'instar de certaines critiques de Pierre Bourdieu sur l'intérêt motivant la recherche sociologique et le fonctionnalisme social dont elle cherche à se départir (alors qu'elle gagnerait à l'assumer plus ouvertement, la section méthode/méthodologie le montrera), nous pensons qu'il faut nous efforcer d'intégrer – dans un même cadre conceptuel – des apports théoriques séparés parfois arbitrairement par l'histoire, parfois par dogmatisme (idéologique). Questionné notamment sur la question de savoir comment concevoir qu'il n'y ait qu'une seule et unique science derrière la diversité de la représentation subjective du monde social, Bourdieu répondait ceci :

On ne peut faire avancer la science, en plus d'un cas, qu'à condition de faire communiquer des théories opposées, qui se sont souvent constituées les unes contre les autres (...) la condamnation de l'éclectisme a souvent servi d'alibi à l'inculture (...) La synthèse n'est possible qu'au prix d'une mise en question radicale qui conduit au principe de l'antagonisme apparent (...) la logique de la recherche conduit à dépasser l'opposition, en remontant à la racine commune (...) La représentation subjective du monde social comme légitime fait partie de la vérité complète de ce monde (Bourdieu, 1980, p. 24-25).

Si l'avancement sociologique scientifique tient à la mise en communication, à la mise en commun et à mise en perspective des données, notre thèse apporte un éclairage

nouveau à la sociologie critique des représentations de la liberté sexuelle et, avec elles, à la sociologie de la sexualité contemporaine. Cela en ce qu'elle contribuera à faire avancer, à réviser et à pousser les connaissances de la sociologie de la sexualité (des sexualités) tout en mobilisant les théories et les concepts d'autres domaines d'études voisins. Elle contribuera ainsi à la connexion, au dialogue et à la synergie de théories et de concepts souvent présentés comme des concepts opposés; mais qui s'avèrent ne pas être si éloignés et ne pas devoir être considérés autant en silos qu'on veut bien et qu'on cherche parfois à nous le faire croire; bien au contraire. Par l'impulsion critique et par l'élan interdisciplinaire donnés à la synthèse sociologique, nous contribuerons à la démythification d'idéologies répandues, pour ne pas dire d'idées en partie révolues et d'utopies ne s'avérant plus vraiment révolutionnaires aujourd'hui.

Dans l'élan transdisciplinaire donné à notre travail sociologique critique, inscrit en synergie plutôt qu'en silos, nous souhaitons ainsi amener à reconsidérer le rôle de la philosophie éthique, qui contribue à éclairer significativement certaines ambiguïtés sexuelles maintenues à l'égard des femmes (Risse, 2008, p. 234-268) et d'une façon générale à mobiliser la force actuelle de la transdisciplinarité philosophique (le rôle de la philosophie dans le monde actuel s'avère de plus en plus reconnu, par exemple en prévention de la violence par la philosophie pour les enfants; aujourd'hui en prévention de l'intimidation par la recherche éthique des humanités numériques sur l'intelligence artificielle). Pour le comprendre plus aisément¹⁰⁹, il suffit de rappeler les enjeux décrits dans la littérature, dont la revue nous a permis de voir ceux qu'il y a à opérationnaliser d'autres dimensions, d'autres composantes et d'autres indicateurs que ceux/celles qui sont dominant.e.s dans ce qu'on désigne habituellement comme étant les « sciences de la sexualité ». Certaines études sexologiques contemporaines

¹⁰⁹ Cela bien qu'on comprenne facilement le lien entre la violence et l'intimidation auxquelles s'attaque la philosophie et les problématiques sexuelles actuelles (par exemple la sextorsion et l'intimidation reliée à une différence genrée, sexuelle, corporelle, etc.).

s'évertuent à quantifier la moindre différence genrée, alors que, peu le reconnaissent, toute « science du sexe » viendrait « buter sur le genre » ou se frotter à cette « épineuse question » (Giami, 2008; Risse & al., 2014). De par sa complexité constitutive, toute théorisation du sexe et de la sexualité dans sa diversité n'engendrerait qu'un réductionnisme ontologique, en ce qu'elle s'évertuerait à le circonscrire et à le maîtriser.

Par-delà la valeur différentielle actuelle de concepts opératoires foucaldiens pour l'éthique sexuelle, la condition *sine qua non* d'une science de la sexualité (*scientia sexualis* chez Foucault) semble être la transdisciplinarité (Viola, 2009) et la capacité de la sociologie et de la philosophie sociale et éthique à contribuer particulièrement à « transdisciplinariser » et à croiser les sciences sociales et humaines de la sexualité.

2.1.2.11 Science et vérité, philosophie et sociologie de la liberté sexuelle

Le pouvoir philosophique historique d'intégration des réflexions disciplinaires en général n'a pas toujours été exercé à bien par la philosophie « mère des sciences ». Cela autorise notamment Bourdieu à rappeler la philosophie – notamment les « grandes théories de la philosophie sociale » – à certains de ses manquements, en comparaison avec la sociologie naissante, déjà « très dispersée » (au sens statique du terme) et qui peut donner l'impression d'être « divisée » et d'être « plus proche de la philosophie que les autres sciences » (Bourdieu, 1980, p. 19). Bourdieu va chercher à démentir, dans les *Questions de sociologie*, particulièrement dans le chapitre consacré à « une science qui dérange », cette impression de dispersion et de division. Cette réhabilitation de la sociologie en propre qui l'amène à parler de la production collective sociologique des connaissances rejoint la collectivisation (mise en commun/partage/perspective explicitées antérieurement) que nécessite l'analyse sociocritique ici proposée. Elle vient appuyer notre stratégie de recherche transdisciplinaire adoptée en soutien à la sociologie.

Autant Bourdieu a en partie raison de critiquer la philosophie sociale pour certains usages manqués de son pouvoir transdisciplinaire, autant depuis sa critique elle a beaucoup évolué dans son rapport aux autres disciplines, particulièrement en ce qui a trait au social et aux aspects sociaux de la sexualité (Risse, 2008, 2015). Autrement dit, autant la critique de la philosophie sociale de Bourdieu a eu – et a toujours – sa raison d’être (même si elle peut commencer à dater à certains égards et cela bien qu’elle ait contribué à un ressaisissement et un réinvestissement du social par la recherche philosophique académique), autant il place la sociologie, en tant que science travaillant à connaître les lois de production de la science, dans une position inconfortable, en position de pouvoir dans les théories de la domination; théories particulièrement utiles – notamment les théories sociologiques de la domination – au développement théorique de notre thèse. En lui donnant ce rôle au nom d’une spécificité qu’elle n’exerce pas nécessairement (comme la philosophie vis-à-vis du social), Bourdieu la place en effet dans une situation difficile, en la renvoyant à la contradiction sur laquelle elle se fonde. Activité à la fois académique et critique, voire politique, la sociologie, telle qu’elle est connue en France, serait « née d’une contradiction ou d’un malentendu » (Bourdieu, 1980, p. 47).

Bourdieu poursuit, en comparaison avec ceux à qui :

la question de la fonction et de la fonction de ceux qui la pratiquent ne se pose plus (...) à qui on ne demande jamais à quoi ils servent, à quoi sert ce qu’ils font, pour qui ils travaillent, qui a besoin de ce qu’ils font (...) On se pose d’autant plus la question de sa raison d’être qu’elle s’écarte davantage de la définition de la pratique scientifique que les fondateurs ont dû accepter et imposer, celle d’une science pure (...) On sait tout le travail que Durkheim a dû faire pour donner à la sociologie cette allure « pure » et purement scientifique, c’est-à-dire « neutre », sans histoires (...) *la sociologie est*¹¹⁰, dès l’origine, dans son origine même, une science ambiguë, double, masquée; qui a dû se faire oublier, se nier, se renier comme science politique pour se faire accepter comme science universitaire. (Bourdieu, 1980, p. 47-48)

¹¹⁰ Nous soulignons.

On comprend d'autant mieux pourquoi Bourdieu la rapprochera de ce qu'il appellera la « science du caché » (chère à Bachelard) et pourquoi la production de vérité n'est ni ce qu'on lui demande, ni ce qu'elle peut faire; mais ce qu'on s'évertue à lui demander jusque, dans ses mots, de fournir « des moyens de dominer la domination » (*op. cit.*, p. 49).

Si toute science de la sexualité ne peut que « buter sur le genre » (Giami, 2008), avons-nous rappelé, la sociologie – comme science du caché et comme dispositif de combat de la domination – n'est certes pas la seule discipline à pouvoir nous aider à décrypter la part du social dans les représentations individuelles de la liberté sexuelle, mais elle représente une discipline et une « science critique » forte pour contribuer à y voir déjà plus clair¹¹¹. « Dernière venue des sciences », critique des pouvoirs (« y compris des pouvoirs de la science »), elle serait en mesure non seulement de contribuer à « connaître les lois de production de la science », mais aussi de fournir « des moyens de dominer la domination » (*op. cit.*, p. 49), « non des moyens de domination ». On aura compris qu'il s'agit moins ici d'un aparté sur le sociologue que sur l'esprit – plus philosophique qu'il n'y paraît et qu'il ne le revendique ouvertement – qu'il a légué à la sociologie, que sur sa construction écrit-il, comme toutes les sciences, « contre l'ambition totale qui est celle de la philosophie » (*op. cit.*, p. 49) et « toutes les questions ultimes dans lesquelles celle-ci se complaisait » (*op.*

¹¹¹ Bourdieu ajoute que la sociologie peut également « user de son autonomie pour produire une vérité que personne – parmi ceux qui sont en état de la commander ou de la commanditer – ne lui demande. Elle peut trouver dans un bon usage de l'autonomie institutionnelle que lui assure le statut de discipline universitaire les conditions d'une autonomie épistémologique et essayer d'offrir ce que *personne* ne lui demande vraiment, c'est-à-dire de la vérité sur le monde social. On comprend que cette science sociologiquement impossible, capable de dévoiler ce qui devrait socio-logiquement rester masqué, ne pouvait naître que d'une tromperie sur les fins, et que celui qui veut pratiquer la sociologie comme une science doit sans cesse reproduire cette fraude originelle. *Larvatus prodeo*. La sociologie vraiment scientifique est une pratique sociale qui, socio-logiquement, ne devrait pas exister. La meilleure preuve en est le fait que, dès que la science sociale refuse de se laisser enfermer dans l'alternative prévue, celle de la science pure, capable d'analyser scientifiquement des objets sans importance sociale, ou de la fausse science, ménageant et aménageant l'ordre établi, elle est menacée dans son existence sociale », *Questions de sociologie* (Bourdieu, 1980, p. 48-49).

cit. p. 50) et que sur ce « choix décisif entre deux philosophies opposées de la pratique et de l'histoire » à faire, auquel il invite fortement les sociologues.

Ainsi la sociologie se serait « constituée avec l'ambition de voler à la philosophie certains de ses problèmes », en « abandonnant le projet prophétique qui était souvent le sien » (*op. cit.*, p. 50). Elle aurait autant « rompu » avec la philosophie sociale que Bourdieu, décrit comme normalien, docteur et agrégé de philosophie (un philosophe en sociologie), aurait définitivement rompu avec sa formation initiale. Une tendance à théoriser philosophiquement qui lui a été reprochée dans *Questions de sociologie* et dans le sixième et dernier chapitre des *Méditations pascaliennes* (intitulé « L'être social, le temps et le sens de l'existence ») renvoyant au leibnizien dirigé par le philosophe chrétien Henri Gouhier et que la critique initiale des « courants dominés » du champ philosophique (par Sartre) n'a pas empêché de les mobiliser ultérieurement pour parler de l'« effet de réification que produit l'objectivisme » (*op. cit.*, p. 89).

La sociologie ne semble donc pas encore être passée à l'acte auquel l'invite Bourdieu (voler certains problèmes chers à la philosophie); cela d'autant plus que la philosophie est aussi utile à la critique de représentations de la liberté sexuelle, même si elle a sans doute moins à dire sur la réalité sociale des représentations de la liberté sexuelle du sujet individu contemporain, que peut ne le faire la sociologie; une spécialisation qu'elle a, mais dont elle ne semble pas, à notre connaissance, avoir pleinement profité pour générer plus d'écrits scientifiques en la matière.

Cette précision sur les proportions philosophiques dans notre corpus textuel antérieurement circonscrit permet de justifier l'importance des contributions conceptuelles et théoriques de la philosophie – sociale, éthique et politique – à la problématisation des représentations tant individuelles que sociales de la liberté sexuelle. Alors que nous notions plus haut que la philosophie n'a pas toujours pleinement exercé autant qu'elle le pouvait son rôle de mère des sciences (en

intégrant à part égale l'ensemble des autres critiques disciplinaires), il faut enfin dire qu'elle a contribué au développement de diverses réflexions sur l'ambiguïté sexuelle et la diversité genrée; qu'elle constitue aujourd'hui une force rare de dialogue interdisciplinaire, comme peuvent en témoigner particulièrement les travaux de Judith Butler, de Geneviève Fraisse, d'Elsa Dorlin, etc. Cette contribution notable a notamment permis d'intégrer au cadre conceptuel de notre thèse deux catégories qui sont par ailleurs peu présentes dans la littérature scientifique et peu mobilisées dans les études portant sur la sexualité (même en sexologie) : la « sexosophie » (Money, 1982 ; Robert, 2005) et – en réponse à la science de la sexualité (*scientia sexualis*), déjà très vertement critiquée par Foucault – la « philosophia sexualis » (Risse, 2008); notions que nous avons conceptualisée avant de la trouver, par après, dans un travail critique (seulement disponible en italien) sur l'œuvre de Georges Bataille (Perniola, 1998), dont le contenu ne nous est malheureusement pas accessible (puisque'il n'a pas encore été traduit en français, ni même en anglais).

2.1.2.12 Quelles capacités du sujet individu?

Nous avons vu que la compréhension contemporaine de la liberté sexuelle souffre de bipolarisations dans certains traitements disciplinaires isolés. Qu'on pense notamment à des catégories et à des oppositions conceptuelles disciplinaires qui gravitent autour des représentations associées à la liberté et à la liberté sexuelle: positive/négative, libération/aliénation, émancipation/répression, responsabilité/droit, ipséité/jouissance, altérité/désirabilité, autrui/soi, individualité/individualisme; mais aussi désir/plaisir, raison/passion, force/faiblesse, excès/manque, etc. Plus qu'un droit individuel (ou une potentialité) au plaisir ou qu'un « bien commun » dans le désir réciproque, la liberté sexuelle désigne selon nous une liberté d'expression et de subjectivation de son intimité sexuelle, une personnalisation de son vécu sexuel et une liberté d'en faire ou non état et déjà une liberté de la vivre ou de ne pas l'exercer, avant de la laisser/faire apparaître.

Ainsi son intériorité plutôt que son extériorité, sa diversité plus que sa prouvabilité et son authenticité plus que sa représentativité, constituent des dimensions que nous privilégions dans notre analyse des représentations de la liberté sexuelle afin d'offrir une alternative et une réponse auxdites polarisations, desquelles nous ne saurions nous suffire pour recouvrir, voire recouvrer la complexité constitutive de la liberté sexuelle. À partir de là, on comprendra aisément que nous ferons très attention à ne pas re-polariser ou à creuser exagérément l'écart entre des conceptions de la sexualité et de la liberté sexuelle opposées.

Notre tentative de dépassement de questions et positions polarisantes rejoint la volonté de dépasser l'attitude moderne – et contemporaine à certains égards – vis-à-vis de la sexualité (cette volonté de savoir, de contrôler et de réguler tout ce qui ne peut pas être appréhendé et prévenu par la toute-puissante raison). Nous écarterons ici quatre questions, notamment savoir si la sexualité nous libère; si la liberté sexuelle peut être autre chose qu'un outil du dispositif de sexualité (entendue comme un système de régulation contrôlant la moindre expression individuelle et collective¹¹² de la vie et de la liberté sexuelles); dans quoi elle nous emprisonnerait inévitablement et si elle ne serait pas d'emblée condamnée à être ou devenir illusoire (dans quelle mesure elle peut constituer plus qu'une illusion par laquelle le sujet individu pense s'autodéterminer?). Nous chercherons davantage par quelles autres capacités et sous quelles autres formes l'individu sexué peut subjectiver les représentations de sa liberté au regard d'une sexualité plus relationnelle.

¹¹² Parallèlement à ce dispositif de régulation contrôlant l'expression individuelle et collective du désir, nous verrons qu'il y a potentiellement, en droit, toujours potentialité de la recomposition de soi grâce à l'emploi de différentes techniques et à l'occupation d'espaces qui sont autant de lieux d'apprentissage constituant un autre rapport au savoir (pensons notamment aux nouveaux espaces et aux environnements d'apprentissages numériques). Cela rejoint le propos tenu par Dominique Pestre (« Savoirs, argent, pouvoir. Peut-on contrôler les technosciences? », 11/11/2008, Université du Québec à Montréal) sur la recomposition des subjectivités face à la « cyborgisation » des individus et face à la manière dont les technosciences ont ouvert sur une biopolitique personnelle (les technosciences font de la politique) et *a posteriori* (il serait plus facile d'agir par après) à une vigilance démocratique (même si les usages effectifs du principe de précaution peuvent nous laisser sceptique; nous reviendrons plus loin sur les usages citoyens des principes et valeurs démocratiques).

Personnaliser les représentations de sa liberté sexuelle en faisant passer le désir de l'autre avant le plaisir de sa propre jouissance (donc avant la jouissance de l'autre) constitue non seulement un horizon et une perspective pour une sexualité libérée, mais cela permet de réinscrire la liberté sexuelle dans la continuité éthique de la liberté humaine et non plus en opposition avec l'expression de sa diversité; ce par quoi le sujet individu peut alors se représenter sa liberté sexuelle en conformité avec sa condition de sujet humain (dans sa dignité et non plus seulement dans sa seule fragilité). Nous reviendrons sur cette orientation humaniste donnée à notre thèse, dans la section qui la présente aux côtés des hypothèses et des postulats qui la sous-tendent.

2.2 Thèse et hypothèses

2.2.1 Prérequis pour notre thèse

À partir de ce que nous avons établi dans les pages précédentes, des théories et des concepts qui seront ici présentés et articulés, et qui nécessitent et justifient l'emploi d'un traitement sinon transdisciplinaire, à tout le moins interdisciplinaire, nous sommes alors désormais en mesure de dégager notre thèse, les hypothèses que nous déploierons, les postulats qui les appuient et qui la constituent. Nous avons vu que la compréhension des représentations individuelles et collectives de la liberté sexuelle du sujet individu souffre de catégorisations disciplinaires polarisées – et polarisantes, à certains égards – encore trop souvent isolées (fonctionnant en silos plutôt qu'en synergie, comme c'est encore assez souvent le cas entre certains acteurs du milieu communautaire, qui tendent à se comporter davantage comme des concurrents plutôt que des alliés). D'où l'emploi d'une méthode interdisciplinaire indiquée, adaptée à

notre objet et à notre domaine d'études, et, nous le verrons, d'une méthodologie herméneutique critique qui dynamise, stimule et favorise le dialogue et le développement des savoirs, ainsi que le transfert de connaissances d'une discipline à l'autre et partant plus de croisement des textes. La nature scientifique du corpus textuel analysé est diverse : des articles dans des revues avec comités de pairs, des essais et des ouvrages de réflexion théorique (monographies et ouvrages collectifs), et d'autres publications tirées de la littérature grise, qui seront aussi parfois instructives et utiles à notre propos. Il faut préciser que les monographies et les collectifs de recherche, au total plus nombreux que les articles vraiment spécialisés, sont pour leur part plus centrés sur certains concepts particuliers que sur les liens qui les unissent ou qu'ils peuvent tisser, comme nous serons amenés à le voir.

Ainsi la sélection de notre corpus montre que notre sujet sera d'autant plus étudié de façon pluridisciplinaire, interdisciplinaire et transdisciplinaire qu'il est collectivement entrepris; que les chercheur.e.s et les disciplines qui l'étudient tiennent compte et prennent autant en considération les avancées d'autres disciplines que celles dont elles/ils sont issu.e.s, de par leur formation ou par leur adoption par une institution d'appartenance autre. L'appréhension de notre sujet d'étude, à savoir un sujet individu contemporain occidental (dont le contexte a été antérieurement délimité et défini), implique alors d'autant plus de réflexivité¹¹³ et une « réflexion », c'est-à-dire un reflet d'interprétations d'un domaine visibles à un autre, que l'individu social est sujet à la fragmentation et à l'individualisation décrites par la sociologie. Par cette réflexivité interdisciplinaire pour le moins souhaitable, les représentations de la liberté sexuelle n'en seront que plus réfléchies de façon ordinaire¹¹⁴.

¹¹³ Réflexivité que nous pouvons provisoirement définir comme étant une « réflexion sur ce que l'on fait » (Berthelot, 1999, p. 8).

¹¹⁴ Dans la perspective du développement d'une réflexion interdisciplinaire plus ordinaire, en conclusion de la présentation du dossier qu'il a coordonné, Jean-Michel Berthelot synthétise son propos en écrivant que : « la question des rapports interdisciplinaires ordinaires et de l'appropriation des éléments transdisciplinaires se jouerait dans les relations complexes entre influences inter-sciences

Comme nous l'avons vu, notre sujet d'étude l'est de bord en bord (réfléchi), pris entre le pôle de l'universalisme abstrait et du positivisme égalitariste de la modernité triomphante d'une part, et celui de l'individualisme (néo)libéral du plaisir sexuel instantané, ou du mimétisme et du taylorisme sexuels, d'autre part. Dans les deux cas, le sujet individu contemporain serait peu amené à considérer l'autre comme son *alter ego*, à reconnaître l'altérité sexuelle comme une voie d'intersubjectivité possible et la sexualité relationnelle comme une création intersubjective. Il serait alors peu enclin à se faire, à vouloir se faire et déjà à se vouloir être ou devenir sujet de sa liberté sexuelle, sujet individu libre; comme s'il était impossible – dans une perspective conjugale – d'être « libres ensemble » (De Singly, 2000), comme si la vie commune (la vie à deux) limitait nécessairement la liberté sexuelle – qui semble comprise implicitement comme un « amour libre » – et comme si les représentations de la liberté sexuelle (sur lesquelles les marchés du sexe, du textile et des cosmétiques jouent pourtant) étaient moindres, moins influentes, que ne peuvent l'être les manifestations, les « relations », les actes. Avec, paradoxalement, une représentation de l'autre sous le spectre de l'emprise, de l'enfer dans une perspective sartrienne, alors que ce peut être avec et par lui/elle que l'intersubjectivité sexuelle peut voir le jour, se vivre – librement – dans la co-crédation de deux subjectivités : deux sujets individus libres, qui ne sont pas nécessairement contraints dans leur liberté du fait d'être ou de vivre ensemble.

Dans cette perspective de réinterprétation et de réhabilitation de la liberté sexuelle redéfinie et réinvestie comme une liberté humaine, non pas comme une liberté qui serait comme les autres selon les « droits et libertés » (de par ce qu'elle engage de l'intime, de soi, de l'autre), mais comme une liberté désintéressée – décentrée du moi

d'une part (...), segmentation et frottements disciplinaires au sein d'un espace intra-science d'autre part » (Berthelot, 1999, p. 10).

sexuel, de l'*ego trip* et du *fast sex*¹¹⁵ pour lui préférer une relation humaine égalitaire (non-instrumentale) et une sexualité relationnelle – et comme une liberté plus et autrement émancipatoire (en tant que pratique réfléchie libératrice, comparativement au seul ressenti du sentiment de liberté), il convient de défendre la thèse d'une liberté sexuelle représentée comme une liberté fondamentale et humaine en autant et aussi longtemps qu'elle permet à chacun.e des partenaires la libre et entière expression de la diversité, de l'authenticité et de la pluralité de soi¹¹⁶ et de leur érotisme.

Cela rompt en grande partie avec la logique libérale de définition de la liberté sexuelle comme liberté d'action, libre choix et liberté d'émancipation : une triade conceptuelle, un dispositif triptyque du discours néolibéral dominant, qui fait reposer la liberté sexuelle sur la logique « légaliste » du consentement sexuel, dont la valeur et les rapports de pouvoir réels ont fait l'objet de quelques critiques, qui ont plus ou moins fait bénéficier jusqu'ici les théories de la liberté sexuelle, d'autres modèles pour la promouvoir et créer d'autres influences sur les représentations et les retombées pour les personnes souhaitant la vivre plutôt la revendiquer (dans un sens militant). Il s'agira moins ici d'opposer vécu et discours que de privilégier davantage un modèle susceptible d'être plus *représentatif* et d'apparaître plus réel/concret à l'individu contemporain.

2.2.2 Notre hypothèse et ses postulats

¹¹⁵ Une nouvelle philosophie de la sexualité et une nouvelle façon de faire l'amour qui vient rompre avec tout un ensemble d'injonctions et de standards usuels de performance sexuelle (un acte amoureux « réussi » ou « complet » est orgasmique ou n'est pas; l'orgasme n'est plus le but ultime du rapport sexuel; la destination importe plus que le voyage) : le *slow sex*. Il amène en effet les partenaires à accepter la lenteur, à lui donner un autre sens que celui de l'ennui, à créer un climat propice (une ambiance apaisante) et à privilégier autant que possible la communication corporelle et orale. De plus en plus d'adeptes de cette forme d'amour sexuel favorisent ainsi désormais la sexualité relationnelle.

¹¹⁶ Non seulement il importe de ne pas limiter la liberté sexuelle au seul érotisme, mais il importe aussi de reconnaître et de nommer l'asexualité, à distinguer de l'abstinence sexuelle et de la liberté sexuelle de ne pas être « active/actif » sexuellement parlant.

À cette occasion de repenser les représentations de la liberté sexuelle, on peut supposer que le travail critique du sujet individu occidental (antérieurement défini) se fera d'autant plus volontiers qu'il s'inspirera de son ressenti/vécu plutôt qu'il ne gagnera les foules (sans se gagner lui pour autant) par le suivi/militantisme/discours sur cette liberté. Notre hypothèse générale, à savoir l'hypothèse libertaire de la sexualité, repose sur le postulat de la liberté sexuelle d'autant plus authentique qu'elle peut être réfléchie; en ce que l'intellection d'un état de liberté ne limite pas le vécu de la liberté, mais lui donne au contraire un sens plus personnel, puisqu'elle est réfléchie et vécue de façon plus critique; nous le montrerons.

Alors que l'hypothèse répressive de la sexualité avait amené Foucault à écarter les notions morales, selon lui, de domination, de répression et de violence, l'hypothèse libertaire de la sexualité de notre thèse écartera tant certaines conceptions anarchistes de l'amour libre que féministes de la libération sexuelle. Relative à la production et à la prolifération de l'image dans les représentations individuelles/collectives de la liberté sexuelle (plutôt qu'à la seule production de discours sur la sexualité révélée par l'hypothèse répressive de la sexualité), l'hypothèse libertaire de la sexualité révèle une certaine reproduction et un mimétisme de représentations de la liberté sexuelle, pas nécessairement des plus originales; nous allons y revenir et le montrer.

Notre herméneutique du sujet de désir – de désir absolu de la liberté sexuelle et de désir d'une liberté sexuelle illimitée, absolue et absolument active – reprendra ici en partie ces notions délaissées par Foucault, ainsi que la notion problématique de consentement; notion sur laquelle repose essentiellement, avec l'autonomie de la volonté, toute l'argumentation et la rhétorique libertaires. Notre critique du positivisme égalitariste, cher à la modernité et au libéralisme de certaines théories féministes (dont une bonne part ont fondé une théorie générale de la sexualité sur l'égalité plutôt que sur la liberté), permettra enfin de pousser plus loin la réflexion sur

la question de l'autonomie de la volonté relativement à la liberté de l'expression de la liberté sexuelle lorsqu'elle se limite au seul consentement.

Il s'agira ainsi de voir en quoi une autonomie affaiblie peut nuire à ce qu'un sujet individu dominé puisse négocier librement et – en conséquence – de voir pourquoi une hétéronomie érotique représente et constitue pour un sujet individu un contre-pouvoir potentiel, hétéronome¹¹⁷, c'est-à-dire tant un outil critique de distanciation psychique qu'une capacité de résistance réelle à la domination libertaire du plaisir immédiat, au détriment d'une sexualité plus relationnelle et donc du désir de l'autre.

2.2.3 L'hypothèse libertaire de la sexualité, ses conditions et ses limites

Analogiquement à l'hypothèse répressive de la sexualité (hypothèse de Foucault visant à montrer la production de discours sur la sexualité plutôt qu'à nier sa répression), l'hypothèse libertaire de la sexualité ne vise pas la négation de la liberté sexuelle, mais vise la critique de sa répression libertaire. Suite à la remise en cause foucauldienne de l'hypothèse d'une répression de la sexualité, par l'examen critique de la production de discours sur la sexualité, nous interrogerons en effet à notre tour la production de représentations sociales et individuelles de la sexualité et de la liberté sexuelle problématiques, plus particulièrement la production discursive de représentations problématiques de la liberté sexuelle. Depuis Foucault, avec les NTIC et les médias sociaux notamment, cette production discursive s'est diversifiée et multipliée. En effet, les discours tenus sur les médias sociaux, notamment par les

¹¹⁷ L'hétéronomie érotique désigne ici la possibilité d'avoir ou d'obtenir, de chercher ou de (re)définir, voire de revendiquer plusieurs normes érotiques. De façon large, à l'inverse de l'autonomie (qui consiste à vivre et interagir avec le reste du monde selon sa nature propre), l'hétéronomie consiste à vivre selon des règles qui sont imposées, selon une « loi » subie. En ce sens, l'hétéronomie érotique amène à penser la possibilité d'un contre-pouvoir subversif de l'érotique dominante pour le sujet individu. Nous ne pouvons ici passer sous silence une forte critique philosophique morale d'hétéronomies infantiles, aliénantes, donc d'autant plus redoutables pour les jeunes qu'elles se cachent sous le « manteau de la liberté » (Valadier, 2002).

jeunes, qui sont analysés en ethnographie et en socio-anthropologie numériques (Caron, 2014; Fize, 2010; Lachance, 2012, 2016; De Luca Barrusse, 2012; Tisseron 2011, Risse, 2013) illustrent cette multiplication diversifiée des discours. Cette diversité apparaît d'autant plus que l'on cherche à dépasser l'apparence d'uniformité de discours adolescents dénoncée par des critiques technophobes, en partie adophobes. Les discours ne dressant pas tant le sexe qu'ils ne l'inventent, ceux tenus sur les médias sociaux produisent d'autres formes, pratiques et représentations de la sexualité et de la liberté sexuelle. Il semble que les représentations de la liberté sexuelle sont d'autant plus produites par ces discours qu'ils les modèlent sans trop de résistance (ni individuelle, ni collective, donc avec un certain assentiment général, mais qui n'est pas un consentement pour autant). Aussi un dispositif – le dispositif legaliste¹¹⁸ de véri-sexualité (dispositif de la liberté sexuelle-droit) – adoucit le gouvernement (domination douce) de sujets sexuels plus vulnérables à ce type de discours (sujets qui sont certes des « gouvernés » selon Foucault, qui invite néanmoins à « se faire soi par soi » plutôt qu'à « se laisser faire par les pouvoirs », nous y reviendrons dans une perspective biopolitique de contre-emploi de ces dispositifs).

Ainsi nous mènerons ce nouvel examen critique en nous demandant notamment dans quelle mesure une appréhension sociocritique de la liberté sexuelle peut se faire sur la seule base du consentement et dans quelle mesure la subjectivité peut s'exercer à partir de « la » vérité du sexe. En fondant sa propre vérité sur une certaine

¹¹⁸ Le « dispositif de véri-sexualité » (un dispositif incitant à dire et pas seulement à faire quelque chose de sa sexualité) semble porté par le discours libéral du droit et, comme nous le verrons ici par un discours sexologique (orienté par un souci d'objectivité scientifique vers « la » vérité), qui se situe à l'opposé de l'orientation philosophique (de questionnement continu/méthodique de toute vérité), particulièrement en matière de sexualité, et d'interprétation herméneutique critique de la liberté sexuelle/erotique (comme nous le verrons dans la section suivante sur la méthodologie). Un autre dispositif, le dispositif legaliste de la sexualité comme droit de faire plutôt que droit de consentir, sera par ailleurs analysé dans le dernier chapitre de cette thèse.

représentation de la « vérité du sexe »¹¹⁹, le sujet individu semble remettre en partie ses capacités à des idéaux sociaux et à des construits culturels qui normalisent et qui uniformisent ses représentations de la liberté sexuelle. En s'identifiant à certaines idéologies de son temps (comme le sexe-performance), il remettrait l'évaluation de sa liberté et de sa subjectivité sexuelles au consentement et à « la » vérité du sexe, qui semblent plus représenter des discours sociaux que des réalités vécues. Est-ce à dire pour autant que consentement et vérité du sexe sont plus des représentations et des idéaux sociaux que des réalités tangibles et maîtrisables?

L'hypothèse libertaire de la sexualité ne pouvant faire l'économie de nouvelles formes de production discursive, de par la prolifération sociale d'images et de représentations individuelles/collectives de la liberté sexuelle, il s'agira moins ici de nous demander si cette prolifération de l'image tend à prendre la place du discours, que de voir comment elle ne dresse pas tant le sexe qu'elle ne le réinvente à certains égards. S'il ne s'agit pas d'une révolution de la sexualité et de la liberté sexuelle, mais plutôt de mutations, le refus de la normalisation sexuelle est possible et la liberté sexuelle peut demeurer non soumise à l'« emprise du genre » (Löwy, 2006). Ces mutations sociales provoquent ces déprises individuelles. Bien qu'on pourrait être tenté d'associer une plus grande liberté sexuelle avec une plus grande aisance à refuser le mimétisme et le taylorisme sexuels¹²⁰ (Vandelac, 1981a, 1981b et 1981c; Estellon, 2014), un certain consumérisme sexuel et un certain conformisme libertaire¹²¹, qui semblent leur être proportionnels, pourraient freiner et limiter la force de cette capacité de refuser et de dire non à ces tentations et à certaines facilités au plan sexuel.

¹¹⁹ Nous montrerons plus loin que la tentation de vouloir fonder sa propre vérité sur sa sexualité constitue une facilité pour le sujet individu (qui évite ainsi toute polémique), sur laquelle nous reviendrons (notamment au regard de la recherche d'apaisement motivant la tentation de remettre dans les mains d'autrui sa liberté, le pouvoir de sa liberté, sa liberté de jugement, son libre-arbitre).

¹²⁰ Nous y reviendrons ultérieurement dans la section Thèse et hypothèses.

¹²¹ Nous renvoyons ici aux travaux de Dany-Robert Dufour (*Le Divin marché*, 2007; *La Cité perverse*, 2009) que nous mobiliserons ultérieurement.

Dans notre perspective philosophique de questionnement continu et de renforcement épistémique de notre thèse, il nous importe de nous faire l'objecteur de notre hypothèse (l'hypothèse libertaire de la sexualité) et de montrer que la critique liberto-sceptique ne peut pas s'appliquer à la nôtre. En effet, il s'agit moins ici de mettre en doute la liberté sexuelle par une hypothèse critique systématique sur l'ensemble de ces représentations, que de proposer une réflexion sociologique nouvelle sur la normalisation de ses conduites par les dispositifs libertaires du consentement (dispositifs de l'égaliberté, du « sexe-vérité », du « sexe-performance/spectacle » au sujet desquels nous reviendrons ultérieurement). Ainsi choisir de remettre en perspective ces évidences libertaires au moment auquel elles apparaissent plus que jamais irrévocables est tout autant une résistance et un parti-pris théoriques critiques vis-à-vis de discours ambiants dominants. Cette critique vise à contribuer modestement à établir certaines nuances entourant la liberté sexuelle (et ses représentations) et à rétablir certaines perspectives entourant ses représentations dans une perspective éthique et humaniste : à savoir la liberté sexuelle comme étant à la fois une liberté du sujet (de sujets dans leur diversité) et une liberté proprement humaine.

Par principe, nous prenons explicitement la précaution de nous prémunir de l'objection de liberto-scepticisme, puisque notre réflexion ne remet pas en cause la liberté, mais bien les outils utilisés par le discours dominant libertaire actuel. Leur analyse critique implique néanmoins de nous demander s'il n'est pas guetté par certaines contradictions performatives, dont celle d'une liberté sexuelle qui serait ou deviendrait liberticide dans ses représentations à force de trop être placée au sommet des réalisations de soi et donc d'être rendue humainement inatteignable. Cette conception de la liberté sexuelle risque de devenir un éventuel culte de la performance, un dépassement de soi qui n'est pas toujours un accomplissement de soi, en ce que ces phénomènes nous apparaissent pouvoir nuire à l'émancipation individuelle (et collective) qu'elle vise (re)produire. La liberté sexuelle s'avère

néanmoins proprement humaine, parfois même « trop humaine » (au sens nietzschéen), notamment lorsqu'elle manifeste l'individualisme plutôt que l'individualité du sujet individu. En tant que liberté humaine – qui manifeste autant la force de la volonté que l'acrasie et autant la fragilité de la condition humaine que la puissance de la raison libre du sujet (qui persévérerait dans son être, dans une perspective spinoziste) –, la liberté sexuelle contient-elle pour autant les limites de son propre dépassement?

2.2.4 Du conformisme sexuel : un monde commun?

Pour expliquer plus précisément l'hypothèse libertaire de la sexualité – centrale dans notre thèse –, nous avons vu qu'elle est relative à la production et à la prolifération de l'image dans les représentations individuelles/collectives de la liberté sexuelle. En effet, l'image a pris la place du discours. La société du spectacle et le sexe spectaculaire se sont imposés. Comme lui (le discours), l'image ne dresse pas tant le sexe qu'elle ne le réinvente à certains égards, mais parfois en toute conformité à un modèle préexistant (mimétisme sexuel). S'il ne s'agit pas d'une révolution de la sexualité, d'une révolution par l'expression subjective de la liberté sexuelle, par-delà leurs mutations, le refus de la normalisation sexuelle semble demeurer. On pourrait penser qu'avec plus de liberté sexuelle, d'un point de vue logique, il serait plus facile de refuser les injonctions au mimétisme et au taylorisme sexuels (décrits antérieurement dans la section portant sur les cadres conceptuel et théorique), seulement ce conformisme consumériste lui serait également proportionnel. Cela dit, dans quelle mesure cette critique du mimétisme ne pourrait-il pas également générer un monde commun, qui soit plus que consumériste et marchand, mais qui soit aussi altruiste et intersubjectif?

Nous privilégierions ce qui relève de notre thèse et de nos postulats, bien que notre thèse doive ici se situer par rapport à d'autres thèses qui se sont imposées en matière

de conformisme, plus spécifiquement ici de conformisme sexuel, mais aussi de monde commun (relativement au pluralisme sexuel). Notre thèse rejoint d'ailleurs une idée/lecture chère à Hannah Arendt, qui voyait dans l'étendue des discriminations juridiques (1961) le prix à payer du maintien du pluralisme culturel. Celle qui a été baptisée hâtivement la « philosophe du mouvement gay » (Éribon, 1999, p. 501) va bien au-delà de ce constat de proportionnalité. Elle nous inviterait (1961) à préférer ces discriminations sociales à l'éradication des différences qui représente un plus grand danger d'uniformité et de conformisme qu'il faut éviter (Éribon, 1989, p. 233-248) : à savoir le danger d'homogénéisation et d'assimilation culturelles, de la subsomption de la logique de l'égalité juridique sous la « logique des majorités »; la préférence majoritaire au sein des groupes minoritaires pour le progrès social plutôt que pour les droits de l'Homme; les droits politiques fondamentaux, dont la priorité devrait être déterminée « non pas par l'opinion publique ou une majorité », mais par des minorités pour Hannah Arendt, selon Éribon (1989, p. 234). Invoquer ici la logique d'égalité juridique de minorités comme nouvelle orientation pour la logique du majoritaire social mène Arendt à soutenir l'hypothèse de la discrimination comme condition d'existence de l'espace public du *monde commun* favorisant l'expression de la diversité culturelle.

De manière analogique au dévoilement du potentiel intersubjectif et interculturel du monde commun, repensons l'hypothèse libertaire de la sexualité comme à la condition d'existence de la relation sexuelle favorisant l'expression de la diversité érotique, sachant que pour elle rien n'est défini « une fois pour toutes » puisque la liberté serait spontanéité et production de perspectives aussi nouvelles qu'imprévisibles. Œil du pouvoir, la liberté est et reste un terreau fertile de résistance. En postulant qu'« être juif était pour l'individu à la fois une tare et un mystérieux privilège personnel, inhérents tous deux à une "prédestination sociale" », Arendt nous amène à comprendre que la « "judéité" n'aurait pu être dégradée au rang de vice intéressant, s'il n'avait pas existé auparavant un préjugé qui en faisait un crime », une

« vertu innée » selon Éribon (*op. cit.*, 182-186) : une sorte de prédestination sociale supposée à la dégradation et à la discrimination qui participe à ce *monde commun* de l'hétérogénéité sociale. Pour pallier à ce destin discriminatoire, il faudrait d'autant plus travailler à éliminer la violence et la ségrégation, donc ne pas « défendre la société » (selon Foucault); société qui doit se faire à son tour « criminelle pour éradiquer ce "vice" » après avoir été un "crime" (selon ce qui est rapporté par Éribon sur Arendt, 1999, p. 499). Pour travailler à éliminer cette violence et cet éventuel destin qui guette une diversité assumée (érotique, culturelle, etc.), il semble qu'on ne puisse plus exclure aujourd'hui les notions de violence, de domination et de discrimination, des analyses sur la sexualité et plus encore sur la liberté sexuelle (compte-tenu notamment de l'actualité sexuelle internationale et de paroles de femmes d'ici et d'ailleurs post #MeToo).

2.2.5 Altérité sexuelle et réflexivité du sujet

Il faut bien au contraire extraire ces notions (violence, domination et discrimination) pour les intégrer, pour leur faire une place significative dans notre analyse sociologique critique des représentations sociales et individuelles de la liberté sexuelle, afin d'évaluer les limites et capacités du sujet dans l'exercice de cette liberté, sans faire pour autant la place belle à la discrimination sexuelle comme un mal nécessaire, comme un destin irrémédiable, comme une inévitabilité sociale et une inadmissibilité juridique, etc. Comme nous venons de le voir, notre analogie avec la pensée politique d'Hannah Arendt comporte ses propres limites, mais elle nous permet de comprendre le lien entre son hypothèse¹²² (sur l'étendue des discriminations juridiques comme prix à payer pour le maintien du pluralisme culturel) et notre hypothèse (sur la domination libertaire comme une possible

¹²² Sur le lien entre pouvoir et subjectivation, entre Arendt et Foucault, on peut notamment se référer à la thèse de maîtrise d'Alexandre Cloutier (<https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/5043>) et sur la déprise de soi comme pratique de désobjectivation, on peut prendre connaissance des rappels dans l'article paru dans la revue *Symposium* de Razvan Amironesei (2011).

condition d'expression de la diversité érotique et une condition d'existence de la relation sexuelle). Ainsi, par l'hypothèse de la domination libertaire (renvoyant le sujet à son pouvoir d'intersubjectivité sexuelle), nous questionnons non seulement les limites du pouvoir de cette domination exercée sur la sexualité, mais nous pointons les contre-pouvoirs subversifs dont dispose l'individu (invité à explorer son individualité sexuelle plutôt que de céder au consumérisme individualiste).

En permettant au sujet individu de se décentrer de l'ordre libertaire et de considérer l'autre avant la jouissance de l'autre, l'hypothèse de la domination libertaire est alors l'occasion d'une critique de la relation narcissique enfermant le sujet individu en lui-même, limitant l'autre à la médiation vers soi et à son propre désir, à n'être que jouissance pour soi. En ce sens, la condamnation (psychanalytique) de la possibilité de toute relation sexuelle (« il n'y a pas de rapport sexuel », selon Lacan) représente une condamnation pouvant aussi aliéner les représentations de la subjectivation érotique et pouvoir limiter l'autre à un seul rapport de jouissance (outre l'effet de condamnation possible de l'amour par celle du rapport sexuel à l'impossible). Compte-tenu des effets délétères de tels postulats (comme celui de Lacan, pour qui il n'y a aucun rapport sexuel dans la sexualité) et de la limitation de l'autre à n'être que la jouissance de l'autre, on peut se demander comment les représentations de la liberté sexuelle pourraient se diversifier, s'expanser¹²³ et ainsi gagner en altérité sexuelle.

Cette question (sur les moyens à la disposition du sujet pour diversifier et altérer les représentations de la liberté sexuelle), question liée à l'hypothèse de la domination libertaire, nous amène à la sous-hypothèse de la liberté sexuelle représentée comme d'autant plus authentique qu'elle est ou devient réfléchie : en ce que l'intellection et la problématisation d'un état de liberté ne limite pas le pouvoir, le vécu et l'amplitude

¹²³ Voir à cet égard notre explication antérieure donnée sur les motivations de l'usage et de la préférence de ce verbe.

de la liberté, mais lui donne au contraire un sens, sans doute plus personnel, puisqu'elle est plus réfléchie, de façon (auto)critique. Dans cette perspective critique, d'une liberté sexuelle comprise comme pratique de soi réfléchie, comme capacité de subjectivation et de relation, nous nous pencherons ici sur l'idée, qui est devenue plus répandue, selon laquelle nous n'aurions jamais été aussi contraint.e.s que sous la libération sexuelle. Une libération qui s'avère aussi paradoxale que la répression, dont Foucault faisait remarquer qu'elle est aussi productive de discours sur la sexualité; de même que la domination libertaire et le risque narcissique renvoient le sujet à ses capacités altruistes et interjectives.

Cette idée lourde, sinon invasive, à tout le moins anxiogène, d'une possible contrainte augmentée proportionnellement à la libération sexuelle du sujet individu, pèse aussi sur l'exercice de la capacité de la majorité sociale à développer cette « réflexivité » (dont nous avons traité) à cause du surpoids endémique de discours, d'injonctions et de modes libertaires dominants, ainsi que de l'influence de certains effets de vérité de diktats identitaires desquels il ne peut qu'être difficile au sujet individu de se départir. C'est aussi pourquoi il nous semble qu'aujourd'hui l'analyse du pouvoir peut moins facilement se départir de celle de la domination, de la violence et du consentement. Ainsi la déprise de soi et de l'individualisme sexuel peut gagner à l'inclusion et à l'exercice de cette critique sociale générale, à cette déprise réflexive collective (sur la valeur de vérité des représentations et des faux-semblants actuels de la liberté sexuelle); déprise dynamisée et stimulée par notre réflexion visant notamment à contribuer à la problématisation et à la diversification des représentations individuelles et collectives de la liberté sexuelle.

2.2.6 Mythes représentationnels de la liberté sexuelle et dispositif aléthurgique

Des mythes entourant les représentations de la liberté sexuelle appellent une critique d'un dispositif, aléthurgique, que nous allons ici expliciter. Nous avons vu

notamment que la domination libertaire ne constitue pas un destin discriminatoire, mais qu'elle produit aussi des éclairs de conscience et des effets de vérité chez l'individu en interaction avec l'autre dans ses rapports sexuels. L'idée d'emprise libertaire nous apparaît donc être une influence et non un destin ou un contrôle du pouvoir d'agir du sujet individu sur lui/elle-même et sur ses représentations de la liberté sexuelle. Il s'agit en effet plus d'un déterminant (auquel il est possible de résister, qu'il est possible de contredire et dont on peut donc se déprendre) que d'un déterminisme, d'un destin irrémédiable. La tension classique – et moderne – entre déterminisme et liberté n'étant pas l'objet de notre étude, ni l'« égaliberté » et la démocratie sexuelle, il importe alors d'en venir aux mythes habitant les représentations de la liberté sexuelle, notamment au mythe de la « véri-sexualité » que nous allons expliciter pour montrer les enjeux pour le sujet individu et pour ses représentations de la liberté sexuelle.

Nous avons vu que certaines théories et philosophies morales ont donné lieu à des critiques – de l'authenticité, de l'autonomie et de la permissivité sexuelles – qui ont nourri notre propre réflexion, qui portera notamment sur certaines tendances contemporaines à limiter ou du moins à centrer la sexualité au faire, à l'acte plutôt qu'au sens de la rencontre ou de la relation, ainsi que sur les possibilités/capacités de subjectivation et de constitution éthiques du sujet sexuel. Ainsi nous nous demanderons dans quelle mesure la liberté et la subjectivité sexuelles du sujet individu sont pensées, agies et motivées selon ses capacités à consentir ou à se définir selon le sexe. En écartant les enquêtes comportementales quantifiant l'agir sexuel au profit des études théoriques qui qualifient la diversité des rapports entretenus au sexe et à l'érotisme, nous opérerons un travail de clarification critique des représentations dominantes sur la « vérité du sexe »¹²⁴ aujourd'hui.

¹²⁴ Nous verrons dans la section consacrée à l'hypothèse libertaire de la sexualité (1.5.1.6) que cette idée peut renvoyer à la volonté de fonder sa propre vérité sur sa sexualité; une idée qui serait motivée

Notre recension critique de la littérature nous a permis d'établir que c'est à la fois par la vérité du sexe qu'un individu peut penser consentir et agir en toute liberté, et affirmer sa subjectivité en se définissant de plus en plus par rapport au sexe, tout en s'en remettant à lui pour trouver sa propre vérité. Cela répond à notre objectif de contribuer à problématiser et diversifier les représentations individuelles et collectives de la liberté sexuelle, comme nous l'avons rappelé avant d'aborder dans la prochaine sous-section les mythes entourant ces représentations. S'agissant du rapport de vérité au sexe, notre objectif secondaire est d'éclairer le phénomène social de « véri-sexualité » (néologisme renvoyant à l'autodéfinition et l'autodétermination d'un individu par rapport au sexe qui a valeur de vérité).

Cet objectif implique de repenser et de recentrer la sexualité sur l'individualité (plutôt que l'individualisme) et sur l'altérité (plutôt que la jouissance personnelle), sur la subjectivité et sur l'intersubjectivité sexuelles (loin de l'individualisme sexuel et de la jouissance de l'autre pour soi). Contribuer à proposer à l'individu contemporain de choisir l'individualité contre l'individualisme sexuel, et de privilégier une sexualité « relationnelle » (Risse, 2008, 2011, 2014) à une sexualité « masturbatoire » (Comte-Sponville, 2004, 2011) constitue un enjeu sociologique et philosophique important, car cet enjeu transdisciplinaire fait l'objet de peu de d'élaboration et de questionnement. Cette contribution à l'outillage individuel/collectif favorisera l'orientation du sujet individu dans le vécu des représentations de sa liberté sexuelle; des représentations au traitement théorique, mais dont les enjeux (très concrets sur la vie et sur le traitement de la vie par les personnes au nom de ces représentations) nous amèneront ici à parler de *vécu*.

Dire vrai et bien¹²⁵ faire sur/dans sa sexualité semble toujours influencer les représentations de la liberté sexuelle, donc leur vécu et plus encore le ressenti par le sujet individu. Malgré la libération souhaitée – et souhaitable – de la sexualité et des représentations l’encadrant, tout se passe comme si le sujet individu était non seulement sujet aux injonctions libertaires actuelles, mais toujours en partie sujet aux diktats moraux du bien faire et du dire vrai dans sa sexualité. Dire vrai sur/dans sa sexualité n’est pas sans lien avec la véri-sexualité, en ce que cette propension à se dire et se chercher dans sa sexualité constitue une internalisation et une exécution de ce phénomène social. Autant le contrôle reproductif, le contrôle social de la sexualité et la répression de la liberté sexuelle ont produit, sinon une révolution, à tout le moins une révolte et déjà une résistance, un refus de la normalisation sexuelle, autant le dispositif aléthurgique de gouvernement par la vérité (la gouvernance du sujet sexuel par un dispositif libertaire l’invitant à se dévoiler par la liberté plutôt que par la contrainte) produit aussi à l’occasion un instrument d’auto-transformation et un moyen de maîtrise de soi (que représente également l’idéal de vérité pour l’individu). La domination libertaire pourrait alors amener le sujet à rechercher des rapports sexuels plus intersubjectifs, comme la répression de la sexualité a aussi pu l’amener à produire plus de discours sur sa sexualité.

En comprenant ici la véri-sexualité comme un néologisme de la sexualité dont l’éthos serait de trouver la vérité (sa vérité par la sexualité), une simple explication terminologique suffit à lever/dissiper tout doute possible sur la compréhension de ses soubassements conceptuels philosophiques périphériques. Pensons notamment ici au « réductionnisme ontologique » (stratégie explicative réduisant la réalité ontologique d’un phénomène), ainsi qu’à la « normalisation culturelle » (reproduction sérielle d’une norme culturelle chez un individu ou un groupe social) et à la « régulation

¹²⁵ C’est moins au « mal faire » justifiant du *dire vrai* et de la *logique de l’aveu* chère à Foucault qu’au « bien faire » – dans le sens du « sexuellement correct », précédemment défini – auquel nous référons; sachant que le « sexuellement correct » peut aussi bien renvoyer au « mal faire » s’il n’est pas orienté vers le « faire soi », le « faire soi par soi » et l’« être soi ».

psychosociale » (régulation sociale de contrôle de l'activité humaine – dont l'activité sexuelle – par un ensemble de dispositifs/techniques psychologiques). Ce sont trois mutations de la sexualité plurielle, limitée dans l'expression de sa diversité érotique, pulsionnelle, genrée, etc. À cause des limites de la liberté sexuelle et de ses représentations (limites et mutations produites avec/par le développement même de la liberté, comme la véri-sexualité produit la transformation de la vérité en maîtrise de soi), la vérité comme régulation de contrôle peut devenir outil d'agentivité¹²⁶. Le dispositif aléthurgique (de contrôle de l'expression de la sexualité de l'individu par son agentivité et par l'amplification de son sentiment de liberté sexuelle, plutôt que par celui de contrainte de sa sexualité) constitue donc autant un outil d'autorégulation que d'agentivité.

2.2.7 Subjectivité et agentivité. Gouvernamentalité et raison

La subjectivité est, dans une perspective foucauldienne, située entre gouvernamentalité et agentivité. L'autocontrôle des actions humaines (auto-régulation) rejoint la maîtrise de soi – donc l'agentivité, la vérité – comme composantes de l'agir individuel et du discours social sur la vérité. On retrouve alors l'agentivité dans la sexualité et la liberté sexuelle, dans les représentations de la liberté sexuelle. Sachant que « le discours peut être à la fois instrument et effet de pouvoir, mais aussi obstacle, butée, pointe de résistance et départ pour une stratégie opposée » selon Foucault (1976, p. 133) – qui nous mettait pourtant déjà en garde contre la focalisation sur l'identité dans notre *volonté de savoir* sur la sexualité –, il importe d'autant plus selon nous d'enjoindre le sujet individu à la déprise de cette butée, à la réflexivité et à la saisie de cette pointe de résistance. Cela pour diversifier l'attitude générale actuelle portée sur

¹²⁶ En référence au concept anglo-saxon d'*Agentivity*, qui désigne quant à lui la capacité d'une personne à transformer et à influencer son entourage (les autres, les choses et le monde) selon ses propres expériences et selon ses perceptions/représentations, l'agentivité est une faculté d'action d'une personne sur les composantes de son entourage et soi-même. Elle peut être ou non consciente des buts de son activité, intentionnelle ou non. Elle représente généralement, souvent, mais pas toujours, une sorte de perception directe de son activité/influence.

la liberté sexuelle *versus* l'attitude moderne – de vérité – sur la sexualité; pour que la vérité de l'acte sexuel ne tienne pas seulement à certains idéaux modernes (démocratie, égaliberté, authenticité). Cela aussi pour contribuer à outiller, à libérer et à sortir le sujet individu de représentations aliénantes de la liberté sexuelle (et de la sexualité): notamment le désir de se libérer de la libération sexuelle elle-même; utopie qui peut devenir d'autant plus anxiogène et nocive pour le sujet individu contemporain que l'angoisse générale de performance (répandue dans les sociétés démocratiques) peut participer à l'angoisse de performance sexuelle, au sens où trop de démocratie et de liberté sexuelles désirées ne pourraient que décevoir, tuer dans l'œuf la démocratie et la liberté souhaitées par le sujet individu.

Une thèse implique aussi de se faire objecteur de ses hypothèses. D'aucuns pourraient être tentés de nous rétorquer qu'il n'y a/aura jamais trop de démocratie, que triomphera la vérité – perçue comme un bien privilégié/noble – et que tout ce qui n'est pas dévoilé le sera tôt ou tard; alors autant que la sexualité participe de cette injonction sociale au dévoilement. Pourtant, les excès de bienveillance pourraient générer paradoxalement l'adoption d'attitudes contraires à celles qui sont mises de l'avant dans la transmission de tel ou tel enseignement. Comme l'enseigne à tou.te.s la vie (dont la vie sexuelle), celle d'adolescent.e.s cherchant à dire « non au pouvoir »¹²⁷, le savoir n'est pas toujours mis au service du développement de notre propre pouvoir. Ce défaut de coopération peut s'observer également dans d'autres situations : défaut de l'expérience au service de l'agentivité, de la conscience de sa servitude au service de son salut, de la réflexivité au service de la perfectibilité, de la liberté au service de l'égalité et même parfois de l'égalité au service de la liberté (comme nous avons pu le voir). La critique d'autres problématiques sociologiques contemporaines que les représentations actuelles de la liberté sexuelle révèlent

¹²⁷ Dire « oui » au sexe n'est pas dire « non » au pouvoir, selon Foucault. Cela dit, chercher néanmoins, coûte que coûte, à dire « non » au pouvoir n'est alors pas pour autant dire « oui au sexe », comme le laissent parfois indûment entendre certains discours et certaines représentations adultocentrés (Risse, 2014).

d'autres faux-semblants des sociétés démocratiques, desquels il semble au moins aussi difficile pour le sujet individu de se départir. Cela dans la contrainte comme dans la liberté.

En résumé, étudier à nouveaux frais les représentations individuelles et collectives de la liberté sexuelle ne nous semble pas pouvoir se faire sans avoir posé au préalable la question de savoir à qui appartient la liberté sexuelle : à qui il appartient de la définir, de la circonscrire et de la réglementer. Est-elle autant un bien individuel qu'un bien collectif, doit-elle d'abord relever de la perspective du bien commun et du bien public (un bien collectif et un patrimoine à protéger) ou de la logique du bien et du droit individuels (la liberté sexuelle comme droit et bien individuels inaliénables), ou encore se comprendre au regard d'une meilleure articulation de ces deux priorités (collective et individuelle) dans l'optique d'un continuum entre les bien-être individuel et collectif (la reconnaissance de la liberté sexuelle comme bien-être individuel contribue au bien-être collectif¹²⁸ des individus et à leur mieux-vivre ensemble, par-delà les différences de sexe, de sexualité et de genre).

À partir de là, de la possibilité que la liberté sexuelle soit définie par l'autre plutôt que par soi, qu'elle soit définie parfois malgré soi¹²⁹ et que l'individu puisse (re)définir et personnaliser l'expression et l'exercice de sa liberté sexuelle, à l'instar de Sartre, nous pourrions être tenté de voir dans la résistance à la définition de soi une certaine

¹²⁸ Sur l'économie et le marché du bien-être (individuel/collectif), on peut consulter notamment cet article : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/microeconomie-economie-du-bien-etre/2-du-bien-etre-individuel-au-bien-etre-collectif/>

¹²⁹ La liberté sexuelle n'étant pas définie que par soi, mais aussi par l'autre dans la relation sexuelle (de par ses représentations individuelles et collectives de la liberté sexuelle, par la place et par le rôle que joue – et qu'a – l'autre partenaire dans une relation amoureuse ou/et sexuelle), certains (dont Lacan) en déduisent qu'il ne peut y avoir véritablement, réciproquement à 100%, de rapport sexuel. Le pouvoir de définir la liberté sexuelle implique néanmoins une relation (de pouvoir, dans la perspective de Foucault). En impliquant/imposant l'autre, la relation de pouvoir précéderait d'ores et déjà la relation sexuelle.

forme de courage/vérité et d'autodétermination/existentialisme. Ainsi, à l'opposé, la peur de la liberté, l'éventuel laisser-faire de ce bien commun (un bien individuel/collectif) et, en certaines circonstances (rapports de domination), le laisser-définir sa liberté par un.e autre que soi, peuvent être rapprochées de la mauvaise foi (sartrienne). Il s'agit moins de mauvaise foi comme telle, ou de consentement à la domination (pour une érotisation de la violence) ou de servitude volontaire (comme mutation de la liberté sexuelle, qui passerait pour de la libre adhésion) que de « fabrique sociale » (en rationalisant et en trouvant des causes qui ne sont pas toujours valables à l'égarement du sujet individu).

2.2.8 Question et perspectives de notre analyse

Remettre éventuellement dans les mains d'autrui sa liberté pour éviter tout conflit, toute polémique, peut certes représenter et constituer un certain apaisement. Nous venons de montrer que la relation de pouvoir précède la relation sexuelle et que cela peut mettre à risque la liberté individuelle de définir et subjectiver sa liberté sexuelle. Or, cet état de contentement (d'une prise en charge de la liberté sexuelle par un.e autre que par soi) peut être atteint par la connaissance des causes de l'asservissement à certains affects; asservissement que seule la raison (active plutôt qu'indifférente/impuissante) pourrait « dé-passionner »¹³⁰ dans la perspective de l'avant-dernier livre (« De Servitude ») de *L'Éthique* de Spinoza. Ainsi, plutôt que délaisser les passions et laisser le sujet individu devoir se débrouiller seul (avec ce qui l'asservit et l'affecte) – ce qui ne le sert pas (par-delà l'injonction sociale à « servir », la liberté sexuelle demeure assimilée à du laisser-aller, à de la passivité passionnelle) –, il y avait plus grave à chercher à tirer l'action rationnelle aux origines de ce contentement vers la simple passion (Descartes). Mais alors comment nous expliquer que la modernité naissante eut pu oublier quelques instants que les plus grands

¹³⁰ Néologisme personnel.

contentements peuvent aussi tirer leur origine de la raison libre face aux affects, que la béatitude puisse également originer de la lucidité face à ceux-là? La raison libre, donc active, pourrait-elle mieux servir la sexualité libre que le sujet individu moderne/éclairé n'ait pu le voir, alors qu'il la veut résolument « active »? Mais est-ce à dire que la pratique réfléchie de la liberté sexuelle (fabriquée comme son ennemie, alors qu'elle peut la desservir mieux qu'une autre) serait première, alors que les représentations dominantes de la liberté sexuelle la cantonnent à n'être tout au plus qu'au second rang d'une liberté sexuelle individualisée/subjectivée?

Il semble que, par-delà leur mise en cause, la mise en œuvre des capacités rationnelles d'un individu le place en situation (provisoire, qu'il peut distinguer d'une condition qui est permanente) et lui permet de concevoir tant les idées les plus claires, que de mieux connaître les causes et le fonctionnement des passions qui l'asservissent. Une raison qui n'a pas fait le deuil de sa toute-puissance, qui ne peut donc demeurer véritablement libre, pourrait-elle s'avérer *a contrario* un pouvoir destructeur du sujet individu comme sujet humain? Et si la liberté sexuelle était d'autant plus libre qu'elle est modérée par une « raison tempérée »? Et si la libre sexualité tenait à la « raison libre », puisque le « contentement intérieur souverain » tient à la « conduite droite de la vie » et la première façon d'être libre à l'usage de la raison libre, dans une perspective spinoziste? Enfin, rompre ainsi avec la servitude humaine par l'action rationnelle plutôt que de ranger et d'écarter les affects problématiques loin de la raison humaine, favoriser l'inclusion de la part obscure/imprévisible de la nature/diversité humaines plutôt que condamner de façon systématique toute forme de liberté exercée sous prétexte qu'elle est passionnelle (dont la liberté sexuelle), pourrait-il aussi porter le sujet individu à exercer sa capacité rationnelle, plutôt qu'à la tenir loin de la liberté sexuelle?

Et si cela pouvait l'amener à chercher à exister plus et autrement que par la seule liberté (qui serait d'autant plus vraie qu'elle se tiendrait loin de la raison et d'autant

plus éclairée qu'elle se tiendrait loin de l'ombre)? Et si cela pouvait inciter le sujet individu à privilégier l'altérité intersubjective au salut individuel, voire à ne pas faire le jeu de « la nouvelle police des corps et des âges » (Legrand et Voléry, 2013), le jeu de leurs représentations et celles du genre et des sexes (Risse, 2013)? Ces questions donnent non seulement des éléments contribuant à répondre à la redoutable question de Spinoza – « comment les hommes se battent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut? » –, mais elles peuvent également outiller le sujet individu, l'inciter à arraisonner sa liberté sexuelle plus et autrement et à comprendre et à réaliser davantage que : « sans l'autre, point de salut », point de béatitude ou de bonheur.

Sans « plus-d'autre », il n'y a point d'humanité augmentée (en référence – et en réponse – au « plus-de-jouir » déjà vertement critiqué par Dufour, 2007). Sans plus d'autre, il n'y aurait point d'intersubjectivité et point d'humanité. Mais sans opter pour davantage d'altérité intersubjective, point d'intersubjectivité sexuelle? Sans plus de pratique de la réciprocité, est-ce à dire qu'il n'y ait point d'ipséité¹³¹ possible? Ces questions ouvrent la voie à une dernière sous-section (qui les intégrera à notre analyse de l'incidence des représentations de l'autre sur les nôtres), avant de passer à la section méthodologie de notre thèse.

2.2.9 Notre substance pensante et l'autre

Toujours est-il que refuser de faire la part belle et libre à l'autre, c'est non seulement nuire à l'égaliberté de chacun.e des partenaires, mais c'est aussi évider toute liberté sexuelle et, avec elle, la liberté humaine; c'est surtout condamner la raison libre à ne pouvoir s'exercer et servir la liberté sexuelle, c'est condamner la sexualité à contrer la

¹³¹ David Risse, « L'ipséité sexuelle : connaissance de soi, désir de l'autre et altérité intersubjective », colloque annuel de la TCEP (Théories et cultures existentialistes et phénoménologiques), « Éros comme intelligence sensuelle : perspectives philosophiques », congrès annuel de la Fédération canadienne des sciences humaines (Université d'Ottawa, 04/06/2015).

nature rationnelle du sujet individu et condamner et limiter du même coup la nature humaine à une contradiction irrésoluble : celle d'assimiler la liberté sexuelle à la *res extensa*, de faire de la *res cogitans* l'ennemi intérieur de la liberté sexuelle, comme si elles étaient incompatibles : la première serait¹³² intérieure et la seconde extérieure; c'est du moins l'espace extérieur dans lequel il serait souhaitable de la cantonner. Cela comme si les représentations problématiques de la liberté sexuelle ne témoignaient pas de leur liaison, qui n'a rien d'une union illégitime, forcée ou contre-nature; bien au contraire. La nature humaine semble appeler la raison à s'activer et ainsi à libérer le sujet individu – en mal de liberté – d'affects problématiques liés au vécu de sa liberté sexuelle. Si la raison active, exerçant sa liberté, vient à la rescousse de la liberté sexuelle, il nous semble que le sujet individu s'en trouvera d'autant plus libre, plus en contrôle de sa raison, donc de sa liberté : la liberté sexuelle est à la raison ce qu'Eros est à l'intelligence. En effet l'intelligence sensible et sensuelle des phénomènes érotiques peut être rapprochée de la raison éclairant la liberté sexuelle et ses représentations.

Pour se libérer du carcan moderne polarisant la question en raison/passion, il faudrait donc exercer plus librement/activement sa raison, activer sa capacité de jugement pour adopter plus librement des représentations de la liberté sexuelle choisies et faire tomber des murs pour mieux élever des ponts entre les sujets/subjectivités (intersubjectivité). Écarter ainsi le sujet individu de la sexualité masturbatoire pour l'amener plus encore vers la sexualité relationnelle, contribuerait à défaire/déboulonner certains mythes et à faire l'égaliberté de l'autre¹³³. Par cette

¹³² À ce sujet, il nous semble important de référer à des travaux récents, dont la thèse de Georg Theiner (2011) :

http://www.academia.edu/385782/Res_cogitans_extensa_A_Philosophical_Defense_of_the_Extended_Mind_Thesis

¹³³ Cela en privilégiant le désir de l'autre plutôt que la jouissance de l'autre, en choisissant « l'autre et soi » plutôt que « l'autre pour soi », en préférant le « plus-d'autre » au « plus-de-jouissance », le sujet individu opte inévitablement pour une sexualité plus relationnelle, émancipatrice et positive tant pour lui que pour l'autre.

(ré)activation de la « libre raison » pour le développement d'une sexualité plus libre, le sujet individu pourrait faire de sa liberté sexuelle une liberté plus profondément humaine (qui soit à la fois moins individualiste et plus individualisée) et faire de sa nature rationnelle un outil qui soit aussi au service de sa libération sexuelle dans un sens individuel (non-politique, anarchiste, féministe). Plutôt que de capitaliser sur certaines forces collectives, il s'agirait plutôt de favoriser individuellement une conscience et une réflexion sur la sexualité, notamment sur la liberté sexuelle de l'individu, peut également contribuer à éclairer le sujet érotique universel (au sens entendu par Bataille auquel nous reviendrons dans le développement de cette thèse). Par-delà cette universalité érotique, le sujet individu demeure confronté à sa propre libération et à l'image qu'il peut en avoir : si peu d'éléments lui permettent d'envisager que sa liberté sexuelle pourrait être une difficile liberté, si les mouvements sociaux présentés comme libérateurs permettent difficilement de voir les injonctions sociales et standards aliénants derrière l'adhésion générale à des valeurs progressistes, le sujet individu est-il pour autant dupe de lui-même? Quelles théories peuvent éclairer ce soi-disant aveuglement volontaire?

2.3 Méthodologie et méthode

À partir des sections précédentes de ce second chapitre (cadres conceptuel et théorique, thèse et hypothèses), la méthodologie la plus adaptée à notre thèse nous apparaît être clairement l'herméneutique critique, c'est-à-dire la critique sociologique textuelle – inter et transdisciplinaire – du corpus théorique ici présenté (étant entendu qu'il s'agit d'une recherche fondamentale sur un corpus textuel).

Nous avons choisi une méthode d'interprétation sociologique adaptée à notre objet d'étude selon l'objectif de « connaissance théoricométhodologique » d'argumentation d'une thèse (Olivier et Payette, 2010, p. 12), d'« application » méthodologique de « toute démarche de l'interprétation » selon les « principes herméneutiques de l'interprétation pour mener à bien sa démarche méthodologique » (Côté, 2015) et de

critique des sources selon la « spécificité d'une méthodologie développée »; critique qui est « indissociable de la réflexion sur les situations et les méthodes de "questionnement" ou de "recensement" » et au préalable d'une « théorie de l'interprétation » (Passeron, 2001, p. 69). Une méthode qui puisse également répondre à certaines limites théoriques rencontrées dans l'étude de phénomènes analogues à la liberté sexuelle, tel que le processus de fragmentation des savoirs sur la sexualité et de limite de la compréhension de cet objet théorique (Viola, 2009, p. 57).

C'est pourquoi, à partir de notre relecture transdisciplinaire du corpus textuel délimité, nous privilégierons une critique épistémologique de notions complexes telles que le consentement; critique qui permettra également d'apporter des éléments de réponse à la question de savoir/recherche de quelle (autre) autorité que la nôtre on peut accepter la légitimité, notamment en matière de liberté sexuelle. Adopter une méthodologie d'interprétation sociologique herméneutique critique nous permettra ici de conjuguer l'ensemble des habiletés spécifiques et des connaissances disciplinaires nécessaires, mises en dialogue et en perspective par les auteur.e.s sélectionné.e.s; sans pour autant « sacrifier leur expertise ou leur méthodologie de recherche » (De Koninck et Fisher, 2015).

Pour répondre à la question de savoir quelles sont les disciplines dont le point de vue est nécessaire/utile afin de résoudre le problème posé de façon satisfaisante, de notre connaissance de l'ensemble des dimensions impliquées par la liberté sexuelle¹³⁴, nous avons aussi adopté une méthodologie adaptée à notre objet de recherche qui permette de répondre aux questions de recherche soulevées dans notre cadre conceptuel. Il faut en effet comprendre ce travail de clarification comme ayant pour objet les catégories de liberté et de subjectivité sexuelles, leur pertinence opératoire, à travers leur

¹³⁴ Cela pour qu'une discipline ne puisse prétendre à elle seule apporter les réponses « nécessaires » sachant que l'objet d'étude appelle une interprétation complexe, plus englobante, du phénomène ici étudié.

constitution historique et sociale (à travers certaines circonvolutions historiques, l'historicité de ces concepts, les influences sociales diverses des mouvements sociaux, des idéologies politiques et utopies) et leur occurrence dans des pratiques discursives, dans des discours sociaux et des discours à finalité pratique.

À ce titre, cette méthodologie se situe et se tient loin de toute clinique ou de toute étude sexologique, dont les effets – sinon iatrogéniques, à tout le moins indésirables – nous semblent probants, au point de préférer ici un questionnement interdisciplinaire sur la sexualité à « une science de la sexualité » ou une « science du genre » (Viola, 2009). Nous avons montré par ailleurs tous les bénéfices de l'adoption d'une méthodologie de recherche sociologique inclusive; toute l'importance qu'elle soit ou qu'elle devienne plus philosophique quand l'objet d'étude a trait à la sexualité (Risse, 2008); toute la complémentarité d'une philosophie de la sexualité (*philosophia sexualis*) plutôt que d'une « science de la sexualité » (*scientia sexualis*). Cette adoption méthodologique rejoint nos préoccupations quant aux limites de notre objet d'étude et à l'importance de la contribution philosophique dans la « transdisciplinarisation » du questionnement de ce type de recherche fondamentale.

Si, comme nous l'avons vu, la liberté et la subjectivité sexuelles sont au centre de nombreux débats philosophiques et éthiques actuels, la perspective envisagée dépasse largement le champ éthique. Il faut justement éviter l'écueil d'en faire d'emblée une analyse s'inscrivant dans tel ou tel débat moral ou politique; ce qui pourrait couper l'accès à une perspective analytique et critique claire. Ce qui détonnerait aussi avec la perspective d'interprétation herméneutique (comme le veut toute interprétation sociologique herméneutique critique). Nous souhaitons plutôt mener une analyse conceptuelle critique de deux catégories qui sont aux fondements de notre questionnement épistémologique, d'une clarification conceptuelle critique qui sera essentiellement sociologique et philosophique.

Le parti-pris méthodologique que nous adoptons est celui d'une tentative d'époque morale. Loin de prétendre que ces catégories (liberté sexuelle et subjectivité sexuelle) ne sont pas un problème moral – puisque nous avons vu que la normativité morale y apparaît - mais en cherchant à suspendre, fut-ce au moins provisoirement, le débat moral, de manière à laisser un temps à l'analyse, nous tenterons aussi de nous déprendre de l'attitude de la modernité vis-à-vis de la sexualité. D'une part, parce que nous nous inscrivons en faux contre l'idée selon laquelle nous serions « maîtres et possesseurs » de notre sexualité et, plus encore, de notre liberté sexuelle. D'autre part, parce que la modernité redéfinie comme une « attitude » plus qu'une « connaissance » (Foucault, 1994) ne constitue pas l'attitude la plus ouverte sur la diversité de la sexualité et, en l'occurrence ici, sur la diversité des représentations constitutives de la liberté sexuelle (sur laquelle nous reviendront dans le développement du dernier chapitre). Soulignons enfin sur la mise entre parenthèses de la morale et sur ses enjeux méthodologiques, en reprenant à notre compte l'expression consacrée par Ruwen Ogien (2004), que nous nous tiendrons loin de toute nouvelle « panique morale », en ne restreignant pas ici la question de la liberté et de la subjectivité sexuelles à des questions éthiques (qui ne peuvent pas les contenir).

En effet, nous verrons en quoi et pourquoi, dans l'analyse de telles catégories, nous sommes en présence d'un certain entrelacement de plusieurs dimensions constituantes (dont la dimension morale ne sera pas écartée pour autant. À l'instar de la méthodologie de Foucault, qui ne remettait pas en cause la répression de la sexualité (mais qui avait choisi de s'intéresser à un aspect moins étudié, la production discursive sur la sexualité), il nous a semblé que la « science de la sexualité », qui ne peut que buter sur le genre (Giami, 2008), ne constituait pas la meilleure attitude pour penser de façon critique la liberté sexuelle aujourd'hui. Comme l'hypothèse répressive de la sexualité avait constitué un certain écueil interprétatif pour Foucault, l'hypothèse libertaire de la sexualité (de la sexualité comme droit individuel et

comme désir de jouissance, plutôt que désir de l'autre) ne permet pas une distanciation des modèles théoriques dominants qui soit suffisamment critique.

Par conséquent, pour pouvoir critiquer les représentations dominantes de la liberté sexuelle aujourd'hui, il fallait prendre pour hypothèse plutôt que pour évidence le discours libéral (du droit et de certaines disciplines et courants idéologiques qui s'alignent sur lui). Plutôt que de la limiter à ce qui serait un droit à la jouissance, la liberté sexuelle doit être déjà envisagée méthodologiquement dans la production et la fabrique de ces représentations. Ceci est d'autant plus pertinent que les représentations individualistes (non-relationnelles) de la liberté sexuelle ne sont paradoxalement pas des représentations désirées individuellement. Bien qu'elles ne sont pas nécessairement le reflet des représentations de l'individu et pas « ses » représentations à lui/elle-même, elles projettent plutôt une instrumentalisation libérale du « sujet de désir », qui ne peut que peiner à trouver sans « ses » représentations le « désir du sujet », le désir d'être et de rester sujet de sa sexualité, le désir du sujet libre d'exercer sa liberté sexuelle, le désir de l'autre et de l'autre libre. Par conséquent, il conviendrait de parler de « ces » représentations qui gouvernent la liberté sexuelle du sujet, plutôt que d'y chercher ou vouloir y trouver/vérifier « ses » représentations. Ainsi, l'hypothèse libertaire de la sexualité revêt des enjeux méthodologiques significatifs qui ne sont pas sans lien avec l'« herméneutique du sujet », herméneutique du « sujet de désir » chère à Foucault. Sur ce point, méthodologiquement parlant, il nous est apparu d'autant plus congruent à notre objet d'étude, de garder en tête notre objectif d'une interprétation sociologique herméneutique critique de la liberté et de la subjectivité sexuelles.

L'Herméneutique du sujet (de désir) amenée par Foucault pavant la voie à notre développement d'une herméneutique de la liberté sexuelle et de ses représentations, notre méthodologie implique l'emploi d'une méthode qui s'inscrive aussi dans la continuité de *l'Histoire de la sexualité* : analyser les représentations de la liberté

sexuelle en termes de domination et de violence, de consentement et de servitude volontaire, les concepts mêmes qui avaient été délaissés par Foucault qui souhaitait néanmoins comprendre l'essence du pouvoir, d'abord défini par ce qu'il n'est pas et ensuite par ce qu'il est selon lui. Poursuivre ainsi, en un sens complémentaire, en nous intéressant déjà à ce que ne serait pas la liberté, non plus en écartant ces concepts de l'analyse du pouvoir (là où il y a pouvoir, il y a aussi liberté selon Foucault; nous y reviendrons) mais en l'éclairant sous ces aspects minorisés, constitue une démarche complémentaire à la méthode de Foucault, qui recommandait de ne pas les « postuler, comme données initiales », mais qui, se faisant, en faisait tout autant : vouloir analyser le pouvoir en le comprenant d'abord selon d'autres postulats (1976, p. 121-127).

Se basant sur son analyse d'idées communément admises dans le champ théorique du pouvoir, écartant alors l'hypothèse répressive de Reich (1933) et implicitement les hypothèses d'Adler (1907) et de Legendre (1974, 1978), Foucault postule un pouvoir-stratégie, un pouvoir-relation stratégique, un pouvoir relationnel et transversal, c'est-à-dire irréductible à la relation de domination ou de violence : « un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre (...) qui opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants », c'est-à-dire un « ensemble d'actions sur des actions possibles » (1984, p. 313). Distinguant le problème du pouvoir de celui de la servitude volontaire (1984, p. 315), qui ne s'inscrit pas selon lui au centre du pouvoir, Foucault écarte méthodiquement la question de savoir comment nous pouvons désirer être esclaves et avec elle celle de l'érotisation de la domination. Seulement, on peut chercher ici à voir si cette mise à distance de la domination ne conduit pas à « refouler l'essentiel, les médiations susceptibles de peser sur les agents sociaux et ainsi d'assurer au pouvoir sa vraie base et sa réelle fondation ». Pire, on peut se demander si cela n'amène pas à « se désintéresser de la capacité réelle, à travers des moyens spécifiques, de faire triompher sa volonté », « occulter le dynamisme qui permet

l'actualisation du pouvoir » (Russ, 1994, p. 270). La méthode d'analyse adoptée par Foucault nous paraissant pouvoir être à la fois poursuivie et actualisée à la lumière des orientations théoriques et méthodologiques de notre thèse et de critiques de sa théorie du pouvoir. Il faut rappeler que, dans le contexte post-mai 68 qui était le sien, Foucault a écarté de sa théorie du pouvoir la domination et la violence (des concepts connotés moralement); mais, méthodologiquement et épistémologiquement parlant, ce serait un tort ici de procéder ainsi pour ce qui nous concerne¹³⁵. Il nous semble donc d'autant plus important de justifier de notre position, située, au moins à deux égards.

Notre proposition de recherche implique méthodologiquement parlant de clarifier ici, d'une part notre posture de chercheur étudiant la liberté sexuelle dans une perspective critique sociologique et interdisciplinaire¹³⁶, intégrant des critiques féministes, sans

¹³⁵ Pour penser la liberté sexuelle et les facettes du pouvoir de la domination et de la violence qui la gouvernent, étant donné son écart de ces concepts du centre du pouvoir (il ne s'agit pas de savoir s'il les en a éloignés ou s'ils le sont, de fait), les arguments foucauldien sont insuffisants et doivent être mis en dialogue avec d'autres. Méthodologiquement et épistémologiquement parlant, écarter le pouvoir de la domination et de la violence – qui n'y sont pas irréductibles, mais qui le fondent le pouvoir et, avec lui, la liberté (le pouvoir de la liberté) – renforce des antagonismes théoriques qui doivent pourtant être tous discutés, notamment en matière de liberté et de subjectivité sexuelles. Selon une perspective transdisciplinaire préalablement définie qui permettra de concilier des oppositions historiques et contextuelles (donc relatives), rappelons provisoirement qu'à la question de savoir « comment concevoir qu'il y ait une science unique derrière cette diversité? », nous nous accordons avec Pierre Bourdieu à penser qu'il faut, dans nos mots, nous efforcer d'intégrer dans un même système conceptuel des apports théoriques ayant été arbitrairement séparés par l'histoire ou par le dogmatisme. Il répondait (nous sélectionnons) : « On ne peut faire avancer la science, en plus d'un cas, qu'à condition de faire communiquer des théories opposées, qui se sont souvent constituées les unes contre les autres (...) la condamnation de l'éclectisme a souvent servi d'alibi à l'inculture (...) La synthèse n'est possible qu'au prix d'une mise en question radicale qui conduit au principe de l'antagonisme apparent (...) la logique de la recherche conduit à dépasser l'opposition, en remontant à la racine commune (...) La représentation subjective du monde social comme légitime fait partie de la vérité complète de ce monde. » (Bourdieu, 1980, p. 24-25)

¹³⁶ Interdisciplinaire et – autant que possible – transdisciplinaire, selon la distinction précédemment établie à partir des enjeux dans le domaine d'études (Viola, 2009). Dans cette perspective épistémologique critique, « On retiendra, pour fixer le vocabulaire, que l'interdisciplinarité implique, à la différence de la juxtaposition à laquelle se réduit souvent la pluridisciplinarité, un effort d'intégration et de traduction au moins partielles, alors que la transdisciplinarité désigne des concepts, des thèmes ou des schèmes communs à diverses disciplines », Jean-Michel Berthelot, « Présentation », dossier « L'interdisciplinarité ordinaire. Le problème des disciplines en sciences sociales, dans *Sociologie et sociétés*, Vol. XXXI, No 1, printemps 1999, p.4. Il poursuit – en donnant de l'eau au

proposer pour autant une thèse en études féministes. Aussi c'est moins notre posture de chercheur du sexe masculin qui oriente notre rapport aux études féministes (et les études de genre auxquelles nous contribuons régulièrement; Risse, 2008, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014 et 2015¹³⁷), que le corpus sélectionné, l'angle d'approche et de problématisation, ainsi que les retombées scientifiques et sociales visées qui justifient ce choix théorique et impliquaient la sélection d'un corpus d'écrits féministes précis (sachant que la littérature portant sur la liberté et sur la subjectivité sexuelles est moins prolifique que sur d'autres concepts/réalités sociologiques).

D'autre part, il faut dire que la délimitation du matériel sélectionné et des moyens mis en œuvre pour démontrer nos hypothèses et pour rencontrer nos objectifs théoriques, est un élément qui ne saurait faire oublier le rôle prépondérant du sujet dans la construction de la connaissance et la place de sa lucidité critique dans l'élaboration du sujet étudié selon la situation du ou de la chercheur.e toujours situé.e (plus que socio-sexuellement parlant). À cet égard, si « il n'y a de science que du caché » (Bachelard) et que toute théorie sur la liberté sexuelle implique le dévoilement d'un certain « refoulé sociologique » à son sujet, par rapport à la position occupée par le/la chercheur.e dans l'espace social et dans le champ scientifique, nous partageons la position critique de Bourdieu, qui souligne que : « l'intérêt que l'on a à savoir et à faire savoir la vérité (ou, inversement à la cacher et à se la cacher) et la capacité que

moulin à l'idée selon laquelle les représentations de la liberté sexuelle appellent la consultation et l'ouverture interdisciplinaires, de par la logique du travail de problématisation de ce concept – : « Ce qui a été établi, nous semble-t-il clairement, c'est que la question de l'interdisciplinarité relève d'abord du fonctionnement ordinaire et banal du travail scientifique. Les chercheurs n'ont pas besoin d'incitation, la logique même de leur travail les pousse à des incursions extérieures lorsqu'ils en ont besoin » (*op. cit.*, p. 9). Outre ce rappel logique, mais pas moins utile, il faut signaler que l'écueil fonctionnaliste guette tout autant un objet d'étude comme le nôtre que la méthode et la méthodologie adoptées pour le traiter : comme elles, la liberté sexuelle devrait servir pour être tangible, être pratiquée sinon (à quoi bon?) elle serait inutile et partant mériterait d'autant plus d'être étudiée qu'elle peut s'exercer.

¹³⁷ Nous référons ici à un ensemble de travaux menés en la matière, à des articles publiés dans des revues avec comité de pairs, à des chapitres de livres et à des dossiers coordonnés pour des revues savantes. Il va sans dire que ces contributions ont toutes prise en compte les critiques épistémologiques féministes.

l'on a de la produire (...) il (le sociologue) est plus « critique », que l'intention consciente ou inconsciente qui l'anime est plus *subversive*, qu'il a plus intérêt à dévoiler ce qui est censuré, refoulé, dans le monde social » (Bourdieu, 1980, p. 22-23).

Comparable au rapport que Foucault tient avec « la » vérité en philosophie, Bourdieu tient une analyse à l'injonction à la scientificité, à la neutralité et à l'objectivité de la sociologie comme étant susceptible d'être « attaquée » parce qu'elle « dérange » et « désenchante » (*op. cit.*, p. 19 et 21). Il associe cet intérêt¹³⁸ du chercheur à sa servitude du pouvoir. Il précise que « si le sociologue parvient à produire tant soi peu de vérité, ce n'est pas *bien* qu'il y ait intérêt à produire cette vérité, mais *parce qu'il* y a intérêt – ce qui est très exactement l'inverse du discours un peu bêtifiant sur la "neutralité"¹³⁹ ». Ces deux points méthodologiques aux enjeux épistémologiques désormais explicités, clôturerons cette section en justifiant du rapport entre la méthode d'analyse adoptée ici en concordance avec notre objet d'étude, le risque

¹³⁸ Comme la question de l'utilité de la philosophie a contribué à en faire son opposé, une finalité sans fin, la sociologie est aussi guettée par la perspective fonctionnaliste. Ainsi Bourdieu écrit : « La plupart du temps, l'obstacle qui empêche les concepts, les méthodes ou les techniques de communiquer n'est pas logique mais sociologique » (*ibid.*, p. 26) « En fait, la sociologie a d'autant plus de chances de décevoir ou de contrarier les pouvoirs qu'elle remplit mieux sa fonction proprement scientifique. Cette fonction n'est pas de servir à quelque chose, c'est-à-dire à quelqu'un. Demander à la sociologie de servir à quelque chose, c'est toujours une manière de lui demander de servir le pouvoir. Alors que sa fonction scientifique est de comprendre le monde social, à commencer par le pouvoir. Opération qui n'est pas neutre socialement et qui remplit sans aucun doute une fonction sociale. Entre autres raisons parce qu'il n'est pas de pouvoir qui ne doive d'une part – et non la moindre – de son efficacité à la méconnaissance des mécanismes qui la fondent » (*op. cit.*, p. 27-28).

¹³⁹ S'attaquant à l'idéal rationaliste de pureté dans la recherche scientifique, faisant le lien avec la domination, après avoir montré que l'intérêt du chercheur revient à travailler pour le pouvoir : « Cet intérêt peut consister, comme partout ailleurs, dans le désir d'être le premier à faire une découverte et à s'approprier tous les droits associés ou dans l'indignation morale ou dans la révolte contre certaines formes de domination et contre ceux qui les défendent au sein du champ scientifique. Bref, il n'y pas d'immaculée conception; il n'y aurait pas beaucoup de vérités scientifiques si l'on devait condamner telle ou telle découverte (il suffit de penser à la « double hélice ») sous prétexte que les intentions ou les procédés des découvreurs n'étaient pas très purs. » (Gauthier, *op. cit.*, p. 23) Nous allons revenir sur la prétendue « neutralité objective » et sur le risque de dérive et d'occultation de ce qui peut résister à l'objectivation de l'objet d'étude. Critique qui n'est paradoxalement pas toujours considérée et prise sérieusement en compte par certain.e.s chercheur.e.s (alors que l'acceptabilité communautaire de recherches dites collaboratives avec ce milieu le nécessiteraient).

d'instrumentalisation par le pouvoir du chercheur-intéressé et l'objectif d'impartialité sociologique dans le traitement de textes étudiés et dans la mise en dialogue de toutes les théories s'étant posées en s'opposant (à la différence de Foucault).

Puisque notre recherche vise notamment l'acquisition de nouvelles connaissances et l'étendue du champ des connaissances étudié (voire le développement et l'emploi de concepts transdisciplinaires), elle doit se situer vis-à-vis d'une prétendue objectivité, que d'aucuns préfèrent nommer « impartialité ». Ce qu'il importe de comprendre, c'est que cette soif de connaissances et de compréhension ne constitue pas une « opération de propagande » et partant ne « peut servir simplement comme justification d'un état de fait » (Gauthier, 2004, p. 4-5), si l'on pense ici à certaines recherches sociales postulant un certain « militantisme scientifique », qui a été revendiqué par des chercheuses militantes, parfois des lesbiennes féministes¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Qu'on pense ici notamment à une génération de chercheuses lesbiennes dont l'action militante a cherché à s'appuyer sur la recherche scientifique, mais dont les recherches – malgré leur souci d'arrimage à la société – a généré tout un ensemble d'interpellations et de critiques vertement adressées par les « groupes militants » ou les « combattants politiques. » (Olivier, 1997, p. 196) D'autres travaux plus récents (par exemple ceux de Martine Gross et Line Chamberland), les réactions qu'ils peuvent susciter, montrent que la réception militante et communautaire est toujours difficile et très sceptique face à la recherche de « la » vérité par l'objectivation de l'objet d'étude. Aussi scientifique se veut-elle, cette exigence ne permet pas l'acceptabilité communautaire et sociale qu'elle recherche. Qu'on tente de masquer ou de subsumer l'un derrière l'autre, de séparer ou de rapprocher science et politique (militante) n'est sans doute pas une solution, à laquelle semble préférable une autre perspective, plus large, qui porte à s'interroger sur l'éthique de la recherche (partisane) et à se demander comment des sociétés comme les nôtres cherchent à rendre raison de tout ce qui est et, comme sociétés modernes, à voir « pourquoi cet intérêt des chercheurs pour la sexualité, la santé, les exclus et les marginaux? Pourquoi des gens combattent-ils avec autant d'acharnement pour l'émancipation des gais et des lesbiennes, pour la sauvegarde de l'environnement ou encore pour le droit des immigrants? Comment rendre compte de cette volonté de scruter les marges de la société, les passions et les désirs des individus qui la composent? » (Olivier, *op. cit.*). S'appuyant sur la différence heideggerienne établie entre l'Homme (qui a besoin de l'apport et de la médiation de la raison) et la rose (qui n'a pas besoin d'un *reddere rationem* pour sa floraison), Lawrence Olivier interroge cette « représentation réfléchissante » dans ses raisons, selon le principe de raison suffisante fondant l'activité scientifique et selon ce regard scrutateur », cette « volonté de visibilisation » et cette « lumière rassurante » qui fonderait l'ordre. Pour éviter cette problématisation politique par le discours militant, il s'impose alors non seulement d'éviter d'opposer plus encore « le discours militant aux autres discours sur le bases des finalités poursuivies » (Olivier, 1997, p. 200), mais aussi de sortir de l'équation victimaire « société = stigmatisation » (équation présente dans les textes de Nicole Brossard, qui maintient les lesbiennes « menaçantes » hors-société). Cela pour voir « comment une société peut assurer un certain ordre sans s'appuyer sur ce qui la conteste, la remet en question. »

En ce sens non-militantiste (sachant aussi combien des travaux touchant à un sujet intime peuvent être vite classés comme étant non-scientifiques, relégués au privé, etc.), notre thèse s'inscrit plutôt dans une démarche herméneutique d'analyse sociocritique (une démarche qui peut être qualifiée par ailleurs de « située dans l'histoire de l'interprétation savante », Gauthier, 2004, p. 361). Une démarche qui rejoint ainsi la définition actuelle d'analyse de « représentations sociales », qui cadre justement avec notre souci de « saisie objective »¹⁴¹ des représentations individuelles/collectives de la liberté sexuelle. À l'instar de Gauthier (2004, p. 7), il ne serait pas inutile de rappeler que par rapport au sens commun, la recherche sociale dispose d'un avantage notable : celui de pouvoir systématiser l'observation. En effet, elle se permet de remettre en question ses prémisses, ce que le bon sens ne sait faire. Elle étend beaucoup le champ des connaissances alors que cette évolution est souvent (mais pas toujours) très lente avec le sens commun. Elle permet de généraliser et d'appliquer le savoir parcellaire du sens commun alors que celui-ci s'en tient généralement au cas par cas.

(Olivier, 1988, p. 119-133) Dans une perspective foucauldienne (il faudrait dire « foucaultienne », mais la qualification des usages de Foucault est tellement installée dans la littérature francophone qu'il nous apparaît difficile de se déprendre de ce dispositif; bien qu'il soit toujours possible et souhaitable de résister à tout éventuel ordre du discours sur Foucault), rappelons que « la résistance n'échappe jamais complètement au pouvoir. » (Olivier, 1997, p. 202)

¹⁴¹ Cette saisie se veut – autant que possible – indépendante du mariage arrangé du *sociologue* et du *militant* (qui a fait l'objet d'une journée d'études de l'Association française de sociologie le 29/06/2007), qui interroge la construction du travail d'objectivation, le désenchantement vécu dans le jeu social militant et le processus d'écriture et d'autres problématiques générées par cette union. Les femmes qui se disent lesbiennes féministes plutôt que féministes lesbiennes voient par exemple leur crédibilité et leur rigueur scientifiques questionnées, d'autant plus qu'elles n'estiment plus le besoin de justifier leur positionnement. À partir de là, on comprendra d'autant mieux en quoi et pourquoi une « éthique du militantisme gai et lesbien » face aux « arraisonnement et idéalisation du réel » (Olivier, 1997) s'impose; pourquoi le questionnement du positionnement militant (priorisé sur le statut sociologique) problématise la crédibilité scientifique; pourquoi la saisie sociologique des représentations de la liberté sexuelle implique particulièrement le questionnement de son positionnement et l'autocritique de sa priorisation d'un des chapeaux militants, quand la/le chercheur.e en porte plusieurs.

De façon générale, la recherche sociale acquiert une caractéristique d'intersubjectivité que le sens commun ne connaît pas. Elle y parvient d'ordinaire par une utilisation planifiée et contrôlée d'outils de mesure réutilisables¹⁴² dans d'autres contextes sociaux et par d'autres chercheur.e.s. Cela étant dit/rappelé, pour le sens commun limite souvent la définition de la liberté sexuelle à l'idée répandue selon laquelle ce serait « faire ce que l'on veut, quand on le veut et si on le veut ». Ce qui est par ailleurs très contestable si l'on prend quelques instants pour réfléchir au « ce que », au « quand » et au « si » l'on veut : chacun.e s'aperçoit sans mal que rien de tout cela n'est si évident que l'individu veut bien le croire, qu'il/elle n'est toujours pas à l'abri de la contradiction (se « battre pour la servitude comme s'il s'agissait de son salut »), que l'intersubjectivité caractéristique de la recherche sociale peut effectivement lui échapper en partie dans ses représentations de la liberté sexuelle, si elles étaient laissées au sens commun et non pas réinvesties « socio-trans-disciplinairement », tel que nous le ferons dans notre thèse.

En redécouvrant l'intersubjectivité par notre recherche sociale et sociologique critique, on comprendra d'autant mieux les enjeux pour d'autres usages et représentations de la liberté sexuelle aujourd'hui, de la redécouverte de l'intersubjectivité sexuelle entre des individus adultes (en droit consentants, donc

¹⁴² Ce n'est pas le cas dans notre thèse, qui met plutôt en commun des outils conceptuels, des concepts issus de notre analyse sociocritique pouvant être utiles tant aux théoricien.ne.s qu'aux praticien.ne.s s'intéressant à la place et au rôle, aux motivations et aux effets/impacts des représentations individuelles et sociales de la liberté sexuelle chez l'individu contemporain (tel que nous l'avons défini). En ce qui concerne notamment les professionnel.le.s de l'intervention (sexologues, psychologues, thérapeutes conjugaux, personnels de la santé et médecins, travailleurs sociaux et infirmiers, etc.) qui ont parfois à composer avec des conséquences pratiques délétères de ces représentations, qui peuvent problématiser et vulnérabiliser la vie d'individus, nous avons pu échanger avec plusieurs d'entre eux à Montréal et par ailleurs. Cela dernièrement pour le développement d'une nouvelle application mobile géolocalisant les services de santé sexuelle et d'urgence associés dans le grand Montréal. Aussi les concepts, les thèses et hypothèses qui ont été produits dans cette thèse, se sont avérés sujets à des discussions très stimulantes rejoignant plusieurs de leurs préoccupations professionnelles et de leurs observations cliniques. Nous pourrions très prochainement partager les grandes lignes de ces contenus et une partie de ces échanges par la publication de résultats d'une analyse qualitative d'entrevues semi-dirigées dans le cadre d'un article scientifique à paraître (Risse, 2020).

« libres » en tout temps de se retirer de la relation sexuelle). Notre méthodologie favorisera ainsi l'éthos de l'intersubjectivité; éthos qui permettra à son tour une critique des mutations de la liberté sexuelle et de ses représentations. Ces promotion et prévention de l'intersubjectivité sexuelle constituent une réponse forte à la dérive potentielle du sujet individu contemporain vers un certain « individualisme sans individualité » dans sa sexualité et dans le vécu de sa liberté, à commencer par ses représentations internalisées. Nous l'avons particulièrement montré dans la section précédente, formulant l'énoncé de notre thèse et les postulats qui sous-tendent nos hypothèses de recherche.

CHAPITRE III

L'HYPOTHÈSE DU CONSENTEMENT : DISPOSITIF PARADOXAL DE LA DOMINATION?

« Quel est ce temps où dire « non » semble de peu d'intérêt, et où dire « oui » à la hiérarchie sexuelle devrait nous enthousiasmer? »
(Fraisie, 2007, p. 136)

« Mais si la sexualité était si banale, pourquoi aurait-on besoin de la justifier en employant le concept de consentement ? [...] Mais quel doit être le degré de spécificité du consentement pour qu'il s'agisse réellement de l'expression d'une volonté ? À quel point le consentement peut-il être implicite ? »
(Marzano, 2006, p.8-9)

« Quel monstre de vice est-ce donc, qui ne mérite pas encore le titre de couardise, qui ne trouve pas de nom suffisamment vil, que la nature désavoue avoir fait, et que la langue refuse de nommer? »
(La Boétie, 2008, p. 11)

« Quand vous supposez qu'un agent social va se conduire de façon plutôt raisonnable que rationnelle, c'est-à-dire qu'il va se conduire comme il devrait se conduire pour ne pas avoir d'histoire avec le monde social étant donné son capital et les chances objectives de réussir un défi aux lois objectives, vous pouvez grossièrement prévoir ce que les gens vont faire »
(Bourdieu, 2015, p. 376)

« La tâche du dire-vrai est un travail infini : la respecter dans sa complexité est une obligation dont aucun pouvoir ne peut l'économie. Sauf à imposer le silence de la servitude »
(Foucault, 1984, p. 1497)

3.1 Introduction : l'hypothèse du consentement et ses enjeux contemporains

Avant de présenter sommairement l'hypothèse du consentement, de la mettre en contexte et de l'explicitier, nous souhaitons faire un rappel important sur la visée de notre démarche. Selon les précisions apportées dans le chapitre précédent, notre analyse sociologique porte essentiellement sur les représentations de la liberté sexuelle du sujet individu contemporain dans la littérature francophone des années 70 (1969) à aujourd'hui (2019), au regard de deux sociétés, la France et le Québec/Canada. Ces sociétés, particulièrement préoccupées par l'importance de ces représentations, réfèrent explicitement à ce concept, notamment la France, dont la littérature est féconde et régulière en la matière. Rappelons que des groupes et mouvements sociaux, ainsi que des instances publiques de sociétés dites « démocratiques » ont contribué à investiguer et formuler différemment leurs préoccupations relatives aux transformations de représentations contemporaines de la liberté sexuelle. Elles et ils expriment davantage leurs inquiétudes sur des pratiques sexuelles considérées comme étant plus problématiques que les représentations sociales de la sexualité; pratiques s'avérant néanmoins difficilement plus prioritaires (que les représentations) en matière de santé sexuelle, de santé publique, etc.

Or, la question des représentations de la liberté sexuelle se pose de plus en plus en amont des études sur les comportements sexuels, quels qu'ils soient : majoritaires, alternatifs, réguliers, problématiques. « La sociologie de la sexualité doit donc se faire aussi sociologie des représentations de la sexualité » recommande un sociologue français de la sexualité, en fin d'introduction de la troisième édition d'une de ses recherches (Bozon, 2013, p. 6). Outre ce nouvel accent sociologique mis sur les représentations de la sexualité et plus seulement sur ces comportements, il faut rappeler que la liberté sexuelle était explicitement l'objet principal d'assises de sexologie française de l'année 2016 (Reims, 7-10 avril 2016) et que l'accent mis sur

ce concept et sur les représentations qui lui sont associées pousse l'évolution de la sexologie clinique dominante vers une sexologie critique « minoritaire » : sexologie qui peut sembler en apparence moins proche du diagnostic et de la médicalisation des comportements sexuels qu'elle ne serait plus proche des représentations de la sexualité.

Alors que les critiques sociologique et sexologique ont majoritairement mis l'accent sur la fabrique sociale de la sexualité et la police des conduites sexuelles (Lévy et Dupras, 2008; Allard-Dansereau, Cyr, Hébert et Tourigny, 2012; Fernet, 2005; Bajos, 2006; Bozon et Bajos, 2008; Bozon et Giami, 1999), des auteurs ont mis l'accent sur l'importance de représentations de la permissivité et de la révolution sexuelles (Bergevin, 2003; Goguel d'Allondans, 2005; Bozon 2013), fût-ce pour en souligner les limites. Ce n'est alors plus seulement la police des conduites, mais les représentations policées par certains discours dominants (montants ou en voie de le devenir) qui semblent poser problème à l'expression authentique de la liberté sexuelle dans sa diversité érotique¹⁴³. Dans les représentations de la sexualité qui se « lit partout, mais ne se dit nulle part, et où des morales diffuses tentent de faire barrage au changement » (Goguel d'Allondans, 2005), on assiste à la réémergence, à la diffusion sociale (motivée par le réemploi féministe des partisan.e.s du « libre choix » à la suite d'agressions sexuelles non-dénoncées de femmes canadiennes/québécoises, dont les femmes autochtones) et à la revalorisation pédagogique de la notion de consentement (dans l'éducation sexuelle des jeunes, dont ceux vivant avec une déficience

¹⁴³ Cette notion cardinale fera l'objet d'une analyse approfondie dans le troisième et dernier chapitre, au regard du modèle pornographique reproduit en partie par les masses média (ce qui donne tort au dispositif de sécurité sexuel promu par le Foucault des années 1976-1977, plus disciplinaire que biopolitique, verrons-nous à partir de notre analyse de *La volonté de savoir*). En attendant, il faut indiquer, d'un point de vue sociologique, une tendance observée à la diminution des différences de perception et de pratique de la sexualité selon le genre, qui n'empêche pas pour autant un maintien de la diversité expérientielle du sexe (confortant notre analyse) : « Même dans les sociétés où la sexualité fait l'objet de contraintes normatives fortes, comme les sociétés du monde arabo-musulman ou hindouiste, il existe une diversité empirique des pratiques et les attitudes à l'égard du sexe » (Lebaron, 2014, p. 193). Lebaron se base ici sur des enquêtes de l'Inserm-Ined non-citées; mais son propos fait très certainement écho aux récents travaux de sociologues de la sexualité tels que ceux de Michel Bozon (2013, 2008, 1999).

intellectuelle). Cela dit, la pédagogie universitaire déployée autour du consentement (sans oui, c'est non; sans consentement, c'est une agression) est essentiellement celle de disciplines comme la sexologie et comme la psychologie pour l'instant. D'autres pédagogies actives, dites plus interactives entre enseignant.e.s et apprenant.e.s, sont disponibles (mais, pour l'instant, peu exploitées) afin de pousser plus loin la réflexion critique portée sur le consentement à la sexualité, (Risse, 2018), particulièrement dans les milieux d'intervention (clinique, thérapeutique, médicales, etc.).

Cela dit, un bref rappel terminologique sur les origines historiques et sur les usages théoriques de cette notion (le consentement) nous aidera ici à comprendre pourquoi nous en posons l'hypothèse, pourquoi nous traitons de l'hypothèse du consentement sexuel (*versus* la façon dont Foucault a posé l'hypothèse de la sexualité répressive¹⁴⁴) afin de pousser la réflexion plus loin sur la rétivité et sur la complexité du consentement sexuel. À cette occasion, nous souhaitons aussi permettre de questionner la valeur personnelle du consentement du sujet individu aux représentations sociales de la liberté sexuelle. En effet, ce n'est pas parce que le consentement fait l'objet de bien plus de définitions philosophiques que de théories sociologiques qu'il faudrait pour autant minimiser ou écarter le problème sociologique du consentement, bien au contraire. Étymologiquement parlant, rappelons provisoirement – d'ici à ce que nous revenions dans le développement de ce chapitre aux usages des théories du consensus dans le discours social sur le

¹⁴⁴ La démarche foucauldienne nous intéresse non seulement pour l'originalité des sources mobilisées pour sa contre-histoire de la sexualité, mais elle nous rejoint aussi pour l'esprit philosophique de questionnement continu des évidences et des théories de son temps (comme la théorie de la sexualité répressive). De même qu'il a été salutaire de questionner l'évidence de la répression de la sexualité (théorie admise au moment où Foucault définit le programme et débute la rédaction de son histoire de la sexualité), il nous est apparu tout aussi pertinent et utile pour nous aujourd'hui de permettre le questionnement de certains paralogismes (sur lesquels nous reviendrons) et de certaines évidences libertaires. Paralogismes et évidences ne permettant de comprendre que dans un rapport d'opposition mutuelle exclusive la domination et le consentement liés à la sexualité; comme si, dans certaines circonstances, le consentement ne pouvait pas être parfois au service de la domination; comme s'il ne pouvait pas être aussi parfois l'agent d'une certaine industrie du sexe ou, pour reprendre l'expression de Foucault pour qualifier Sade, le « sergent du sexe ».

consentement – que le consentement désigne une « uniformité d'opinion », après avoir désigné historiquement une « opinion unanime »¹⁴⁵ selon Émile Littré. Peut-être que ce glissement historique de sens peut expliquer en partie le glissement sémantique observable dans les représentations sociales du consentement, plus précisément dans l'analyse des mécanismes de sa construction sociale et des façons dont le pouvoir le modèle en bâtissant une sorte de « culture du consentement » (Weinberg¹⁴⁶, 2015). S'il est considéré comme synonyme de permission et d'agrément, d'adhésion et d'accord (notions voisines, mais néanmoins distinctes selon les situations auxquelles il s'applique), le consentement dépend alors en partie de nous, en partie de la volonté des autres. Cette « conformité » de sentiment avec la personne demandant le consentement implique d'autoriser et – sinon de légitimer, à tout le moins de donner la permission à – des choses qui étaient défendues par la culture, la religion, la famille, etc. et qui sont encore parfois non permises. La décision de ne pas s'opposer à un projet, à un acte ou à un pacte auquel on a acquiescé s'inscrit néanmoins dans des rapports de pouvoir comme tout rapport à l'autre, nous le montrerons.

¹⁴⁵ Nous référons ici à l'entrée en ligne de la notion de « consentement », dans le dictionnaire d'Émile Littré : <http://www.littre.org/definition/consentement>

Il faut ajouter que les exemples littéraires tirés de différentes époques étudiées par Littré illustrent la réception de l'idée de consentement chez l'individu, son incorporation, son intériorisation et sa reproduction de l'idée. Ils contribuent à montrer comment ils la perçoivent et la mettent en œuvre, comment le corps social a pu recevoir, percevoir et mettre en œuvre le consentement représenté comme consensus. Nous monterons dans ce chapitre que l'étymologie et l'analyse du glissement du sens du concept de consentement au cours de l'histoire permettent de mieux expliquer sociologiquement que philosophiquement la notion de consensus, puisque l'histoire influe directement sur la réception de l'idée. Pour une explication sommaire du glissement historique du consentement entendu comme assentiment à une assertion (Malebranche) au consentement universel (consensus) et au consentement comme acquiescement donné à un projet avec lequel l'individu est en accord, à tout le moins auquel il décide de ne pas s'opposer (nuance à faire qui implique de distinguer ces concepts « acceptation, approbation, agrément, assentiment, permission »), voir *Le petit Robert de la langue française* (2016, p. 516).

¹⁴⁶ Posant un certain nombre de questions qu'elle définit comme proprement sociologiques, la sociologue Jill D. Weinberg précise notamment qu'il est plus facile de discerner ce que le consentement n'est pas que ce qu'il est : <https://thesocietypages.org/papers/consent/>. Nous verrons au courant de chapitre et du suivant que c'est aussi le cas du pouvoir (de se définir plus facilement par ce qu'il n'est pas plutôt que par ce qu'il est) et que cette coïncidence épistémologique ne relève pas du hasard, le pouvoir amenant à définir le consentement, un de ses dispositifs.

D'ici là, et à partir de ce que nous avons rappelé et montré, nous pouvons dire que non seulement le consentement s'avère proche du pouvoir, mais qu'il est aussi pris dans les représentations de notions qui lui sont associées, telles que le libre choix, la volonté, la liberté et l'égalité du sujet individu. De par son inscription dans les relations de pouvoir, par sa légitimation de rapports de pouvoir selon plusieurs théoriciennes féministes du consentement (Mathieu, 1985, Marzano, 2006, Fraisse, 2007), mais aussi par l'amour de l'individu pour son destin social (« amor fati », selon Bourdieu) ou bien encore par son assujettissement au pouvoir (Foucault), ce que nous allons étudier en détail dans ce chapitre, le consentement implique alors une certaine adhésion. Les contraintes de l'adhésion de l'individu à l'ordre établi, à l'ordre social, politique ou sexuel, s'avèrent néanmoins mal connues, bien qu'elles aient été éclairées par ces théoricien.ne.s. De ce flou, de la liminarité entre liberté et pouvoir, de la perception de légitimité d'une adhésion par la reconnaissance tacite du consentement, une analyse comparée de ces théories du pouvoir permettra de montrer dans ce chapitre que la domination peut s'installer subrepticement, par exemple par l'internalisation individuelle d'obligations et de violences sociales.

Pour imager notre propos, dans le silence de l'ombre collective, sous une certaine pression à la conformité, elle se tapisse pour mieux s'exercer; mais il peut arriver qu'elle se fasse reconnaître (démasquer et dénoncer) alors qu'elle tache de se faire méconnaître dans sa violence arbitraire. C'est aussi à cause de paralogismes opposant systématiquement la domination au consentement (« si je consens, je suis libre; si je suis libre, je ne suis pas dominé.e ») qu'il s'impose d'autant plus de montrer en quoi et pourquoi l'hypothèse du consentement sexuel (comme dispositif potentiel au service de la domination symbolique) constitue une problématique qui a peu été discutée jusqu'ici dans les théories sociologiques du pouvoir et de la domination (qui semblent privilégier le consensus, tel que nous le verrons dans ce chapitre). Rétive, la notion de consentement n'en est que plus riche pour la sociologie.

3.1.1 L'hypothèse, ses questions et perspectives

La sexualité librement consentie peut nous apparaître aujourd'hui comme étant, parmi les formes de sexualité libérée existantes et connues, une façon particulièrement réfléchie et personnelle, voire noble, de vivre et d'exercer sa liberté sexuelle : selon ses propres valeurs, selon ses représentations personnelles, fidèlement à soi, etc. Or cette représentation sociale du consentement sexuel est peu explorée et questionnée sociologiquement et, de ce fait, pour y pallier, nous proposons une mise en dialogue avec les thèses de penseuses françaises du consentement (Mathieu, Marzano et Fraisse). C'est ce que nous contribuerons à faire autant que possible dans ce chapitre, dans un premier temps par la mise en contexte et l'éclairage théorique (définitionnel et épistémologique) de l'hypothèse du consentement. Ensuite par l'examen critique du présupposé théorique du « consentement à la domination » (qui sera problématisé à la lumière des contraintes du consentement et des déterminants de la liberté). À partir de là, nous pourrions procéder à l'analyse des concepts sociologiques de domination et de violence symboliques, de leur rapport au pouvoir, au regard de la dialectique du « sujet du/de pouvoir » (un sujet assujéti qui peut rester un sujet agissant et biopolitique selon Foucault; ou un individu aimant son destin social, capable d'individualiser son habitus selon Bourdieu). Ce sont ici les grandes lignes du plan analytique que nous suivrons au cours du développement de ce second chapitre.

Dans ce chapitre, nous ferons en effet certaines mises au point épistémologiques, eu égard à l'assimilation répandue du consentement au consensus (conséquemment¹⁴⁷ à

¹⁴⁷ À titre prospectif, nous indiquons que l'assimilation du consentement (sexuel) au consensus (universel) a contribué à l'assimilation de la liberté sexuelle à la permissivité sexuelle (au sens où ce que certains peuvent vouloir reproduire avec tou.te.s au nom de l'acquiescement d'un.e seul.e fait en sorte que certains se croient autorisés à se conduire comme ils l'entendent puisqu'il y a eu « entente » : « tu as consenti à tout, tout m'est donc permis »; « tu es d'accord pour tout, elles sont donc toutes d'accord »). Cette généralisation abusive que véhicule l'idée de consentement-consensus-permissivité

l'assimilation possible de la liberté sexuelle à la permissivité sexuelle). L'assimilation historique et contemporaine du consentement au consensus (consentement universel) nous amènera à identifier certains dispositifs de domination symbolique à l'œuvre dans les représentations des individus de la liberté sexuelle (et dans sa pratique). Nous nous poserons les questions suivantes : Que personne ne dise « non » et que tout le monde dise « oui » au sexe est-il du même ordre? Quels sont les paralogismes et les amalgames dans les représentations de la liberté sexuelle qui s'en suivent? Que le consentement soit représenté de façon sécuritaire garantit-il la sécurité du sujet individu dans l'expression et l'exercice de sa liberté sexuelle? Quelle est la valeur du consentement sexuel pour l'individu ? Dans quelle mesure supporte-t-il le contrôle de sa sexualité? À quelle gestation sexuelle et à quels impacts spécifiques s'expose-t-on selon que l'on est un homme ou une femme? Quelles sont les sexo-spécificités vécues par les femmes? Quels sont pour elles les enjeux sexuels (et les autres enjeux) qui sont liés des relations hétérosexuelles de fécondation pouvant entraîner des possibilités de conception? Face à ces questions, il s'agira notamment de voir si le consentement ne constitue pas une fausse alternative à la domination (dont il serait un dispositif paradoxal), en ce que le consentement serait, sinon toujours déjà « piégé » (selon certain.e.s), à tout le moins toujours déjà pris dans des relations de pouvoir (même s'il peut contribuer par ailleurs à une pratique plus réfléchie de la liberté sexuelle).

Ces questions nous amèneront à faire l'analyse critique de théories et de concepts qui sont en jeu dans notre hypothèse : analyse dans laquelle elles pourront trouver certains éléments de réponse. Il en va non seulement d'une compréhension théorique, sociale et politique du consentement sexuel, mais de l'éclairage d'idéologies gouvernant la liberté sexuelle dans ses représentations sociales et individuelles, c'est-à-dire de la liberté sexuelle représentée comme sexualité consentie, donc libre de tout

est un glissement sémantique documenté dans et par la littérature sur le consentement (Mathieu, 1985, Marzano, 2006 et Fraisse, 2007) et sur la permissivité sexuelle (notamment Bergevin, 2003).

contrôle, comme si le consentement pouvait être exempt de tout rapport de pouvoir, de tout rapport de pouvoir de domination. Nous serons ainsi amenés à voir si la domination douce de la liberté sexuelle (la domination par l'adhésion plutôt que par la répression sexuelle) ne s'exerce pas aujourd'hui par l'emploi d'un dispositif de contrôle (du sujet du pouvoir) par la liberté (du sujet de pouvoir). L'adhésion de l'individu par la mise en discours et en scène de la liberté de sa sexualité plutôt que par la répression de sa sexualité sera alors analysée au regard d'une mise en contexte pluridimensionnelle (sociale, politique et scientifique), d'un éclairage théorique (définitionnel et épistémologique) et d'une recension critique de théories et de concepts phares de la sociologie de la domination et du pouvoir; théories et concepts sélectionnés eu égard à ce qui peut apporter des éléments de réponse à nos questions de recherche et à notre réflexion approfondie sur les relations de pouvoir et sur la valeur du consentement en sociologie de la sexualité.

3.1.2 Mise en contexte : actualités canadiennes, retour sur l'hypothèse et sur les questions de recherche

Alors que la question du harcèlement sexuel faisait l'actualité au printemps 2016 et refaisait aussi surface au parlement canadien (en droit paritaire et égalitaire)¹⁴⁸, alors que la dénonciation d'agressions sexuelles a été très sérieusement mise à mal suite à

¹⁴⁸ Le harcèlement sexuel des femmes canadiennes (et québécoises) en politique est une problématique pandémique aggravée par des politiques inadéquates et par une certaine culture aliénante dominée par les hommes : une double culture de masculinité et de féminité toxiques, de l'âge adulte à la socialisation juvénile sexué, qui ne cesse de retenir l'attention de chroniqueuses-chroniqueurs et de journalistes, dont celle de Karina Marceau, qui se demande comment élever son garçon de 4 ans en 2019 (post #MeToo) :

<https://ici.radio-canada.ca/premiere/premiereplus/societe/6694/karina-marceau-education-garcon-enfant>

Au plan canadien, la dénonciation de scandales d'inconduite sexuelle s'est faite suite à la plainte déposée par la députée conservatrice Michelle Rempel au printemps 2016, ainsi qu'aux propos tenus par la ministre de l'Emploi, Patty Hajdu, et par la nouvelle *leader* parlementaire Ruth Ellen Brosseau (du Nouveau parti démocratique) au début de l'hiver 2018. Cette dernière a pointé notamment le manque de femmes élues (seulement 26%) à la Chambre des communes (considérée comme un « old boys club ») et certaines raisons motivant le silence des femmes, comme leur précarité financière ou, plus encore, leur peur d'être déclassée pour un avancement professionnel.

l'acquittement de l'animateur radiophonique Jian Gomeshi¹⁴⁹ et au « musellement » de propos de femmes dans l'affaire Rozon¹⁵⁰, une question se pose et s'impose: pourquoi, dans le cas de Gomeshi, parle-t-on de consentement à des relations sadomasochistes, alors que pour un homme ordinaire (non-médiatisé) on parle de violence (en termes de voie de fait et d'agression sexuelle)? C'est moins la perspective de savoir pour qui on parle de consentement ou de violence (on parlait d'agressions sexuelles dans le cas Gomeshi) que la question, double, de savoir à qui appartient le consentement et qui en a le contrôle une fois donné, qui nous intéressera ici. Ainsi que le consentement soit un « vocal movement », une tendance sociale, un discours dominant ou encore un « piège » (Marzano, 2006), les diverses interprétations de ce phénomène ne sauraient pouvoir saisir sa complexité ontologique, sociale et discursive.

Ce sont davantage les « effets de vérité » (Foucault) du consentement – à prendre « très au sérieux » (Bourdieu) – qui nous intéressent, que les interprétations généralistes à son égard. Toujours est-il que le discours du consentement tente de s'imposer dans l'arène sociale au milieu d'autres discours qui se fondent sur le seul argument du consentement pour postuler la liberté sexuelle et à l'occasion dépolitiser la sexualité (que l'on pense particulièrement à la définition minimale du consentement et à la défense de la liberté d'offenser, du moment qu'elle ne nuise pas à autrui, selon Ruwen Ogien (2007))¹⁵¹. Mais d'autres théoricien.ne.s français.es

¹⁴⁹ Jian Gomeshi est un animateur radio qui a été acquitté de toutes les accusations d'agressions sexuelles de plaignantes, déboutées pour faux-témoignages par Me Marie Henein.

¹⁵⁰ Gilbert Rozon, producteur québécois et fondateur du festival Juste pour rire, avait été accusé par 14 femmes victimes connues telles que Pénélope MacQuade, Julie Snyder et Patricia Tulasne. Seulement une plainte (pour viol présumé) a été retenue contre lui en date du 25 avril 2019. Il fait aussi face à une accusation-poursuite du collectif Les Courageuses pour « prédation sexuelle » et pour 10 000\$ CAD. La justice étant toujours en cours sur cette affaire (comme dans celle d'Éric Salvail, poursuivi par Donald Duguay), nous ne souhaitons pas ici commenter davantage.

¹⁵¹ Nous référons à deux ouvrages de Ruwen Ogien, parus en 2007, *L'Éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes* ainsi que *La liberté d'offenser. Le sexe, l'art et la morale*. Cette nouvelle morale libertaire du consentement qui est postulée en se couvrant du seul principe de non-nuisance à autrui nous semble pour le moins contestable, en ce que le consentement ne saurait pouvoir constituer

critiquent assez vertement la « culture du consentement » et l'« invention » de la liberté sexuelle (Marzano, 2006, Jaspard, 2005). Puisque les effets de vérité et d'ordre du discours du consentement (c'est-à-dire la perception de vérité du consentement sexuel pour l'individu et l'ordre consensuel dictant ses conduites sexuelles) nous apparaissent – dans le contexte de cette thèse – prioritaires sur les questions morales de son existence ou de sa valeur, il s'agira d'abord de déconstruire théoriquement le consentement par ce qu'il n'est pas ou par ce qu'il n'est pas seulement. Comment se fait-il que, bien que les individus soient ou puissent être plus informés que jamais (à l'ère de la démocratisation des savoirs et de la globalisation des réseaux et médiaux sociaux), les représentations individuelles de la liberté et du consentement sexuels puissent rester aussi problématiques pour eux et ainsi reconduire tant de rapports de pouvoir (malgré un processus sensé être éclairé et mutuel)?

Il importe en effet que le consentement sexuel ne soit pas seulement représenté comme une parole définitive, irrétractable, donnée une fois pour toutes et envers laquelle on serait par la suite nécessairement tenu(e) de s'engager. Que le rappel de cette évidence puisse amener à prendre en compte que le consentement implique le désir de plaire et plus encore celui de ne pas déplaire, la culpabilité et parfois la honte de dire finalement « non », ainsi que la reconnaissance d'actes, de gestes et d'investissements de l'autre personne qui vaudraient bien le maintien du « oui » initial de la rencontre, ne nous paraît pas davantage pouvoir être mis de côté. L'ensemble de ces phénomènes nous semblent pouvoir être interprétés comme des effets de la morale du consentement. Ces autres significations sociales du consentement peuvent certes amener à se le représenter de façon altérée, reconduisant parfois des formes d'agressions sexuelles non-dénoncées parce qu'elles étaient

selon nous une condition suffisante à garantir, d'une part la liberté sexuelle, d'autre part l'égalité sexuelle des partenaires. Du fait qu'il soit rétractable en droit en tout temps, qu'il soit respecté ou pas (peu importe la valeur qui lui donnée, à partir du moment où l'on cherche dans la relation sexuelle la possibilité d'un lien et d'un lieu d'expression de l'altérité), ce phénomène porte en lui des relations de pouvoir qui sont potentiellement des rapports inégalitaires entre les partenaires et, par définition, le consentement dépend en partie de notre volonté, en partie de celle des autres.

consenties sadomasochistes au préalable. Cela semble une bonne partie des problèmes connus (parce que médiatisés) selon plusieurs blogues québécois et français de sexologues et sexothérapeutes consultés et selon de récents articles critiques essentiellement féministes (que nous n'analyserons pas précisément ici¹⁵², parce que nous les avons aussi envisagés par ailleurs, Mazaleigue-Labaste, 2015, 2017; Risse, 2017).

Questions et problèmes reliés au consentement

Supposer l'autre personne libre de retirer quand elle le veut son consentement (haut et fort si elle n'en a plus envie), miser sur sa responsabilité et non pas sur son ressenti émotionnel ou son confort sexuel implique de poser un minimum de questions. La liberté de retrait du consentement et la responsabilité interindividuelle implique-t-elle pour autant de dénier et oublier l'autre, voire de ne plus vouloir de relation humaine dans la rencontre sexuelle? Et si l'on ne peut plus prendre la liberté sexuelle comme liberté de retirer (autant que de faire connaître) son consentement sexuel, est-ce à dire que la liberté sexuelle, ni le consentement qui peut la fonder, ne vaudraient plus rien?

¹⁵² Pour un rappel historique sur la difficulté et l'acceptabilité sociale de la dénonciation d'agressions sexuelles dans une société « libre » et les caractéristiques occultées de stress post-traumatique chez les personnes aux prises avec des relations abusives (relations non-distinguées de représentations erronées du sadomasochisme, qui n'est pas en soi une agression sexuelle non-dénoncée et qui est un phénomène social à définir pour lui-même), voir Yolande Cohen (2016) : http://quebec.huffingtonpost.ca/yolande-cohen/proces-jian-ghomeshi-blamer-victimes-agressions-violences-sexuelles_b_9221062.html Sur la psychodynamique et les syndromes (de Stockholm – ou l'amour du bourreau – et de Pygmalion – ou l'amour peut transformer l'agresseur) vécus par les femmes victimes d'agressions sexuelles, nous référons à l'article de la sexologue Jocelyne Robert (2016). Cet article est plus intéressant pour ses rappels sur la vulnérabilité et la confusion de certaines femmes violentées (et sur leur propension à poursuivre des relations continuées bien que violentes) que pour le jugement moral porté sur l'allégation de préférence sadomasochiste du supposé agresseur comme « fourre-tout blanchisseur » de violences sexuelles vécues par les femmes fréquentées. Cette expression qui est employée pour qualifier le supposé agresseur, véhicule un autre jugement que celui qu'elle peut dénoncer: http://quebec.huffingtonpost.ca/jocelyne-robert/ghomeshi-sado-masochisme_b_9237222.html

Cela dit, on peut se demander s'il ne faudrait pas en venir à des tribunaux spécifiques en cas d'agression à caractère sexuel¹⁵³, puisque prévaut toujours le principe de « doute raisonnable » (présomption d'innocence jusqu'à preuve du contraire) ? Ne revient-il pas aux deux partenaires d'honorer leur responsabilité de s'assurer que l'autre demeure confortable dans la relation sexuelle (principe de réciprocité)? Comment se situer face à l'hypothèse selon laquelle s'il y a autant de violences et d'agressions sexuelles, ce serait aussi¹⁵⁴ parce que les rencontres sexuelles sont paradoxalement de moins en moins communicationnelles et relationnelles (malgré le développement de confidences générées par les réseaux sociaux), bien qu'elles soient de plus en plus supposées être consensuelles (et consenties parce que senties)? On peut se demander si l'idéal de sexualité relationnelle, exploité par le marché de la séduction et du célibat (qui génèrent nombre d'applications et d'outils communicationnels de clavardage numérique) traduit un certain aveuglement volontaire de l'*homo numericus* ou si ce dernier ne pourrait pas aussi se complaire dans un scientisme naïf et un jovialisme technologique dignes d'un trompe d'oeil (Risse, 2019)?

Ces questions campent le contexte d'une incertitude sexuelle grandissante (augmentée par la culture de performance sexuelle, nous y reviendrons) chez certains individus malgré l'outil que peut représenter le consentement pour vivre sa sexualité de façon plus épanouie. Elles renvoient notamment à l'encadrement de phénomènes dans lesquels le consentement intervient, comme ça peut être le cas dans la pornographie, la prostitution et le cybersexe, avant qu'il ne se transforme parfois malheureusement en chantage sexuel ou « sextorsion » (c'est-à-dire de l'extorsion d'argent par la possession de matériel vidéo incriminant l'autre). Ces questions

¹⁵³ En cas d'agression sexuelle et de violence conjugale, Véronique Hivon (Parti québécois) préconise un tribunal spécifique : <https://www.journaldemontreal.com/violence-sexuelle-et-conjugale-veronique-hivon-en-faveur-dun-tribunal-specialise>

¹⁵⁴ Le consentement n'étant bien entendu pas le seul facteur de ces violences et ces agressions, il faut analyser d'autant plus cette problématique.

posées par les violences et agressions sexuelles peuvent aussi illustrer un certain laisser-faire et la négation de l'autre (alors représenté.e en « pion » interchangeable et parfois nié.e dans son altérité profonde); laisser-faire et négation qui impactent les représentations et les pratiques de la liberté sexuelle (comme nous le verrons dans le prochain et dernier chapitre). D'ici là, en examinant l'hypothèse spécifique du consentement (hypothèse de la fabrique de la soumission en concession), nous verrons dans quelle mesure, en rapport de pouvoir, tout consentement ne serait pas qu'illusoire. Dans la mesure où le pouvoir est partout, nous verrons pourquoi il ne serait pas nécessairement vain et, malgré la multiplicité de contraintes pouvant peser sur sa libre expression, particulièrement en cas d'agression à caractère sexuel, s'il peut échapper au réductionnisme interprétatif limitant sa portée à n'être qu'un chemin menant nulle part.

Nous verrons qu'il y a parfois une assimilation du consentement au consensus (de par certains raisonnements reconduits au sujet du consentement comme un « universel » ou comme étant valide parce qu'il a été prononcé). Représenté parfois comme consensus à petite échelle, le consentement deviendrait pour certains¹⁵⁵ d'autant plus hypothétique qu'il serait sujet à une subordination à la logique sociale consensualiste. Privilégier d'emblée la notion de consentement à celle de consensus peut logiquement se comprendre, puisqu'il serait plus responsabilisant et libérateur, au regard du droit; alors que le consensus suppose la mise en œuvre et l'adhésion de chacun.e – sans exception significative – par-delà les compétences et le ressenti personnels. Le consensus majoritaire n'étant pas nécessairement unanime, une décision collective impliquerait *a minima* l'accord de chacun.e sans objection majeure valide (par-delà le désaccord de certaines personnes) et le consentement pourrait alors apparaître d'autant plus souhaitable (et réaliste) par rapport au consensus. Seulement, la recherche du consentement constituerait pour certain.e.s autant un « piège »

¹⁵⁵ On peut ici notamment consulter les blogues suivants : <https://larlet.fr/david/blog/2013/consensus-consentement/>, <http://www.leblogdelafacilitation.com/le-consentement-une-alternative-au-consensus/>

(Marzano, 2006) que celle du consensus; comme nous le verrons en détail après un éclairage théorique (définitionnel et épistémologique) du consentement. En matière de sexualité, on peut se demander s'il peut représenter un « pouvoir vivre avec par après » et si cette représentation peut témoigner d'une quelconque liberté sexuelle et, sinon traduire quel rapport de pouvoir, à tout le moins permettre de conclure au consentement des dominés à leur domination.

3.1.3 L'hypothèse du consentement à la sexualité : définitions terminologiques et distinctions épistémologiques; enjeux théoriques

Après cette mise en contexte de notre hypothèse du consentement (selon laquelle à lui seul le consentement ne semble pas pouvoir garantir la liberté de la sexualité), il s'impose de poser d'emblée les définitions des termes principaux qui sont en jeu dans cette hypothèse, de montrer les enjeux des distinctions épistémologiques entre ces termes, pour enfin dégager des éléments d'éclairage utiles à l'avancement des connaissances sur les questions générale (que représente l'autre dans la rencontre sexuelle, qu'amène-t-il à transformer des représentations de la liberté sexuelle?) et spécifique (consent-il qui veut et comment agir son consentement?) posées par notre thèse.

Après nous être demandé si l'on peut nier la possibilité (et l'existence) de tout rapport sexuel (selon la thèse de Lacan : « il n'y a pas de rapport sexuel ») et ainsi la participation de l'autre à la relation sexuelle (comme relation humaine), une question se pose : comment les représentations de la liberté sexuelle peuvent-elles s'expanser et gagner en altérité sexuelle si ce n'est en se diversifiant, notamment en sortant du modèle et du conformisme social? Nous poser cette question implique de nous demander si et dans quelle mesure la domination libertaire (entendue comme domination douce par l'adhésion à la liberté plutôt que par sa répression) ne serait pas déjà devenue une condition d'expression de la diversité érotique, voire une condition

d'existence de la relation sexuelle (relation qui se poserait en s'opposant à la domination). Poser cette question se justifie d'autant plus que l'expression de la diversité érotique et l'existence de la relation sexuelle implique de s'assumer soi et de reconnaître l'autre; deux processus qui peuvent sembler aujourd'hui difficile (tant la conformité et l'individualisme sexuels se sont imposés), mais qui peuvent être facilités en partie en consolidant l'adhésion de l'individu par la valorisation de sa liberté plutôt que par sa répression (répression pouvant se faire par l'invitation au discours sur la sexualité, de même que l'adhésion s'obtient plus facilement par la collaboration et l'apparence de non-contrôle). À partir de là, on comprendra d'autant mieux la valeur de l'hypothèse faisant du consentement un dispositif paradoxal de la domination. Nous verrons quelles peuvent être les intentions de l'individu derrière la face de la liberté sexuelle qu'il donne/montre à voir, en quoi il peut rester/devenir sujet et pourquoi il peut la subjectiver (gagner à le faire) ou individualiser son habitus (dans les mots de Bourdieu).

Le consentement comme dispositif paradoxal de la domination

Pour éclairer la distinction entre consentement (dispositif paradoxal de la domination) et consentir, il faut déjà définir le consentement de façon générale pour ensuite voir quelles applications notre hypothèse peut trouver en matière de sexualité. En effet, l'opérationnalisation du concept de consentement en matière de liberté sexuelle et d'acceptabilité sexuelle pour chaque partie concernée, nous amènera à nous pencher sur certains travaux philosophiques français (Marzano, 2006, Fraisse, 2007) qui ont été pleinement consacrés au consentement sexuel (*sexual consent*) et qui, curieusement, ne mobilisent pas ou peu les recherches spécialisées d'autres disciplines faites à ce sujet. Il s'impose alors d'analyser d'autant plus et autant que faire se peut la liberté et le consentement sexuels.

De façon générale, le consentement peut être défini comme étant l'acquiescement donné à un projet, la décision de ne pas s'y opposer (Robert, 2016, p. 516). En ce sens, il peut avoir comme synonymes l'acceptation, l'accord, l'adhésion, l'approbation, l'assentiment et la permission, comme nous l'avons vu. Ces précisions apportées, on comprendra d'autant mieux certains amalgames et paralogismes reconduits au sujet du consentement sexuel. En mettant sur le même plan, dans la définition générale du consentement, les idées pourtant distinctes d'acception et d'acceptabilité, ainsi que de permission et de permissivité (Bergevin, 2003), on peut voir le malaise dans la sexualité du sujet que ce rapprochement terminologique peut générer. Plus encore, la définition générale du verbe « consentir à » (Robert, 2016, p. 516) renvoyant à l'idée d'accepter qu'une chose se fasse, de ne pas l'empêcher (avec ces verbes comme synonymes : accéder, acquiescer, approuver, se prêter, souscrire; autoriser, permettre (mariage); céder, se résigner (consentir avec réticence); termes qui rapprochent l'accessibilité de l'approbation d'une part, et l'approbation de la résignation d'autre part.

Céder n'est pas (nécessairement) consentir

Nous allons montrer en quoi et pourquoi céder n'est pas consentir (même si c'est avec une certaine réticence). Quant à la reprise du dicton populaire selon lequel « qui ne dit mot consent », qui entérine l'idée selon laquelle qui n'exprime pas son opinion est supposé(e) d'accord (bien que tout n'ait pas besoin d'être dit/consenti explicitement), il semble qu'elle soit particulièrement problématique – pour ne pas dire inappropriée – en matière de liberté et de consentement sexuels : au sens où les rapports de pouvoir impliqués dans la relation sexuelle limitent souvent les personnes, notamment certaines femmes et certaines personnes nettement plus jeunes que leur partenaire, à parler et à dire leur désaccord dans telle ou telle situation sexuelle.

Ainsi la représentation sociale du consentement comme lâcher-prise éclairé et volontaire peut sembler en décalage avec la réalité sexuelle vécue par un certain nombre d'individus ne cherchant pas nécessairement à être reconnus comme sujets et personnes à part entière dans toutes leurs rencontres sexuelles. Elles peuvent sembler privées de lien social, humain, pour autant qu'elles y tendent. Au regard de la sociologie française des aventures brèves (*one-night stand*) et de la multi-sexualité (multi-partenariat), nous souhaitons rappeler avec Michel Bozon que les scénarios sexuels de l'individu (scripts interpersonnels) pendant ces rencontres sont aussi normés que dans d'autres types de relation sexuelle. Selon lui (2013, p. 108), ils sont « aussi stricts que les relations stables ou en voie de stabilisation », même si très peu d'informations personnelles (sur les « one-night-standers » ou leur vie sexuelle passée) est communiquée et si l'usage du préservatif fait généralement partie du script de rencontres sans engagement. Cela même si certains partenaires sexuels ne s'y conforment pas toujours, à cause de l'alcool ou d'autres types de stupéfiants, comme le rappelle Bozon à partir de l'analyse de Traeen B et Hovland (1998, p. 3-48) avec les norvégiens célibataires ou divorcés de plus de 30 ans. Cela dit, sur les causes de la désarticulation et de la privation du lien social et humain dans la sexualité, le prochain chapitre apportera des précisions. D'ici là, poursuivons sur le consentement.

Sujet à des amalgames idéologiques et à des paralogismes intériorisés par l'individu, le consentement fait l'objet d'influences pesant sur ses côtés éclairés et volontaires, au point de donner parfois l'impression de suffire à garantir la liberté sexuelle et d'être consensuel. Nous verrons que la liberté sexuelle implique un certain consentement, sans s'y réduire et sans que le consentement puisse se confondre avec le consensus (tout le monde dit « oui »), tout en n'étant pas pour autant son contraire (il ne suffit pas que personne ne dise « non » pour qu'il y ait consentement). Ces deux phénomènes sociaux sont chacun irréductibles à ces représentations binaires, nous allons le voir en recourant notamment à l'étymologie de ces termes et aux

implications conceptuelles et épistémologiques qui s'en suivent. Pour ce qui est du consensus, opposé au dissensus (désaccord, dissentiment), on peut le définir de façon provisoire comme un « accord implicite ou explicite des pensées et des volontés au sein d'un groupe » (Némo, 2005 : p. 126). Il faut noter que plusieurs des théories sociales se sont concentrées sur la (dé)formation et les paradoxes constitutifs de ce phénomène, par exemple que là où il y a consensus sur les règles, il y a toujours déjà dissensus sur les idées ou les actions en jeu dans les sociétés démocratiques et libérales¹⁵⁶.

Consentement et consensus

À partir des représentations sociales dominantes selon lesquelles le consentement voudrait que personne ne dit « non » et, pour le consensus, que tout le monde dit « oui », il faut apporter un éclairage critique minimal sur les associations idéologiques faites au « oui » et au « non ». Le consentement et le consensus peuvent aussi être associés à certaines idées préconçues¹⁵⁷, selon lesquelles le consentement est (inter)individuel et le consensus collectif; le consentement serait plus proche du pouvoir de dire « non » que du plaisir de dire « oui » et en cela plus proche de la résistance que de l'approbation. Le « non » est associé au refus de la domination et le

¹⁵⁶ Un article comparatif des consensus mimétiques ou rationnels montre, à partir de conclusions du *Choc des civilisations* (Huntington, 1996), qu'il n'existe pas de véritable consensus sur les règles malgré les espérances démocrates et libérales, et qu'une discussion rationnelle pacifique et aboutie présuppose un accord sur les valeurs (plutôt qu'elle ne le crée), selon Philippe Némo (2005 : 128).

¹⁵⁷ Relativement aux représentations sociales sur le consentement (qui voudrait que personne ne dit « non ») et le consensus (voulant que tout le monde dise « oui »), un syllogisme valide, par extension aristotélicienne de la philosophie logique (des tables de vérité dans la logique pythagoricienne) peut éclairer l'assimilation entre les deux termes. Ainsi : Nul sujet ne dit « non » (prémisse majeure). « Non » est le contraire de « oui » et « nul est le contraire de « tout » (prémisse mineure). Donc tout le monde dit « oui ». Cela renforce aussi l'idée selon laquelle poser la distinction entre consentement et consensus ne peut être fait de façon binaire et simpliste. Puisque cela oblige d'examiner les intrications et influences existantes entre ces deux phénomènes (le consensus peut influencer le consentement comme la libération sexuelle peut jouer sur les représentations et les pratiques sur la liberté sexuelle; nous le verrons). Ces précisions syllogistiques complètent l'éclairage théorique et critique sur les associations idéologiques relatives au « oui » et au « non ».

« oui » ne signifie pas pour autant son acceptation. Si le « oui » peut parfois valoir pour de la soumission, le « non » n'est parfois pas suffisant pour signifier le contraire de « oui ». En effet, ne pas dire « non » n'est pas se soumettre ou accepter la soumission pour autant. Pensons ici, par exemple, à l'usage de mots de sécurité dans les relations sadomasochistes. Ne pas dire « non » peut également constituer un refus de mettre des mots sur une frustration ressentie, dont l'expression par la violence peut ainsi se trouver renforcée par ce refus ou par cette incapacité de parler¹⁵⁸ par exemple des frustrations vécues en matière de sexualité. D'où l'importance de poser et de faire cette distinction majeure entre consentement et consensus, qui amène aussi à éclairer les rapports entre soi et l'autre, entre authenticité et séduction, entre érotique et pornographie (comme le montrera le prochain chapitre).

Si la valeur et la liberté du consentement sont questionnables, elles peuvent néanmoins être utiles pour illustrer qu'en se fondant seulement sur la liberté de consentir, la liberté sexuelle pourrait devenir problématique. En effet si la liberté sexuelle ne tient qu'au consentement, sachant que ce dernier est soumis à des contraintes structurelles, à certains biais individuels, la sexualité consentie mérite un questionnement. Plus encore si la liberté sexuelle tend vers l'identité entre la pensée et le discours, vers l'unanimité, la concorde, l'accord et le jugement unanime du consensus selon l'étymologie latine (« cum » signifie avec, ensemble et « sentire », percevoir, sentir, penser, juger) et les termes grecs « homonia » (identité de pensée) et

¹⁵⁸ Pour répondre aux difficultés communicationnelles et relationnelles entre partenaires sexuels, en 2016, la nouvelle application technologique facilitante UnderCovers innovait en proposant d'apprendre à connaître les fantasmes secrets de l'autre partenaire en affichant les préférences sexuelles qu'il a en commun avec soi. Parce que les mots et les idées peuvent manquer parfois et que partager ses désirs les plus intimes avec l'autre partenaire peut intimider malgré la proximité, cette application vise à répondre à ce besoin (inter)individuel et intersubjectif en offrant un échange communicationnel tactile. Cette clé pour une sexualité plus épanouie, parce que plus communicative, apparaît aussi à certain.e.s comme un outil supplémentaire au consumérisme sexuel. Si le soutien de technologies aidantes comme cette application est un marché exploitant les personnes moins à l'aise à communiquer leurs fantasmes, il n'empêche que cette facilitation technique est significative pour les personnes concernées. Cela ne peut pas être minimisé ou décrédibilisé quels qu'en soient les aspects marchands en jeu (qui constituent d'autres enjeux).

« homologia » (identité de discours) qui renvoient au sens commun, à la *doxa* et au lieu commun. Désignant dans notre monde contemporain une « communauté humaine », fondée sur le sens commun, le consensus constitue une forme d'alliance et d'« Homme collectif » (Cassin, 2004 : 274), de « sobornost » (communauté spirituelle de personnes vivant ensemble), voire de totalité se rapprochant de la *Weltanschauung* (conception du monde et de soi-même) critiquée par Hegel; conception qui sera à son tour critiquée par Marx¹⁵⁹.

Du glissement et de l'élargissement sémantiques du consentement vers le consensus, il faut dire que, bien que les notions apparaissent voisines, le statut du sujet n'est pas le même dans les deux cas. D'une part, dans le consentement, un sujet agissant et proposant au sens où l'autre ou les autres répond(ent) à la demande du premier. En ce sens, on peut parler d'un acteur proposant et d'un sujet agréant. En ne disant pas « non », le sujet peut être considéré comme subissant l'action, s'y soumettant ou acquiescant. D'autre part, dans le consensus, idéalement parlant, les sujets sont supposés les acteurs/actrices d'une décision commune et, comme sujets agissants, ils s'accorderaient entièrement sur un choix à faire de façon active. Dire « oui » relèverait alors de l'action, permettrait à l'individu d'entrer dans un consensus, qui pourrait être interprété, en ce sens, comme étant « proactif ».

Retour sur le consentement, son étymologie et les enjeux pour le consentement sexuel

¹⁵⁹ La *Weltanschauung* renvoie à une conception du monde d'une époque donnée, une manière de voir et de concevoir le monde comme totalité englobante, un mode de pensée idéologique pris dans cette totalité, qui mènera Hegel à lui opposer un absolu en soi (dans lequel la pensée trouve sa réalisation dans le monde qu'elle crée quand elle le pense) et Marx à vouloir remettre le monde sur ses pieds, renverser cette dialectique pour faire de l'humain le réalisateur de la pensée pour lui-même et non plus le réalisateur de la pensée pour la pensée. Critiquant le soleil illusoire de la religion, Marx vise à remettre l'homme en mouvement autour de son véritable soleil, en tant qu'homme « désillusionné », redevenu « raisonnable » (Marx : 1998, p. 9). Aussi la *Weltanschauung* matérialisée et cette vision du monde objectivée fera également l'objet de la critique de Guy Debord, dans sa critique de la *société du spectacle* (Debord, 1992, p. 17).

Revenons à l'assentiment et au « oui » du consentement favorisant le sentiment de liberté sexuelle, plutôt que d'en limiter l'usage au droit de dire « non » à l'évolution d'une relation sexuelle non-souhaitée (les rapports de pouvoir entre les individus étant inégaux). Il nous semble en effet pertinent de référer ici à la campagne canadienne « sansouicestnon.ca »¹⁶⁰, qui rappelle que « sans oui, c'est non » et que « sans consentement, c'est une agression ». Ainsi le consentement est souvent¹⁶¹ pris pour un « oui » exclusif et un « oui » seulement. Certes, il serait malvenu qu'il devienne, par association et déformation, un « non » réactif, par sécurité, plutôt qu'un oui « préventif », par liberté. Le « oui » garantit la liberté sexuelle de l'un(e) pour l'autre si – et seulement si – il est exprimé, dit, senti, ressenti et « vrai », malgré la fabrique sociale du consentement sur laquelle nous reviendrons prochainement en détail dans ce chapitre.

Avant d'étudier la construction sociale du consentement, un glissement sémantique de la signification du consentement doit être souligné : le passage du sens du

¹⁶⁰ Pour resituer rapidement dans les grandes lignes cette campagne canadienne, rappelons qu'elle s'inscrit dans le contexte mondial d'une vague de dénonciations d'agressions à caractère sexuel (ACS) depuis l'affaire Weinstein (dont nous avons traité* où?). Les déclencheurs de cette campagne sont notamment des dénonciations d'ACS vécues par des personnalités publiques, particulièrement des actrices, nord-américaines. Les acteurs de cette campagne au Canada, notamment au Québec, sont les Universités, Collèges et Cégeps, qui ont dû se doter d'une politique de prévention des ACS et de lutte contre le harcèlement et l'intimidation qui doit être finalisée et rendue accessible à la rentrée scolaire 2019-2020.

¹⁶¹ Le problème semble surtout le caractère continu du consentement, dont le « oui » initial est souvent pris pour un « oui » définitif. La rétractation du consentement (bien qu'il devrait pouvoir être retiré en tout temps, peu importe l'impression laissée pour l'autre dans une relation sexuelle rendue inconfortable) s'avère en effet souvent plus complexe pour le partenaire féminin : adolescentes et femmes se retrouvent rabaissées à n'être, si elles choisissent de se retirer, qu'une « agace » (aguicheuse) ou qu'une « salope » qui (parce qu'elle affirme une autre voix que celle de l'assentiment ou de la soumission), bref une personne qui ne saurait pas ce qu'elle veut (pour ne rapporter que les insultes courantes, qui s'entendent déjà très difficilement). Cette complexité est illustrée notamment par le cas d'Alice Paquet (jeune fille qui s'est malheureusement contredite dans son témoignage en Cour vis-à-vis des propos soutenus dans sa plainte pour viol déposée contre le député Gerry Sklavounos; une plainte déposée contre lui deux semaines après l'avoir suivi dans sa chambre après une soirée bien arrosée). Ce cas montre notamment que les représentations autour de certaines mœurs sexuelles jugées « trop libres » pour une jeune fille (suivant un député jusque dans sa chambre) semblent avoir empêché le DPCP (Directeur des poursuites criminelles et pénales) de considérer la valeur du retrait du consentement (prendre un « oui » initial pour un « oui » final (un « oui » exclusif/seulement) et de conclure à autre chose qu'à une soi-disant « absence d'acte criminel ».

consentement de « penser ensemble » à « acquiescer ». Étymologiquement parlant, « consentir » vient du latin « de cum » et « sentire » (sentir, penser), signifie au sens premier « penser ensemble » et s'avère infléchi dès le XI^{ème} siècle pour se rapprocher de « se faire accorder ». Si le terme « consentir » a notamment pour synonyme « acquiescer », il y a toutefois une nuance entre tomber d'accord¹⁶² et se mettre en repos à l'égard de quelque chose. En effet, dans le consentement, il y a conformité de sentiment et, dans l'acquiescement, il y a conformité de volonté. On comprendra dès lors pourquoi la conformité du sentiment de liberté sexuelle chez deux partenaires relève davantage de la réflexivité et du senti humains que ne peut le faire la conformité entre deux volontés, deux sujets de désir en matière de liberté sexuelle. Il est d'autant plus important de tacher de distinguer ici en propre l'« acquiescement » du « consentement » que ce dernier est défini comme un « acte de volonté par lequel on décide ou même on déclare expressément qu'on ne suppose par une action déterminée dont l'initiative est prise par autrui » (Lalande, 1960, 2002, p. 177). Enfin Littré (*op. cit.*) accorde au mot consentement le sens d'« uniformité d'opinion », même si le consentement s'avère plus réaliste, responsabilisant et libérateur que le consensus, généralisant et insatisfaisant, bien qu'il revêt encore parfois le sens d'assentiment.

Marquant dans l'ordre de la pensée et de l'action, sinon une nuance de réserve, à tout le moins une tendance primitive à refuser, le « consentement » nous apparaît comme étant plus faible qu'« approbation » et rejoint le sens usité de la langue française contemporaine. On pourrait être tenté de rapprocher ici le consentement du fameux propos d'Alain (1924¹⁶³) sur la religion, « penser, c'est dire non ». Si dire « oui »

¹⁶² Cette définition est tirée du *Dictionnaire Littré* en ligne: <http://www.littre.org/definition/consentir>

¹⁶³ Nous référons plus précisément à une idée à venir celle de « consentement éclairé ». Dans son propos sur la religion, Alain (Émile Chartier, 1924) voit dans la croyance et la non-remise en cause *a priori* une duperie au sens où le monde ne me trompe (et devient pour moi trompeur) que parce que j'y consens, selon une analyse (2014, p. 170) d'Alain, « L'homme devant l'apparence », *Propos sur la religion* (1969, propos LXIV, 19 janvier 1924, p. 201) :

http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/propos_sur_la_religion/propos_sur_la_religion.pdf

n'est pas ne pas dire « non » (deux propositions pouvant sembler non diamétralement opposées), la première proposition n'est pas la négation de la seconde. Dire non, penser, c'est refuser *a priori* ce que je peux croire. En ce sens, le consentement peut sembler un processus critique de questionnement des évidences, des significations et des représentations qu'on peut se faire de la liberté sexuelle. Pourtant, nous verrons que, s'il signifie davantage que « personne ne dit « non » » et que la conformité de sentiment entre deux partenaires sexuels implique la possibilité de dire « non » et de (re)penser la liberté sexuelle, le consentement sexuel – dans son vécu actuel – tend à se rapprocher du sens populaire donné au consensus (« tout le monde dit « oui » »). L'hypothèse du consentement à la liberté sexuelle manifeste les représentations gouvernant ces scénarios (scriptes sexuels) et soufflant au sujet des désirs qui ne sont pas seulement les siens propres. Mais le consentement, ce « penser ensemble », est-il une communauté d'intérêts entre partenaires sexuels (si sans oui, c'est non; et si sans consentement, c'est donc agresser)?

L'hypothèse du consentement et la thèse consensualiste

Cette hypothèse est parfois consensualiste au sens où parfois personne ne peut dire « non » (souvent plus pour les autres que pour soi) et « tout le monde dit « oui » » si cela peut contribuer à être représenté(e) comme désirable, désirée, libre, etc. Dans cette perspective, si l'hypothèse du consentement permet aussi d'interroger l'idée selon laquelle l'individu consentirait parfois aussi pour ne pas dire « non », c'est-à-dire pour ne pas nuire à un certain conformisme social (préférant ainsi dire « oui » plutôt que penser; ce qui problématise la valeur du consentement et du « oui »), il nous faudra faire le lien entre les faux-semblants du sujet de désir et certaines injonctions sociétales libertaires (revendiquant la liberté absolue fondée sur la négation du principe d'autorité dans l'organisation sociale et sur le refus de toute contrainte découlant des institutions fondées sur ce principe). Ainsi, ce sujet capable de consentir à tout, aux désirs autres que les siens, qui ne sont parfois pas non plus

ceux de la personne avec qui il est en relation sexuelle ou/et amoureuse, s'illustre comme un sujet de désir tout-puissant, capable de tout pour correspondre à ce qui se fait, se dit et se montre de son temps. Capable de privilégier la sexualité masturbatoire à la sexualité relationnelle afin de correspondre à tout prix à certaines représentations sociales dominantes de la liberté sexuelle, au « tu dois être désiré et désirable », « tu dois jouir »¹⁶⁴, l'individu contemporain ne reste pas toujours sujet dans l'expression de son désir propre et un sujet qui désire persévérer dans son être (*conatus*), tel que nous serons amené à le voir.

À trop chercher à correspondre à la désirabilité sociale pour paraître libre sexuellement, le sujet pourrait se perdre dans l'individualisme plutôt que se trouver dans son individualité sexuelle. En consentant, il cherche – et s'attend à – la cohérence et la satisfaction de conditions consenties en vue de l'accomplissement du projet ou de l'acte souhaité (rappelons que les « connaissance, intention, compétence, renoncement et acceptabilité de contenu » font la force de cohésion du consentement selon ce que nous avons vu retenir de notre consultation du concis de l'Encyclopédie de philosophie (Routledge, 2005, 143) : l'article d'A. John Simmons se consacre synthétiquement à certains aspects philosophiques légaux et politiques du consentement. Il y aborde notamment le « principe de responsabilité » cher au droit de *Common Law*, qui ne permet pas à celui/celle qui a consenti à courir un risque en connaissance de cause de pouvoir rejeter la responsabilité (pour ne pas dire la faute) sur quelqu'un d'autre, selon la maxime *volenti non fit injuria*, celui qui a consenti à l'acte ne peut prétendre en être victime.

¹⁶⁴ Selon certaines théories, sur lesquelles nous reviendrons en ce qui a trait à la différence entre individualité et individualisme sexuels et à ses implications pour le sujet individu, la tyrannie n'est pas/plus seulement celle du plaisir, mais elle est aussi devenue celle du désir, du désir individuel et du choix; sans compter qu'elle est historiquement celle du moi (selon Pascal). Dans une perspective contemporaine et d'actualité, la comédie Happy face. La tyrannie de la beauté, signée Alexandre Franchy, permet également de voir, de mieux prendre mieux conscience et de nous demander dans quelle mesure nous sommes prisonniers des apparences, dont il est difficile de se nous déprendre; tout en questionnant notre tolérance envers l'injustice de la beauté.

Ce principe est discutable – et partant discuté – dans les théories féministes et plus spécifiquement par certaines philosophes féministes critiques de la pertinence de ce principe légaliste pour juger de la valeur du consentement (Marzano, 2006, Fraisse, 2007); nous y reviendrons. Bien que l'article d'A. John Simmons (2005, p. 143) renvoie d'emblée au consentement comme concept d'importance central en morale, il n'en traite pas, renvoie aux « freedom and liberty rights » et se base sur deux articles : d'une part il renvoie à son travail sur Locke et le consentement (1992), d'autre part au travail de H. Beran (1987) sur la théorie du consentement en philosophie politique.

Élément fondamental dégagé par l'idée d'autonomie de la volonté (par exemple le débiteur d'une obligation, celui qui s'oblige, doit y avoir préalablement consenti), le consentement occupe une place déterminante dans l'idée de contrat (conçu comme instrument juridique consensuel). Cela dit, il s'avère très peu discuté d'un point de vue moral, en tant qu'acte supposé non-contraint, dans ses modalités. Implicite, exprimé, écrit ou seulement oral, il est parfois difficile à établir et sa valeur peut alors sembler souvent plus légale (l'individu s'engage « entièrement » à accepter ou à accomplir quelque chose) que morale (l'individu peut retirer son consentement et dire « non » en tout temps, tel que l'on peut s'attendre à ce que ce soit notamment le cas en situation de consentement sexuel). Si la conception et la représentation légale semble dominer la représentation morale du consentement, cela peut sans doute expliquer la volonté de vérité du sujet individu, la valeur de vérité qu'il lui accorde et lui confère. À partir de la critique foucaldienne de la sexualité (Foucault, 1976) comme recherche/quête de vérité, et de notre critique du dire-vrai sexuel par l'image (dans le chapitre suivant, au regard de la critique de l'hypothèse du consentement), nous verrons et montrerons que la valeur de vérité conférée au consentement par l'individu n'est pas très étrangère à la valeur de vérité prêtée historiquement à la sexualité. Toujours est-il que le consentement participe de la construction de la sexualité et de la représentation de la liberté sexuelle comme pouvoir de vérité pour le

sujet individu. La culture du consentement sert en effet tant à construire et représenter la sexualité qu'à instiller chez l'individu la volonté de se définir par sa valeur de vérité chez lui. Sa construction sociale comme dispositif de validation et de vérité de la liberté sexuelle, en faisant un *indice* et non une *preuve* de ce que serait une « libre sexualité », le consentement (entendu comme l'accord entre notre volonté et celle de l'autre) s'avère donc aussi sujet aux représentations de la domination qu'à celles de la liberté, dans ce qui les distingue comme dans ce qui rejoint domination et liberté.

Concept articulaire et triangulaire entre domination et liberté, le consentement sexuel peut être supposé faire l'objet d'usages ordinaires plus explicites, plus discutés par les individus, avec les révélations d'agressions et de violences sexuelles envers les femmes (#MeToo). Ne pouvant limiter la discussion du consentement à ses applications et problèmes légaux, il nous faut voir déjà dans quelle mesure il traduit l'intériorisation individuelle d'un ordre social établi, la normalisation et la police des conduites sexuelles. Cette internalisation et normalisation prédisposant l'individu à s'autoréguler, à policer ses comportements sexuels (Paichelier et Loyola, 2003) et à préférer la soumission librement consentie (en faisant plus facilement, parce que librement, ce qu'il doit faire; plutôt qu'en le contraignant à le faire; Risse, 2017), le contrôle social de la sexualité opère d'autant plus facilement qu'il se fait par la domination douce, dont le consentement peut constituer un dispositif paradoxal.

Problématique sociale et sismographe de la domination, le consentement ne peut en effet être limité à ses usages individuels (ce qui ne reviendrait à le discuter que lorsqu'il pose problème, à d'autres comme à nous). Ainsi des méfaits sexuels (qui traduisent que le privé/personnel est politique, que les relations sexuelles sont politiques) ne cessent d'être dévoilés ici et là, on peut penser notamment au chantage sexuel (*sextorsion*) vécu par certains jeunes; ainsi qu'aux phénomènes de cyber-intimidation et d'intimidation scolaire à caractère sexuel des jeunes; aux violences de genre et aux violences sexuelles vécues par les filles et par les jeunes femmes (par

exemple par celles qui étudient dans un secteur traditionnellement masculin; secteur donnant souvent lieu à des initiations scolaires auxquelles échappe et se pose malgré tout la question du consentement). On peut également penser aux agressions et aux violences sexuelles envers les femmes autochtones canadiennes (de Val d'Or par exemple) et envers les femmes de l'armée canadienne (dont on sait que la culture de la peur de représailles empêche de se poser la question du consentement aux personnes en d'autorité, qui se retrouvent être souvent les agresseurs selon une enquête récente¹⁶⁵); aux incivilités sexuelles quotidiennes dans les espaces publics (à commencer par la drague de rue et le frotteurisme dans nombre d'espaces de rapprochement interindividuel, dont les métros) et nous en passons.

Si le pouvoir est partout, et si la sexualité est partout (pan-sexualité), le consentement (sexuel) est donc aussi partout et se pose partout, qu'il soit implicite et intime, explicite et social. Comme le personnel – et le privé – est politique, le consentement est et reste politique, de par les relations politiques (de pouvoir et de domination) dans lesquelles s'inscrivent parfois ou souvent les relations intimes et sexuelles. Seulement, la visibilité de la présence légale du consentement sur la scène sociale ne saurait occulter la valeur de sa compréhension et de sa critique politiques, qui sont essentielles à la sociologie de la domination. Sous la pointe de l'iceberg, se cache l'invisible que nous ne saurions occulter, quand bien même la surface des choses ne donne pas à voir le consentement de prime abord comme une perspective importante de la liberté sexuelle. Cela dit, nous préconisons de ne pas attendre qu'il refasse surface pour s'interroger sur les possibles débordements du consentement sexuel. S'il a des origines juridiques, le concept de consentement est loin de se limiter à ses usages légaux (comme nous venons de le rappeler au regard de scénarios sexuels qui

¹⁶⁵ « It's juste 700 » offre du recours aux femmes qui, par peur de représailles, n'osent pas porter plainte contre leur agresseur, qui se retrouve souvent être aussi leur supérieur qui décidera du suivi ou non de leur plainte aux autorités supérieures. Pour plus de détails à ce sujet, voir notamment cet article : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1002584/statistique-canada-agressions-sexuelles-forces-armees>

l'impliquent). Comme le concept non juridique du pouvoir chez Foucault, nous sommes aussi en présence ici du concept non (strictement) juridique de consentement, concept social et sociologique.

Questions, théories des représentations sociales et implications pour la liberté sexuelle

Cette domination des représentations legalistes sur les questions morales du consentement peut possiblement expliquer en partie l'intériorisation et le suivi de ce devoir d'engagement chez l'individu, comme si l'entièreté de cet engagement du consentement était un contrat et toute rétraction impossible, comme si devoir renoncer et dire « non » à l'entièreté de son engagement (à un moment auquel il ne consent plus à l'acte ou au projet) venait condamner sa parole et plus encore sa personne. Mais cette difficulté à dire « non » à un projet ou à un acte souhaité traduit-elle pour autant un plus gros potentiel de liberté que la liberté de se croire obligé de rester sur sa parole et d'aller jusqu'au bout de son début d'engagement dans la sexualité? Dans ces conditions, faut-il s'étonner que l'individu mise autant sur cette représentation engageante du consentement dans sa sexualité, sur la liberté de l'acte sexuel consenti? Cette représentation quasi-intouchable du consentement sexuel (donné une fois pour toutes, final parce qu'initial) ne traduit-elle pas, derrière certaines difficultés pour les individus – essentiellement les hommes – de se gouverner et de gouverner leur sexualité (jusqu'alors prise en charge par diverses institutions et autorités, religieuses, politiques), le manque d'une analyse critique sur la valeur de vérité du consentement et de la sexualité? En écho à notre problématisation antérieure, ces questions peuvent d'ailleurs trouver certains éléments de réponse dans les théories sociologiques des représentations sociales.

Élaborée théoriquement par Serge Moscovici (1961) et objet privilégié de recherches européennes depuis plus d'une cinquantaine d'années, la représentation sociale – un

concept sociologique issu de l'idée de représentation collective chère à Durkheim (1898), dont il avait fixé à la psychologie sociale la tâche de l'étudier dans ses différentes formes – constitue un champ théorique particulièrement éclairant pour notre thèse. Cela pour un ensemble de raisons, dont deux, essentielles, méritent d'être ici précisées. D'une part, ce champ est utile à notre thèse pour l'étude des représentations sociales comme phénomènes complexes évolutifs dans la vie sociale et dans la société, comme le sont les représentations sociales de la liberté sexuelle et de la sexualité en général. D'autre part, puisque ces représentations, composées d'éléments longtemps étudiés isolément tels que les opinions, les croyances, les valeurs, les idéologies et les attitudes, caractérisent dans leur globalité tout ce à quoi on peut être confronté dans l'analyse de la liberté sexuelle. Ainsi l'ensemble de ces éléments divers et connexes à la fois représente toute une composante et constitue un nœud gordien duquel l'analyse sociologique des représentations de la liberté sexuelle, dans la littérature franco-qubécoise/canadienne, ne peut s'extraire et auquel elle est particulièrement exposée. Elle fait état de ces cinq types de catégories (opinions, croyances, valeurs, idéologies, attitudes), notamment dans l'analyse des valeurs et des attitudes du sujet individu contemporain comme sujet sexuel et comme sujet libre dans sa sexualité.

En partie libéré de certains dogmes (religieux et politiques affectant sa liberté sexuelle) et en partie sous de nouvelles chaînes (sujet aux injonctions sociales de normativité sexuelle et de conformité sociale à certaines normes sexuelles dominantes), l'individu peut sembler chercher obsessivement, pour ne pas dire compulsivement, dans sa sexualité son identité, sa propre vérité. Seulement, sous une certaine emprise sociale de la pornographie, sous l'influence de la culture de l'image et du consentement, contraint par le dire-vrai sexuel et libre en droit de consentir sexuellement, l'individu peut sembler tiraillé par des impératifs sociaux contradictoires. Il semble préférer dire « oui » à certaines représentations sociales dominantes de la liberté sexuelle (plus facilitantes) plutôt qu'à lui-même (un

consentement socialement conforme permettrait à l'individu d'éviter de se heurter à l'incertain, d'avoir à affronter l'inconnu et l'autre en lui¹⁶⁶). Faire comme l'autre plutôt qu'être soi pourrait constituer une stratégie d'évitement de tout éventuel rejet, dénigrement ou ostracisme d'une différence érotique (de plaisir, de désir ou de fantasme) qu'une liberté sexuelle assumée (dite et éventuellement déplaisante à l'autre) viendrait révéler malgré soi. L'obsession de la vérité dans la sexualité n'est pas pour autant une « incohérence égotiste » (Descombes, 2014), un évitement de soi qui perdrait à tout jamais l'individu dans une majorité sociale bien-pensante. S'il devient l'instrument du pouvoir par la quête du consentement, l'individu reste un sujet biopolitique.

3.2 L'hypothèse du consentement, fausse alternative à la liberté sexuelle?

À partir de l'éclairage conceptuel et épistémologique qui précède, ainsi que de la mise en contexte de l'hypothèse du consentement, dans le développement de ce second chapitre, il s'agira d'en examiner deux sous-thèses. D'une part, nous montrerons que le contrôle de la liberté sexuelle fonctionne grâce à l'adhésion de l'individu. Si le consentement ne garantit pas pour autant la fin de la domination, nous verrons d'autre part qu'il constitue un de ses dispositifs. Enfin, il s'agira de montrer que le sujet n'est pas voué au destin de dominé(e), qu'il n'est pas que sujet du pouvoir, mais qu'il est aussi sujet de pouvoir capable de liberté sexuelle, sujet désireux d'une sexualité plus relationnelle (la relation à l'autre débutant par la relation à soi, par l'individualisation de l'habitus, par l'individualité (re)trouvée)).

Ces sous-thèses tirées de l'analyse de l'hypothèse du consentement seront appuyées par la mise en dialogue de théories contemporaines de la philosophie du

¹⁶⁶ L'autre en soi a inspiré plusieurs penseurs (Ricoeur, 1990; Castoriadis, 1999, etc.) dont l'analyse critique a permis de jeter les bases conceptuelles de développements théoriques antérieurs de l'idée de peur de l'autre en soi.

consentement, du sujet et du pouvoir, avec certaines théories sociologiques de la domination et du pouvoir; pour reprendre ici les grandes lignes de notre cadre théorique défini dans le chapitre précédent. Nous verrons que pour la bonne majorité de l'ensemble des théories mobilisées, l'idée de fabrique et de construction sociales du consentement a alors pour corollaire théorique la fabrique du conformisme, qui rejoint celle du consensus et de l'uniformisation de l'individu par le discours ou par l'image, comme nous le verrons au troisième chapitre. Si le consentement est confondu avec le consensus, c'est aussi parce que ce dernier met les habits d'un certain conformisme social, moins malaisant, surtout quand il s'agit de dévoiler sa liberté sexuelle (dévoilement qui se sécurise parfois par l'emploi de certaines représentations et mises en scène de soi, comme nous allons le voir).

Débutons cette seconde section de ce second chapitre par la mise en dialogue de théories philosophiques du consentement, de la servitude volontaire, du sujet et du pouvoir, avant d'en venir aux théories sociologiques de la domination et du pouvoir, pour en revenir par après à la tension constitutive du sujet comme sujet du pouvoir et sujet de pouvoir. Voyons en premier lieu dans quelle mesure le sujet individu peut encore consentir aujourd'hui sans pour autant céder à la domination douce/consentie : domination voilée et invisible pour certains, forcée et déguisée pour d'autres, comme le montre particulièrement la critique théorique de Nicole-Claude Mathieu, pour qui le consentement à la domination s'applique aux dominants et non aux dominées, qui ne sont pas complices de la domination masculine. Nous montrerons qu'il revient donc aux dominants (et non aux dominées) de se poser le problème de la légitimité de leur pouvoir et de leur autorité.

3.2.1 Du consentement à la domination

3.2.1.1 « Quand céder n'est pas consentir »¹⁶⁷

« Céder n'est pas consentir », voilà une distinction de taille qu'il a fallu rappeler à ceux qui défendaient la thèse du consentement des dominés à leur domination. Cette thèse négligeait en effet une distinction capitale : celle du consentement forcé, subi et arraché aux femmes de celui que nous souhaitons plus que jamais libre et éclairé, démocratique, possible à tous et à toutes. Mais comment se fait-il que certains aient tenté de faire passer cette soumission pour de l'adhésion, pour de la soumission librement consentie? Sous quelles conditions le consentement peut-il être pire que la soumission? Dans quelle mesure peut-on alors parler d'un consentement « agi » (Smedslund et Risse, 2014) et d'un consentement « subi » contre son gré (Mathieu, 1985)? Ne doit-on pas déjà se demander si ce n'est pas déjà la raison de l'autorité qui fait la nécessité de la soumission et comment il serait possible de favoriser l'émergence de la conscience des dominés (pour moins céder que consentir, pour ce que cela peut signifier pour le sujet individu contemporain)?

Ces questions campent notre interrogation portée sur le consentement, confondu avec un autre phénomène, la soumission de l'autre, notamment la soumission d'une grande partie des femmes, des dominées. Il s'agira ici de voir si leur « adhésion » n'est pas parfois plus nuisible que la répression à laquelle elles sont aussi sujettes, si la force la plus violente n'est pas celle d'un prétendu « consentement des dominé.e.s »¹⁶⁸ à leur domination (plutôt que la violence des dominants). Nous allons donc pouvoir étudier sous quelles conditions le consentement serait pire que la soumission et s'il ne cesse pas d'être un acte libre (témoignant d'une liberté éclairée) quand l'individu cède plus

¹⁶⁷ Cette thèse a été défendue dans le collectif *L'arraisonnement des femmes (Essais en anthropologie des sexes)* dirigé par Nicole-Claude Mathieu (1985, p. 169), dont la contribution avait pour sous-titre : « Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie ».

¹⁶⁸ Étant donné que le consentement est majoritairement problématique pour les femmes, de par les agressions et les violences sexuelles qu'elles vivent, il nous apparaîtrait inapproprié d'en rester au masculin générique, fut-ce pour des raisons de facilitation de la lecture et de la compréhension.

qu'il ne consent selon sa propre volonté. La volonté individuelle et l'autonomie du jugement et du consentement semblent ici en cause, étant donné les rapports de pouvoir et les déterminants sociaux et psychologiques de la conscience des dominé.e.s, qui selon certain.e.s rendraient tout consentement d'ores et déjà infondé. Dans ce contexte, nous comprenons d'autant mieux pourquoi tout consentement serait illusoire en rapport de pouvoir; et en quoi, si le pouvoir est partout, le consentement serait toujours piégé, voué au destin d'un impossible consensus ou, malgré les contraintes pesant sur la décision à prendre, demeurerait éclairant et éclairé.

Éclairant sans être vraiment éclairé pour certains, dispositif paradoxal des sociétés de désir, technique de la domination douce pour d'autres, le consentement peut certes être équivoque, rester opaque, mais il nous semble aussi pouvoir devenir autre chose (sa fabrique améliorée, selon Walter Lipmann, 1922¹⁶⁹) que ce que l'individu en fait et en sait. Ses usages et ses connaissances sur le consentement sont, sinon déterminés, à tout le moins influencés par des représentations sociales dominantes qui peuvent sembler particulièrement stéréotypées en ce qui a trait au consentement sexuel : dire « non » après avoir dit « oui » à une relation sexuelle serait tromper, se débiner et ne pas/plus avoir de parole; et dire « oui » à une relation sexuelle serait alors dire « oui »

¹⁶⁹ Puisque cela nous entraînerait trop loin par ailleurs, précisons ici que Walter Lippmann est un écrivain journaliste et un intellectuel polémiste américain dont origine l'expression « fabrique du consentement » (« *manufacture of consent* »), sera re-popularisée notamment par Noam Chomsky. Étudiant la manipulation de l'opinion publique (notamment dans *Public opinion*, 1922), selon lui à la fois une nouvelle forme de propagande et une nouvelle pratique de la démocratie, il mettait déjà en garde le citoyen cherchant à se forger une opinion selon les informations données ou transmises par l'État ou/et les médias. Cette perspective critique influencera grandement Chomsky (*Manufacturing Consent* traduit par *La fabrique du consentement : de la propagande médiatique en démocratie*, 1988) et d'autres penseurs auxquels nous reviendrons. Provisoirement notons que l'existence des débats et dissensions peut donner l'impression que la liberté règne (cela vaut pour la possibilité de parler de la sexualité en démocratie), mais ils se situeraient généralement dans un consensus internalisé par les sujets (ce qui renforce la nécessité de distinguer consensus et consentement, comme nous l'avons vu). Ce modèle d'Herman et de Chomsky sera notamment très contesté pour son unidimensionnalité, pour sa négligence des capacités de résistance du public et sa méconnaissance des effets réellement produits sur l'opinion publique américaine.

à tout sexuellement ou être dépassé.e, ne pas être « game », être « game over », etc. Tout se passe comme si le jeu de la séduction et de la sexualité n'était non plus un jeu d'amour et de hasard (le hasard de la rencontre semble désormais fantasmé proportionnellement à sa mise à l'écart dans et par la scénarisation sexuelle des rencontres); comme si ce jeu était devenu un jeu sérieux et, comme tout jeu trop sérieux, un jeu plutôt dangereux : jeu du tout ou rien, la « totale » ou « nada ». Est-ce à dire que paradoxalement le consentement pourrait tant favoriser l'angoisse de performance sexuelle, qu'il pourrait donner à l'individu le sentiment de contrôle, de gouvernance et de toute-puissance?

La distinction céder-consentir selon Nicole-Claude Mathieu (1985)

Examinons dans un premier temps¹⁷⁰ la soi-disant « confusion » entre soumission et consentement et la distinction qu'il s'impose de faire entre consentement subi et consentement agi : une distinction que nous ferons à partir de nos propres recherches et d'autres. Nicole-Claude Mathieu (1985), nous le notions plus haut¹⁷¹, s'est intéressée aux déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, dont elle a critiqué l'« arraisonnement » (comme Paola Tabet), qui signifie amener à un avis, à une opinion, en leur donnant des raisons, des connaissances, pour le déterminer. Pour éclairer les raisons de leur domination et de leur soumission, il fallait déjà montrer les contraintes de leur consentement, arraché plutôt qu'éclairé, subi plutôt qu'agi.

Mais pour favoriser l'émergence de la conscience des dominé.e.s, ne fallait-il pas aussi leur rappeler que la raison et la toute-puissance de l'autorité rendait nécessaire

¹⁷⁰ Cela avant de voir au cours de ce chapitre si et dans quelle mesure consentir rend plus libre le sujet individu, et en quoi le culte de la performance participerait à la fabrique du consentement.

¹⁷¹ Puisque c'est parfois oublié, nous ajoutons ici que Nicole-Claude Mathieu, docteure en sciences sociales *honoris causa* de l'Université Laval, a été professeure invitée à l'UQAM (automne 1990) pour donner un cours sur la construction et le traitement des catégories de sexe dans la pensée scientifique et commune.

leur soumission et qu'une certaine sociologie (de la conscience) avait cherché à légitimer (comme d'autres sciences avaient elles aussi travaillé au service de préjugés sexistes et racistes par exemple)? Rappelant en ce sens la thèse de l'anthropologue français Maurice Godelier, thèse selon laquelle « les idées légitimantes sont efficientes (et non un simple reflet) dans la formation et le maintien d'un rapport de domination », nous avons vu dans notre revue de littérature que Mathieu s'est empressée d'ajouter, non sans ironie, « mais l'analyse des instances ou des fonctions est une chose, dont la sociologie de la conscience n'est pas non plus le simple reflet »¹⁷². Ajoutons ici que non seulement cette note témoignait de la conscience de l'anthropologue d'effets de la domination théorique de la sociologie de la conscience (consciente de la domination sociologique des consciences qui s'imposait aussi à l'anthropologue femme), mais en appui du texte, notons qu'elle venait également soutenir le rejet d'une évidence du consentement à la domination, qui doit être alors mise à distance pour que puisse, justement, émerger la distance critique de la « conscience des dominées ».

Parmi les conditions d'émergence de la réflexion des femmes sur leur situation réelle et sur la violence permanente qui pesait déjà sur leur conscience, Mathieu (que cette critique de la sociologie de la conscience amenait à la sociologie de la connaissance), mettait de l'avant la (re)connaissance des faits (avérés ou « exacts » contre les faits fabriqués ou « signifiés », dans une terminologie plus beauvoirienne¹⁷³) par

¹⁷² Voir notamment la note 34 p. 226, dans Mathieu, N.-C. (1985). *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Cahiers de l'homme, XXIV. Paris : EHESS.

¹⁷³ Nous avons pu observer une certaine accointance théorique catégorielle entre le féminisme matérialiste de Mathieu et l'existentialisme phénoménologique de Beauvoir. En mettant de l'avant la connaissance et reconnaissance des faits, Mathieu reprend à sa manière une distinction capitale, que Beauvoir avait déjà cherché à éviter en invitant à ne pas/plus prendre une réalité « attendue » pour une réalité « admise » (Beauvoir, 1949, p. 30). En se tenant loin de l'utopie idéaliste (et contre toute attente de l'idéalisme sartrien, avons-nous montré ailleurs, Risse, 2011), la philosophe de l'oppression sociale des femmes marquait – sans la cautionner – la différence entre ce qui est donné et ce qui est posé, entre le concret et l'abstrait et, dans ses mots, entre les « faits exacts » et les « faits signifiés ». Beauvoir posait alors l'égalité abstraite en l'opposant à l'inégalité concrète (des femmes) et rejoignait l'esprit constructionniste du constructivisme social à venir (du début des années 50), et le propos du

opposition à l'ignorance dans laquelle les femmes étaient maintenues. L'enjeu est donc davantage la reconnaissance du consentement des dominants à la domination que celui (forcé et arraché) des dominées¹⁷⁴, sous l'emprise de la domination masculine, sous sa violence idéelle constante. Pour montrer la faiblesse de l'argument du « consentement à la domination », nous allons reprendre ici l'analyse de la critique de Mathieu en gardant en tête une question importante très souvent oubliée dans les théories sociologiques de la domination : quel(s) autre(s) « choix » que se soumettre les dominées (conscientisant leur domination) pouvaient avoir et/ou faire? Cela nous amènera à interroger également l'artificialité de l'autorité plutôt que sa naturalité.

Enjeux d'une distinction nécessaire

Cette critique de la fabrique du consentement des dominants pouvant se faire par la conscience des femmes de leur domination selon Mathieu, l'arraisonement dont elle cherche alors à comprendre les raisons du consentement autrement que par les seuls « mécanismes » du pouvoir, par la seule démonstration de la faiblesse de l'argument du consentement à la domination des femmes. En permettant de qualifier le consentement selon sa valeur, sa réalité, cette analyse critique appuyée sur une

sociologue et journaliste-essayiste Jules Monnerot, pour qui « les faits sociaux ne sont pas des choses » (1946).

¹⁷⁴ Dans une section consacrée à la « domination de genre comme balance des bénéfices et des coûts », le sociologue Jean-Hugues Déchaux (2009, p. 15) confirme le caractère relationnel du pouvoir et l'équilibre du prix – tout autant partagé – de la domination : « La seconde interprétation considère que la domination, ou plus exactement le pouvoir, n'est pas un rapport de sujétion mais une relation d'interdépendance, dialectique et ambivalente, que l'analyse structurale de réseau permet de décrire finement. Plutôt qu'un attribut (individuel ou collectif), le pouvoir est une relation, un échange. Selon cette position, "il n'y a pas de pouvoir, il n'y a que des relations de pouvoir" (*op. cit.* p. 31). Ou, pour le dire autrement, toute domination a un coût pour le dominant. La domination de genre, comme toute autre domination, est une balance, relativement contingente (*op. cit.*, p. 32), des bénéfices et des coûts. Selon les opportunités à saisir et les contraintes tenant à la structure du réseau, la dépendance du dominant peut être plus ou moins forte jusqu'à rééquilibrer parfois le rapport de pouvoir entre les partenaires de l'échange. Ne voir qu'un plateau de la balance, c'est avoir une vision figée des choses. » Cette analyse relationnelle du pouvoir et de la relation va dans le sens de l'inversion analytique critique de Mathieu qui souhaite problématiser le consentement des dominants à leur domination (plutôt que celui – construit/forcé/produit – des dominés à la domination) et des impacts des relations de pouvoir et de domination (que sont les violences de genre) sur eux aussi et surtout.

anthropologie critique et féministe permet de dépasser la représentation sociale commune selon laquelle consentir serait et consisterait à reconnaître une domination comme étant légitime. En examinant dans quelle mesure les femmes en viennent et sont socialement amenées (et socialisées) à accepter la domination masculine (céder est parfois moins pire/usant et plus stratégique que consentir), Mathieu contribue très significativement à mieux comprendre comment domination et consentement se renforcent mutuellement et plus encore pourquoi il importe de déculpabiliser le consentement à la domination (qui re-victimise les femmes, pour « éviter de postuler une impotence quasi-totale et de les transformer en complices de la domination masculine » (Mathieu, 1985, p. 82). À la suite de Wéber, elle montre que la violence symbolique constante légitimant la domination des hommes sur les femmes, est la source du consentement et crée ainsi une identité entre la conscience des dominés et celle des dominants. En renversant ainsi la perspective, en faisant passer en premier l'ensemble des injonctions/commandements de genre (acquis par la socialisation de genre, « imposés et pratiqués dès l'enfance », Mathieu, 1991, p. 211) et non plus le consentement à la domination (par le « partage des représentations »), elle permet enfin de comprendre que c'est seulement une fois admises et reconnues comme partie du rapport de domination que les femmes pourront poser la question de savoir comment elles ont pu y consentir et, distance critique aidant, « choisir » si elles y consentent, quel contre-pouvoir elles peuvent mettre en place pour contrer par exemple la domination du genre, domination masculine et domination symbolique sur lesquelles nous reviendrons dans la deuxième section de ce chapitre.

En résumé et pour aller plus loin, Mathieu pose une distinction pour résoudre un problème qu'elle amplifie dans une certaine mesure : consentir est plus fort que céder, puisque c'est accepter de se soumettre et de reconnaître la légitimité de la domination masculine. L'acte de soumission et l'attitude de renoncement apparaissent comme des faiblesses, mais constituent des forces face aux violences contraignant la conscience des femmes. Citant Maurice Godelier (1982, p. 232), selon

qui « la force la plus forte des hommes n'est pas dans l'exercice de la violence, mais dans le consentement des femmes à leur domination (et ce consentement ne peut exister sans qu'il y ait partage par les deux sexes des mêmes représentations, qui légitiment la domination masculine)», Mathieu avance explicitement et précisément le « contraire » en écrivant : « la violence « idéelle », celles des idées légitimant la domination, n'est pas présente en permanence dans la conscience des femmes (dans l'esprit du dominant, oui). Pour la dominée, c'est la violence dite ici factuelle qui est permanente ».

Mathieu poursuit en précisant: « Ce n'est pas, à mon sens, la « reconnaissance » par les opprimé(e)s de la légitimité du pouvoir et des bienfaits et services des dominants qui maintient principalement, « en plus de la violence », la situation de domination, mais bien plutôt la conscience contrainte et médiatisée et l'*ignorance* où sont maintenus les opprimé(e)s – ce qui leur part réel de l'idée et constitue, avec les contraintes matérielles, la violence, force principale de la domination » (Mathieu, 1985, p. 232). Cette précision¹⁷⁵ permet de rappeler la violence structurelle et symbolique constante (qui permet de légitimer la domination des hommes sur les femmes et de créer une identité entre la conscience des dominés et celle des dominants), ainsi que pointer ce « faux problème » et notamment les difficultés de qualifier – dire la valeur et la réalité – du consentement. Elle renvoie aussi à la faille logique des thèses soutenant les théories de la domination : ainsi pour que le sujet consente à sa domination, il faut qu'il en ait conscience, qu'il se soit révélé à lui-même comme dominé et déjà qu'il ait identifié ce rapport. Le mécanisme du consentement se révèle ainsi comme un mécanisme du pouvoir rejetant la culpabilité sur les dominées; mécanisme de rejet par lequel les dominants cherchent à se

¹⁷⁵ Cette précision sur la situation pesant sur la conscience des dominées est tirée de la conclusion de la sous-section « Violence et consentement. Les deux mamelles d'un faux problème » dans la troisième partie section « Du « consentement » des dominé(e)s? » tirée de la partie « De la conscience dominée ».

déculpabiliser. Cette révélation se fait à l'étape de prise de conscience de la domination, qui doit être claire et donnée aux femmes selon Mathieu (1991, p. 218).

Retour sur Godelier, renversé par Mathieu

Godelier posait que l'acceptation de la domination masculine peut reposer sur une violence physique résiduelle, virtuelle, latente, tant que le consentement ne faiblit pas. Présupposant le consentement des femmes à leur domination au nom de représentations communes aux hommes, cette conception implique que le consentement ne s'appliquerait paradoxalement pas aux dominants, mais seulement aux dominées. Ce qui contredit la prémisse de départ, du soi-disant « partage » des représentations entre hommes et femmes; représentations qui permettent justement de légitimer la domination masculine. Ce qui fait dire à Mathieu que le concept de consentement est totalement inadéquat. S'il faut parler de consentement à la domination selon Mathieu, c'est parce qu'il s'applique aux dominants et non aux dominées, qui ne consentent pas, ni ne partagent les représentations des dominants qu'elles subissent. Conséquemment leur appliquer cette expression, c'est les vouer à un destin social, les faire et les rendre complices de la domination masculine. C'est à leur propos qu'il faut parler de consentement à la domination puisque ce sont eux qui doivent se poser le problème de la légitimité de leur pouvoir et de leur autorité, selon Mathieu.

Renversant la perspective dominante en rendant désormais premier non plus le soi-disant consentement à la domination et le partage de représentations entre hommes et femmes, mais des commandements normatifs qui leur sont imposés et qu'elles suivent depuis l'enfance (Mathieu, 1991, p. 211). Avec Mathieu, le problème devient donc la prise de conscience de la domination, puisque ce n'est que lorsque les femmes se seront admises comme partie du rapport de domination qu'elles pourront alors se demander comment elles ont pu y consentir (individuellement et

collectivement); ce qui fait passer du modèle du consentement-soumission au modèle du consentement-adhésion, ou de non-consentement. Une troisième forme de représentation du consentement, qui correspond davantage aux représentations sociales et à la mutation de la sexualité en droit, en droit à la jouissance sans entraves, conception qui se rapproche de ce que nous avons rappelé antérieurement du consentement (assimilé au consensus), est le modèle du consentement-revendication, sur lequel nous reviendrons en fin de cette première section (dans laquelle nous examinerons si et dans quelle mesure le consentement suffit à devenir libre).

3.2.1.2 Consentir pour devenir plus libre?

Nous avons vu initialement que le consentement, assimilé au consensus dans certaines de ces représentations sociales dominantes, génère des discours et des usages possiblement problématiques en matière de liberté sexuelle. Nous venons d'étudier deux représentations contraires du consentement: le consentement-soumission et le consentement-adhésion, au regard de théories amenant à repenser cette autre ramification du constructivisme social et notamment la fabrique sociale du consentement (dont l'autorité doit plus à une artificialité qu'à une naturalité, plus à la socialisation qu'à une adhésion à la domination). Nous allons voir que si la représentation sociale de légitimité du consentement produit cette adhésion, un consentement plus réfléchi et plus éclairé contribue néanmoins à le rendre plus libre. Ce qui renvoie à une question sous-jacente, celle de savoir si consentir à une rencontre sexuelle suffit nécessairement à rendre libre sexuellement les partenaires.

Des origines conceptuelles équivoques. Fausse alternative et relecture critique

« Acte par lequel quelqu'un donne à une décision dont un autre a eu l'initiative l'adhésion personnelle nécessaire pour passer à l'exécution » (Foulquié, 1962), le consentement a des origines conceptuelles et une nature ambiguës de par son lien

avec la domination et plus particulièrement avec l'idée de consentement à la domination. Cette dernière constituerait une « réalité détestable » et un énoncé qui ne saurait faire preuve selon la philosophe Geneviève Fraisse (2007, p. 82). Remontant aux racines de cette discussion philosophique pour tâcher de sortir de la contradiction pointée par Nicole-Claude Mathieu, à laquelle souscrit Geneviève Fraisse, qui propose de repenser à nouveaux frais le lien politique entre le collectif et l'individuel, entre contrat social et contrat intime pour contribuer à infléchir une « politique du consentement », à tout le moins proposer l'idée d'un consentement-revendication. Son analyse du concept débute par une dénonciation des paradoxes du consentement (notamment de l'individualisation à la contractualisation-politisation et du contrat social au contrat intime). « Expression d'un dilemme » et « issue d'une délibération » (Fraisse, 2007, p. 24), le consentement est à la fois adhésion à une proposition extérieure et adhésion de soi à soi. Il est aussi permission et acceptation. Individuel et collectif, intérieur et extérieur, il est sensé renvoyer davantage à l'exercice du pouvoir qu'à celui de la domination. Opaque et transparent, éclairé et vicié, le consentement véhiculerait néanmoins nombre de rapports de pouvoir et autant de stratégies de domination adoucie (parce que consentie).

Pour mieux réaliser les défauts du consentement, il faut donc s'attaquer à la zone d'ombre et à l'idéal de réciprocité autour de la liberté et de l'égalité des parties consentantes. Ainsi selon Fraisse¹⁷⁶, « par-delà les vices du consentement, les défauts révèlent la négativité possible du consentement : acte de soumission, attitude de renoncement ; toute adhésion n'est pas enthousiasmante (...) on s'interrogera nécessairement sur le sens politique du geste de consentir. » (2007, p. 63). La section du livre qui nous a le plus intéressé est celle qui porte sur les distinctions conceptuelles entre « se soumettre » et « être dominé », « s'échapper » et « servir ». La question de l'intentionnalité du consentement eut égard à sa naturalité est discuté

¹⁷⁶ Sur le terme « cru, équivoque et opaque » qu'est le consentement, voir aussi Geneviève Fraisse, *Service ou servitude ? Essai sur les femmes toutes mains*, Latresne, Le Bord de l'eau, 2009 (1979).

par un détour conceptuel sur la notion d'autorité. « Consentir, ce serait aussi se soumettre. Ce qui se discute (...) c'est la naturalité, ou l'artificialité de l'autorité. Consentir est un verbe intéressant car il nous éloigne du mouvement de la nature. Consentir c'est accepter l'autorité » écrit-elle relativement à la dialectique de l'autorité et de l'absence chez Hobbes (2007, p. 72). Se référant à Engels et à l'idée de défaite du féminin, Fraisse ajoute : « Que nous dit la distinction entre « céder » et « consentir »? Comme nous l'avons vu dans notre revue de littérature, elle souligne la pensée d'un rapport de force, et celle d'une stratégie. Les femmes auraient accepté la défaite, et ainsi la suprématie masculine. Mais la défaite ne fut pas guerrière, elle fût stratégique : mieux vaut céder, voire sembler consentir, plutôt que de résister sans succès. Elles ont cédé à la force ou à la persuasion (...) « Céder » est un aveu de faiblesse, mais pourrait être plus honorable que « consentir » (Fraisse, 2007, p. 73). Ainsi elle rejoint ici l'hypothèse de cette force du consentement dont nous traitons, quand l'adhésion est feinte alors qu'elle est forcée par les contraintes et les « déterminants psychiques et matériels » dont traitait Mathieu.

Resituant l'intériorité des dominées, Fraisse rappelle aussi que « consentir », c'est accepter l'autorité, se soumettre, abandonner toute résistance, accepter. » Elle poursuit en disant qu'il faut « démêler l'écheveau du oui et du tant pis, de l'accord et de l'asservissement » (2007, p. 74) pour comprendre la valeur négative du consentement, qui n'est parfois en rien un acte volontaire ou d'un « oui » adhésion à une proposition. Le consentement s'inscrit alors comme reconnaissance d'un rapport de force et d'une inégalité des libertés et des pouvoirs en jeu. La principale difficulté est donc la qualification – et la meilleure façon de parler – du consentement, qui est déclinée rapidement – et binairement – en « servitude volontaire ou résistance passive ». Il faut ajouter avec Fraisse que : « Dans les deux cas, c'est une affaire de nuances. Mais l'enthousiasme n'est plus au rendez-vous. Consentir à une situation imposée n'est pas une fin en soi ». En venant à l'être dominé (à « la » femme, dans sa pluralité), elle revient d'ailleurs sur la « dispute » entre Nicole-Claude Mathieu et Maurice Godelier

au sujet de la domination masculine, en montrant comment l'anthropologue-chercheuse a réussi à déplacer le débat de consentement-violence à celui de dominants-dominées et comment elle est parvenue à l'occasion à chasser l'évidence du consentement à la domination en déplaçant la connotation négative sur le sens de l'adhésion vers l'acceptation. On serait ainsi passé des contraintes du consentement à la domination, en réaffirmant notamment des réalités mutuellement exclusives » (Fraisie, 2007, p. 77) – qu'elle nommera des « obstacles matérialisés » (2007, p. 80) – et en donnant un nouveau sens (moins binaire) au consentement qui ne serait ni celui d'une défaite, ni celui d'une stratégie (2007, p. 77).

Consentement et liberté sexuels

Sachant la difficulté à trouver d'autres catégories pour faire avancer les discussions et les connaissances au sujet des relations intimes consenties par certaines femmes, les violences vécues et les risques encourus sur leur estime de soi et dans leurs relations sociales; sachant qu'on ne peut faire autrement que poser de nouvelles catégories en s'opposant à celles qui sont déjà en place¹⁷⁷, il faut ici reconnaître la valeur de couples conceptuels permettant de comprendre une bonne partie de la complexité d'un phénomène, par-delà leurs limites. En ce qui a trait au consentement, nous pensons notamment aux catégories d'oppressions « acceptée » et « ignorée » (Fraisie, 2007, p. 78), ou de consentements « subi » (2007, p. 79) et « agi » (Smedslund et Risse, 2014). Le partage entre « raison de l'autorité » et « nécessité de la soumission » (2007, p. 79), ainsi que la distinction faite entre connaissance et reconnaissance chez Mathieu, étant donné l'importance de la connaissance comme intelligence d'une situation par la conscience de la dominée (ou du dominé), nous aident dès lors à mieux comprendre, d'une part, en quoi et pourquoi « l'argument du consentement des

¹⁷⁷ Comment faire autrement qu'en s'opposant à ce qui a été préalablement/historiquement établi pour poser telle ou telle idée ou notion (bien qu'on veuille dépasser l'opposition de catégories binaires, qui polarisent et réduisent la compréhension d'un phénomène complexe)?

dominés est un énoncé qui ne saurait faire preuve » (Fraisie, 2007, p.82); d'autre part, combien le phénomène du consentement est très complexe, mais riche de par la force, la mobilisation et l'actualité du concept dans les représentations sociales et individuelles de la liberté sexuelle; cela par-delà toutes les distinctions qui peuvent être légitimées d'un point de vue scientifique.

Notion rétive, le consentement est certes pris dans la tension conceptuelle entre adhésion et soumission, entre acceptation et contrainte ou encore, dans un sens plus politique, voire juridique, entre dés-assujettissement et acquiescement. Qu'il y ait misères du consentement fausses représentativités et faux-semblants, ne saurait faire oublier certaines de ses forces, dont nous avons traité. Puisque consentir est plus fort que céder, il faut montrer toute l'importance de la force de cohésion du consentement, par lequel, en se conformant au principe de responsabilité, le sujet cherche – et s'attend à – la cohérence et la satisfaction de conditions consenties en vue de l'accomplissement du projet ou de l'acte souhaité. Qu'il y ait renforcement mutuel et accroissement proportionnel entre consentement et domination, comme c'est le cas entre liberté et pouvoir, ne saurait enfin évincer l'élan réflexif¹⁷⁸ (élan de réflexivité

¹⁷⁸ Malgré un certain élan postmoderne qui a contribué à étendre la réflexivité à tout un ensemble de sphères d'action des individus, nous ne partageons pas le positivisme d'Anthony Giddens, qui parle d'une réflexivité systématique et même d'une altération du caractère de la constitution des pratiques sociales par une révision et un examen « constants ». Autant le « projet réflexif du soi » nous paraît aussi nécessaire pour contribuer à développer l'autonomie de la personne vis-à-vis de son passé et pour sa « colonisation de l'avenir » (Giddens, 2004, p. 230), autant en faire « la » – seule – « condition nécessaire » pour « pouvoir entretenir des rapports strictement égalitaires avec autrui » (Giddens, 1994, p. 43) constitue pour nous une évaluation insuffisante des conditions suffisantes pour le développement de rapports égalitaires avec autrui « dans le domaine de la vie personnelle ». Nous partageons ici le scepticisme de Geneviève Fraisie sur la valeur accordée à l'équation réflexivité-postmodernité ainsi que sur l'hypothèse de libération de formes (pré)modernes de contrôle (social, familial, etc.) par les facultés réflexives de l'individu (exaltées par la pensée postmoderne). Ainsi la mutualité (l'égalité) et la réciprocité des individus comme caractéristiques désirables de l'espace public, la dignité de l'être humain comme fondement moral de la vie sociale et l'individualité des choix dans l'expression de la liberté sexuelle, nous semblent justifier la critique d'idéologies et de mythes démocratiques, dont celui de la démocratie sexuelle. Relativement à ces enjeux, outre le fameux article de Stevi Jackson (1993) en sociologie des émotions, on peut également consulter certains travaux de Lynn Jamieson (1999, 2011), notamment sur la fiction de « relation pure » au regard d'une critique empirique et sur les nombreux arrangements inégaux entre partenaires, malgré le

sociale dans la perspective de Bourdieu) qui est donné par le discours du consentement à la liberté sexuelle.

Malgré l'incertitude du sens moderne du mot, le consentement se dit au « je » (après avoir été surtout appliqué aux femmes à la troisième personne du singulier pendant longtemps selon Fraisse) et révèle certains paradoxes apparents des rapports entre les sexes dans les sociétés contemporaines. Ces paradoxes, les profondes inégalités persistantes malgré toute la diffusion du discours égalitariste (comme nous l'avons vu avec les critiques de Giddens, dont celle de Fraisse), renvoient à ce que certains désignent comme des mythes de l'égalité à venir, avec le consentement et la démocratie sexuels. Ce n'est plus le mythe de l'égalité *déjà là*, mais celui de l'égalité promise, avec l'avènement de la démocratie, qui doit être à son tour critiqué. Cela dit, malgré les désillusions démocratiques (qu'on pense notamment ici aux qualificatifs de « crise », de « mélancolie » et de « désenchantement » au sujet de la démocratie) le miroitement auprès de l'individu de ce que représente le consentement, plus en quête de liberté que jamais (plus encore dans ces conditions), produit chez lui des effets d'association, de comparaison et d'identification (par rapport à ce qui lui manque et ce qu'il désire). Le consentement peut alors lui apparaître comme d'autant plus désirable et atteignable, louable et praticable qu'il est présenté comme étant « éclairé »¹⁷⁹, « mutuel » et « réciproque ». Cela dit, ce sont moins les causes de

discours de l'égalité qui est partout diffusé; ainsi que son chapitre (2010) écrit en collaboration avec Judy Wajcman sur Giddens, l'intimité et la « structuration oubliée » :

https://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=DEC_CHABA_2010_01_0107

¹⁷⁹ Les enjeux sont profondément différents dans l'analyse du consentement sexuel éclairé que dans celle du consentement éclairé en médecine. La distinction entre l'éthique et la déontologie du consentement peut aider par exemple à mieux comprendre en quoi et pourquoi le caractère éclairé peut revêtir différentes perspectives selon qu'il s'agit d'un choix ou d'une obligation. À l'égard du consentement médical, généralement considéré comme un droit individuel, on ne peut pas passer sous silence la systématisation récente du consentement au don d'organes et de tissus par le gouvernement de la Nouvelle Écosse (consentement présumé sauf si/quand la personne se retire du programme). Cela pour augmenter les dons citoyens comme cela s'est fait en Europe, notamment en Espagne et au Royaume-Uni :

l'adhésion du sujet à cet « accord » que les effets sur ses représentations de la liberté sexuelle qui nous intéresseront ici.

Ce serait se méprendre sur le consentement que de le limiter à ses usages politiques (même si ses utilisations à des fins politiques – et les représentations qu'elles projettent – méritent d'être soulignées¹⁸⁰). En ce sens, s'il peut constituer un dispositif de la domination (une technique d'adhésion à la domination douce), le consentement est avant tout individuel (comme nous l'avons vu, eu égard au consensus social/politique), même s'il est aussi politique et peut le devenir davantage en étant revendicatif/militant.

Proposer en ce sens ici un « troisième genre » de consentement, un consentement-revendication (qui peut être interprété comme une réponse politique à la politisation de l'intime et à la polarisation en consentement forcé/éclairé, en soumission/adhésion qu'elle produit) constitue néanmoins une réponse additionnelle aux premières critiques anglo-saxonnes recensées. Cette dernière réponse constituant également une invitation à la prudence envers l'équation éclairé/mutuel, envers l'idée que « si j'y consens, sa et ma pratique doivent être légitimes » (ce qui est loin d'être si certain). Si cette réponse permet enfin d'éviter une autre polarisation (le choix supérieur de la liberté intérieure contre la contrainte limitante par l'ordre extérieur), elle contribue à l'exercice de la capacité politique de l'individu qui ne jouit pas de réciprocité sexuelle par exemple. Pour ne pas s'en laisser responsabiliser par le dominant, pour ne pas « se laisser faire par les pouvoirs », mais pour « se faire soi par soi » dira Foucault, nous y reviendrons, il doit effectivement tacher de mettre fin aux obligations nous

<https://www.lapresse.ca/actualites/sante/201904/02/01-5220601-don-dorgane-un-projet-de-loi-sur-le-consentement-presume-en-n-e.php?fbclid=IwAR3cmTuh8a4Wfz1BvOos5lFhY8XaoNDoh7mxqd6NBD9tGsd9Yk-WzF52FXM>

¹⁸⁰ Nous référons ici à la critique de Fraisse, dont l'expérience politique européenne lui a permis d'entendre une collègue députée parlant de prostitution forcée/libre au regard du consentement, alors représenté comme une liberté – un droit – de choisir, ainsi que comme une capacité de dire « non » à un ordre injuste (Fraisse, 2007, p. 7).

garrottant malgré nous sans notre consentement, il doit tacher de s'échapper¹⁸¹ plutôt que servir. S'appuyant sur Wittig, Fraisse retient la proposition de « désertion », rupture et voie vers la subversion, dont elle se demande si elle est pensable. Elle envisage alors comme contrepartie au consentement la jouissance dans le plaisir (« lié au lien sexuel ») plutôt que « dans la soumission et son confort » (Fraisse, 2007, p. 90).

Le consentement-revendication d'égalité dans le plaisir (notamment de l'égalité du plaisir féminin) prend tout son sens et constitue une réponse possible à l'instantanéité du consentement, centré sur le présent (concept aussi très cher à Foucault, nous le verrons). Si elle peut devenir la contrepartie souhaitée du consentement, la jouissance est passée – du point de vue des représentations sociales – d'un interdit à un possible, qui a pris des allures de droit (droit au plaisir et droit de disposer de son corps) par la revendication et de devoir (« tu dois jouir ») par la promesse (créatrice d'attentes) et l'espoir d'un partage plus humain entre les partenaires de la relation : « Dans sa version heureuse, il est sûrement espoir de partage, promesse de jouissance » (Fraisse, 2007, p. 135). Il serait pertinent de décrypter la transformation des représentations sociales et individuelles sur la sexualité-interdite en sexualité-permissive : il peut sembler que la sexualité invisibilisée (en public, « tu ne peux pas » et « tu ne dois pas ») se soit ainsi transformée en sexualité hypervisible (que les sociétés d'écrans et de droits en tout genre, plus que la « sexualité spectacle », ont exacerbé au point que l'image de la sexualité revendiquée et militante, semble devoir être prouvée et assumée aux yeux du grand public, tribunal de la raison de l'ère numérique). Cette volonté de savoir et de vérité sur la sexualité numérisée (sexualité d'autant plus « vraie » que « partagée ») illustre une évolution vis-à-vis du modèle légaliste de la sexualité (comme droit) et toute une avancée vis-à-vis de la confusion courante entre

¹⁸¹ C'est le terme que Fraisse préfère utiliser à « fuir, résister, désobéir » (2007 p. 85), en appuyant cette idée d'échappement sur l'idée de rupture du contrat social (rupture comprise comme une « nécessité pour qui n'y consent pas ») au nom de la réciprocité, « condition nécessaire à notre liberté », selon la critique de Monique Wittig (2001, respectivement p. 85 et p. 80).

l'histoire de la sexualité et celle de sa répression (Risse, 2010, p. 7); mais elle manifeste la prégnance d'un modèle individualiste de la sexualité (par lequel ce qui est mis en partage peut du même coup être mis en danger, peut-on voir en observant des phénomènes tels que le chantage sexuel ou la « sextorsion»). La transformation de la sexualité comme droit individuel en devoir de jouissance partagé et dispositif d'influence numérique est particulièrement probante chez nombre d'adolescent.e.s en France comme au Québec, comme nous avons pu le montrer par ailleurs, à Cerisy (Risse, 2017).

Cette volonté d'être sujet à part entière, sujet humain et égale partie dans la relation sexuelle, constitue un prérequis majeur. Mais l'hypothèse spécifique du consentement ou, nous le montrerons, l'hypothèse libertaire ne permettent pas (ou peu et mal) de répondre à cette attente d'une sexualité plus relationnelle. Il nous importe d'autant plus de contribuer à développer une réflexivité sociale critique d'un point de vue individuel et collectif, que les éventuelles attentes relationnelles ne sont pas répondues ou se retrouvent secondarisées. Pour ne pas en rester à la « conclusion négative » dressée par Fraisse (2007, p. 135), aux prises avec les difficultés d'énonciation d'un projet plutôt ambitieux, d'une « politique du consentement » (qui ne peut tenir lieu d'argument politique ou être un principe politique), non seulement il faut inviter à découvrir les pistes du refus et du désaccord, de l'opposition et de la contradiction, mais il faut également montrer que, par-delà les faiblesses du consentement, et les idéologies qui servent sa fabrique sociale et sa confusion avec le consensus, il n'est tout de même pas qu'un piège, ni qu'un discours. Le questionnement individuel et collectif que le mot suscite désormais¹⁸² au Québec et au Canada, en dépit de ses limites, nous semble constituer un élément contextuel pertinent pour notre analyse et notre questionnement, en faisant le lien entre notre

¹⁸² Particulièrement depuis les vagues des révélations d'agressions sexuelles jusqu'ici non-dénoncées par les femmes (sauf Nathalie Simard) et particulièrement les femmes autochtones.

question (« consentir pour devenir plus libre? ») et celle à venir (qui l'implique, logiquement parlant) : comment devenir plus libre en consentant, s'il est toujours illusoire de toujours consentir?

3.2.1.3 Comment et pourquoi consentir continûment si l'action s'avère illusoire?

Aux sources de cette question : des problématiques et des réalités complexes

Cette question traduit un autre paradoxe devant et avec lequel se retrouve pris le sujet, qui, d'un côté, est fortement invité à consentir dans ses désirs autant que faire se peut, et qui, de l'autre, se fait dire que tant qu'il y a rapport de pouvoir, tout consentement est illusoire. Or, d'un point de vue strictement logique, si les rapports de pouvoir sont partout, quel que soit le consentement qui en sort, il sera illusoire. Ce qui supposerait de déconstruire l'idée selon laquelle le pouvoir est partout, si l'on souhaite donner une avenue plus concrète, plus réalisable et plus louable au consentement. Sans quoi aucun consentement ne serait réel et réalisable, vrai et éclairé, mutuel et réciproque, etc. Cela étant dit, étant donné notre lecture des théories sociologiques du pouvoir et de la domination, nous n'aurons pas à chercher ici à tenter de renverser cette hypothèse, cette lecture, ni à réfuter cette prémisse; d'autant plus qu'il serait inévitablement trop court et inutilement trop long ici de chercher à le faire ici. Les relations de pouvoir traversant les rapports des individus dans leurs représentations et leurs pratiques de la liberté sexuelle, qu'il soit faux ou faussé, le consentement demeure un référent, un signifiant pour les partisan.e.s de la sexualité relationnelle, un encombrement pour les personnes indifférentes à leur impact sur autrui dans des relations sexuelles forcées ou non-désirées par l'autre personne.

Nous ne parlons pas spécifiquement ici de relations sexuelles avec des rapports de domination consentis, scénarisés et balisés, comme dans les relations sadomasochistes par un contrat et un mot de sécurité, puisque nous en avons traité par

ailleurs, comme nous l'avons vu. Ne pas dire « non » pouvant constituer un refus de mettre des mots sur une frustration ressentie : l'expression par la violence peut ainsi se trouver renforcée par ce refus ou cette incapacité de parler des frustrations vécues en matière de sexualité. Nous avons vu aussi que le « oui » peut valoir pour de la soumission et que le « non » n'est parfois pas suffisant pour signifier le contraire de « oui ». Nous souhaitons parler ici des agressions et des violences sexuelles recensées tant dans les études de sexologie québécoise et de sociologie française (Lévy et Dupras, 2008; Allard-Dansereau, Cyr, Hébert et Tourigny, 2012; Fernet 2005; Bajos, 2006; Bozon 2013; Bozon et Bajos, 2008; Bozon et Giami, 1999) qui font en sorte que, par-delà tout consentement, on ne puisse pas – et plus – nier l'existence de rapports de pouvoir et de domination¹⁸³ dans les représentations et les pratiques de la liberté sexuelle.

Partant de ces violences montantes assez bien documentées, qui sont aussi des réalités sensibles et perceptibles socialement, nous soutenons que le consentement n'est pas pour autant toujours illusoire; bien que des rapports de pouvoir puissent le caractériser et le questionner. Face à l'idéal social du consentement pour toute relation sexuelle, à l'idée qu'il soit très souhaitable et rendu quasi-obligatoire en qu'il légitimerait davantage la tenue de rapports sexuels, autant la sécurité sexuelle par le consentement en tout temps se comprend aisément, autant l'idée que sans lui, sans qu'il soit donné en tout temps, à chaque « étape » de la relation sexuelle, en bonne et due forme, tout autre rapport sexuel serait forcé, violent, inégal, invalide, illégitime,

¹⁸³ Outre les liens possibles entre l'incidence de ces violences et la reconnaissance de rapports de pouvoir et de domination, il faut signaler qu'il existe des « scénarios de viol » dans certaines rencontres sexuelles, qui ne sont pas nécessairement sadomasochistes en ce qu'elles relèvent d'une autre fantasmatique parasexuelle. On peut penser à la scénarisation d'une pénétration forcée durant le sommeil d'un des partenaires qui laisse sciemment ses portes débarrées pour vivre l'expérience; scénario identifié dans des profils internautes sur des applications et parfois dans des verbatims d'enquêtes sur la santé sexuelle des HSH en France (hommes ayant des *rapports* sexuels avec d'autres hommes) ou HARSAH au Québec (hommes ayant des *relations* sexuelles avec d'autres hommes). Nous soulignons ici (en italique) l'usage différencié des termes « rapports » et « relations » qui sont respectivement appliqués en France et au Québec à la sexualité entre hommes.

nous apparaît contestable. La ligne mince, entre ces représentations opposées de la liberté sexuelle au regard du consentement, étant difficile à tracer sans devoir le faire avec ouverture – et des pointillés – penchons-nous sur la critique du consentement qui ne serait que discours et rhétorique, mensonge et piège.

La licéité morale du consentement sexuel pouvant également jouer sur l'interprétation et sur les représentations sociales de la liberté sexuelle des chercheur.e.s eux/elles-mêmes¹⁸⁴ (chercheur.e.s et sujets toujours déjà situé.e.s), nous montrons alors à partir de la question posée (comment maintenir son consentement s'il est toujours illusoire?), d'une part que le sujet n'est pas constamment voué aux violences sexuelles s'il n'a pas consenti à chaque étape d'une relation sexuelle, et qu'il peut rester sujet de/dans cette relation; d'autre part que certaines représentations du consentement peuvent être étroitement liées au sentiment de liberté ou, *a contrario*, au ressenti de piège, de rhétorique et d'illusion; ressenti qui peut être renforcé par sa fabrique sociale et sociétale, voire par son instrumentalisation politique et par d'éventuelles pratiques aggravantes¹⁸⁵. Par-delà les paradoxes, contradictions et

¹⁸⁴ Aucun.e chercheur.e n'étant à l'abri d'internaliser des représentations (hétéro)sexistes, de construire des scénarios ou d'en reproduire malgré elle/lui, la position située/sexuée de la ou du chercheur.e doit aussi être questionnée, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre de cette thèse. Ajoutons ici que la position située de la personne à la recherche (la position du ou de la chercheuse comme personne humaine, comme citoyen.ne et comme personne sexuée) doit être prise au sérieux sociologiquement parlant, comme c'est le cas dans cet article ci-dessous qui revient sur les termes et sur les conditions de l'explication sociologique de la reproduction de la domination (explication à laquelle la position située de la ou du chercheur.e n'est pas extérieure). Il est également inspirant tant pour la distinction initiale nécessaire entre réalités admise et absolue (dans la continuité de la critique existentialiste beauvoirienne, 1949) que pour la discussion finale qui tente de se situer en dehors des termes (et limites) de la querelle entre rationalisme et relativisme sur la connaissance sociologique (dont le processus de production est à interroger) : <https://www.erudit.org/fr/revues/socsoc/2008-v40-n2-socsoc2865/000653ar/>

¹⁸⁵ Pensons par exemple à des pratiques sexuelles à risque adoptées relativement à un vécu de marginalisation sexuelle, pratiques accrues en réaction aux préjugés moraux et aux représentations sociales sur la sexualité marginale ou la marginalité sexuelle. Plusieurs auteur.e.s d'un collectif de recherche (Risse et als, 2010) l'ont montré : <https://www.erudit.org/fr/revues/bhp/2010-v18-n2-bhp04179/1054793ar.pdf> En effet, il faut mieux prendre en compte les effets de la marginalisation sexuelle sur la « marginalité sexuelle », puisque ces effets sont avérés (qualifiés et quantifiés) dans nombre d'enquêtes menées auprès de populations vulnérabilisées et qu'ils peuvent contribuer à stigmatiser les personnes touchées par une différence sexuelle (Risse, 2019), comme ça peut être le cas

dilemmes du consentement, on peut néanmoins se demander dans quelle mesure ne peut-il pas devenir anxiogène de toujours chercher à consentir si c'est toujours illusoire parce que le consentement est fabriqué. Ainsi l'idée de fabrique sociale étant applicable à une infinité d'objets et de phénomènes sociaux, la justification est insuffisante.

Enfin, par-delà sa fabrique sociale, les faux-semblants démocratiques et les désillusions de la révolution et de la démocratie sexuelles (notamment la promesse de relations égalitaires et de relations sexuelles plus relationnelles), il serait simple de rester sur l'impression que le consentement n'est qu'un discours, creux et vide; une rhétorique de la domination douce des sujets, qui se sert de la culture de l'individualité pour asseoir la valeur de cet assentiment. Nous avons montré qu'il ne constitue pas pour autant qu'un piège (Marzano, 2006; Fraisse, 2007) et que la liberté sexuelle n'est pas qu'une illusion de liberté malgré les contraintes et les désarrois et déboires auxquels certains individus doivent faire face, particulièrement les femmes, les adolescentes, les femmes vieillissantes. Ces limites rencontrées justifient-elles pour autant l'abandon ou la dissuasion de la recherche de consentement? Au fond, si le consentement n'est pas tout (pas une panacée), encore moins en matière de sexualité et à cause de la complexité des rapports sexuels, n'est-ce tout de même pas mieux avec plutôt que sans lui? Afin de pouvoir apporter ici certains éléments de réponse à cette question, nous allons enfin examiner une autre critique du consentement, plus radicale et plus morale, afin de voir dans quelle mesure sa

pour les personnes vivant avec un handicap (Goffman, 1963). On peut enfin penser à la décrédibilisation de la valeur du consentement de « volontaires » d'études pharmaceutiques, qui s'avèrent peu souvent considérés comme des personnes à part entière (pour en dire le moins), à cause de représentations sociales populaires véhiculées à leur endroit et sur ces études; des études qui sont généralement méconnues mais qui se retrouvent paradoxalement confondues avec des études expérimentales menées sur l'humain pour une première fois, comme si les études pharmaceutiques étaient toutes des études de « phase 1 » (des études qui s'avèrent pourtant minoritaires dans l'ensemble des études pharmaceutiques).

condamnation à l'affabulation, ni plus ni moins, pourrait néanmoins permettre de le problématiser librement.

Nécessaire, mais insuffisant, le consentement sexuel n'est pas qu'un piège ou un discours

Confrontés plus directement ici à la question de savoir si le consentement serait devenu un prérequis, une condition *sine qua non* à l'exercice et la réalisation de la liberté sexuelle, nous allons maintenant examiner, analyser et questionner certains fondements et résultats tirés d'une autre monographie française qui, dans la même période¹⁸⁶, avait aussi été consacrée au consentement, comme celui de Fraisse (2007). Il s'agit d'un livre dont le sous-titre « *Éthique de l'autonomie* » éclaire le titre « *Je consens, donc je suis...* » de Michela Marzano (2006). Référant au cas Laskey, Jaggard et Brown¹⁸⁷ contre le Royaume-Uni (cas juridique connu de mauvais traitement sur une victime consentante), Michela Marzano (en réponse à Olivier Cayla) pose ces questions : « Quelle est la nature du consentement donné? Quelle liberté et quelle autonomie un individu qui demande à quelqu'un de lui infliger de la douleur et de le réduire en « esclavage » exprime-t-il? Qui demande « quoi » et « qui » répond à qui? » (Marzano, 2006 : 164). Autant ces questions ont le mérite d'être assez neutres et dégagées de tout jugement moral particulier, autant les arguments qui sont mobilisés sont loin de l'être et relèvent parfois de jugements de valeur plutôt que d'une évaluation éthique de l'autonomie et du consentement sexuel.

¹⁸⁶ Durant la même période (2006-2007), une autre monographie écrite à deux mains, celles des auteurs du *Petit traité de la manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Robert-Vincent Joule et Jean-Léon Beauvois, qui s'intéresse aux façons dont on amène « les gens à faire librement ce qu'ils voient faire » et montrent que la *soumission librement consentie* est bien plus simple qu'on ne le croit (Joule et Beauvois, 2006).

¹⁸⁷ Pour plus d'informations juridiques sur le consentement à un mauvais traitement dans l'affaire Laskey, Jaggard et Brown contre le Royaume-Uni, on peut notamment consulter ce rapport du Conseil de l'Europe :

<https://juricaf.org/arret/CONSEILDELEUROPE-COUREUROPEENNEDES Droitsdelhomme-19970219-2162793-2182693-2197493>

Michela Marzano débute par un état de la question du consentement de femmes prostituées comme expression de la liberté sexuelle, prétendant ainsi comprendre plus largement l'expression de l'autonomie personnelle. Cela dit, l'idéal de libre disposition de son corps constitue-t-il un critère suffisant pour garantir une autonomie sexuelle dans la prostitution ? En partant, il faut dire que l'angle prostitutionnel est peu ou pas représentatif de la liberté et du consentement sexuels de la population générale. Cet angle minoritaire permet de parler de liberté sexuelle chez cette population étudiée. L'auteure examine les problèmes éthiques et les contradictions logiques de l'interprétation de la prostitution comme libération sexuelle¹⁸⁸ et forme de libre autodétermination des femmes (Marzano, 2006, p.146-147). L'ensemble de la partie de cet ouvrage consacrée au consentement sexuel, versus la prostitution, peut être divisé en trois intentions et enjeux. D'une part, éclairer l'envers de la rhétorique et de la rationalisation libertaires de la prostitution comme, écrit-elle (*op. cit.*, p.146) « pratique de résistance » et capacité d'autodétermination des personnes prostituées réduites à des choses et des marchandises (*op. cit.*, p.152-153). D'autre part, repenser la « domination masculine », les conditions « réelles » et « véritables » (*op. cit.*, p.150), ainsi que les « déséquilibres sociaux, économiques et politiques » caractérisant les rapports humains et les « situations de misères et de violences physique et psychique » des femmes prostituées (*op. cit.*, p.147). Enfin elle souhaite construire une « morale sexuelle » (*op. cit.*, p.154), qui soit défendable, qui ne soit pas fondée que sur le seul consentement individuel, mais qui soit appuyée sur ces déterminants sociaux et psychologiques et, au préalable, fondée sur l'inaliénable dignité des personnes (la dignité humaine est une valeur opératoire, alors que la

¹⁸⁸ Il nous paraît important de préciser que traiter de liberté prostitutionnelle est une façon de parler de liberté sexuelle, mais que la seconde ne saurait se réduire et pouvoir n'être traitée que selon l'angle, très particulier de la première. Bien que nous partagions avec l'auteure le souhait de traiter de prostitution pour problématiser la liberté sexuelle, il faut comprendre que c'est tout un ensemble de perspectives qui sont écartées par le choix du mot « prostitution » je bifferais « travail du sexe » à moins que tu veuilles traiter vraiment de cette question qui n'est pas essentielle ici à ton propos.

liberté représente pour elle ni plus, ni moins qu'une illusion et le consentement un seul discours).

Des enjeux aux questions liées au consentement prostitutionnel

Face à ces trois enjeux, Marzano se pose trois questions, divisées en sous-questions que nous allons présenter. Relativement à la prostitution, elle se demande pourquoi l'État peut interdire à une personne le droit d'exercer la prostitution et en quoi reconnaître la prostitution comme métier à part entière pourrait légitimer l'idéal de liberté de disposer de son corps. L'auteure se pose plus particulièrement ces questions quant à ce premier point. Elle écrit : « Quel lien existe-t-il, cependant, entre la liberté de déterminer ce qui nous convient et la reconnaissance de la prostitution comme un travail parmi d'autres ? (...) Encore une fois, cependant, quel lien existe-t-il entre la liberté de disposer de son corps et la reconnaissance de la prostitution comme un authentique métier ? » (*op. cit.*, p.146). Elle poursuit : « Pourquoi un État moralement impartial devrait-il passer, dans le cas de la prostitution, d'une position moralement neutre, qui consiste à s'abstenir d'intervenir, à une position moralement engagée qui consiste à reconnaître la prostitution comme une profession parmi les autres ? Pourquoi ne pas empêcher quelqu'un de pratiquer une telle activité impliquerait également le fait de considérer celle-ci comme légitime et justifiée sur plan moral ? » (*op cit.*, p.155-156). Ces deux ensembles de questions permettent, d'une part de donner à repenser la liberté sexuelle au regard du controversé droit à disposer de son propre corps (si tant est que la personne puisse s'objecter à ce qu'on dispose de son propre corps) et de ce qui serait un consentement à la prostitution; d'autre part de pousser l'État dans ses retranchements, ses discours et principes adoptés sur le droit et la dignité des personnes, l'égalité et la sécurité au travail (et déjà sur le droit au travail, relativement à la perspective de certains pays considérant le travail sexuel comme un droit et un travail; donc comme un droit au travail).

Le second ensemble de questions établit aussi des liens conceptuels entre l'autonomie, la liberté et la dignité la personne, mais il nous amène plus spécifiquement sur le terrain de l'authenticité et de l'individualité du désir d'autonomie dans le consentement; des concepts articulaires auxquels nous reviendrons en détail à la fin de ce chapitre et au milieu et à la fin du suivant. D'ici là, reprenons le questionnement de Marzano et analysons-en les enjeux et leur contribution à l'éclairage de notre thèse. De façon large, elle se demande avec raison si le consentement suffit à légitimer tout acte ou toute conduite. « Mais quelle place occupent [...] les déséquilibres sociaux, économiques et politiques qui caractérisent les rapports humains ? Quel est le poids des situations de misère et de violence physique et psychique dans lesquelles se trouvent souvent les femmes qui se prostituent ? Peut-on ignorer [...] les rapports de pouvoir entre hommes et femmes qui influent sur de nombreux choix et décisions en matière de sexualité ? » (Marzano, 2006, p.147-148). Trois sous-questions suivant les six questions de l'avant-propos, ouvertes par un questionnement initial : savoir si le consentement suffit à légitimer un acte ou une conduite, voir s'il est toujours l'expression de l'autonomie personnelle et étudier quels sont les liens conceptuels entre l'autonomie, la liberté et la dignité la personne.

Premièrement, « peut-on réellement défendre le consentement sans s'interroger sur les contingences qui peuvent parfois pousser les individus à « consentir » à quelque chose, en dépit de leurs convictions et de leurs croyances personnelles ? » (*op. cit.* p.2). Cette question remet en perspective, en contexte et en situation les motivations réelles derrière les faux-semblants affichés dans un acte qui est en apparence consenti (en l'occurrence des femmes prostituées vis-à-vis de la domination masculine). En amenant à regarder l'envers du décor, et le bienfondé du consentement, à ce que « je suis » quand « je consens », elle porte à questionner l'authenticité et la valeur morale du consentement (outre les inégalités entre partenaires sexuels, la domination masculine et la marchandisation des femmes, selon Bartky S. et Jeffreys S. (1990)).

Elle se demande alors : « Pourquoi insister sur la nécessité d'une égalité économique, sociale et psychologique entre les partenaires, afin que leur consentement soit valide en matière de sexualité ? [...] À quel point le consentement peut-il être implicite ? [...] Les désirs entrent-ils d'une façon quelconque dans la définition d'autonomie ou, en tant qu'équivalents internes des contraintes extérieures, entravent-ils l'autonomie d'un agent moral ? » (*op. cit.*, p.9). Autant l'idée d'internalisation de contraintes par le sujet moral renvoie à la fabrique sociale du consentement et rappelle à l'intériorisation de désirabilités sociales qu'on croit souvent plus nôtres qu'elles ne le sont, autant demander si les désirs entravent l'autonomie de l'agent moral c'est non seulement y répondre, mais c'est aussi et surtout limiter les usages du désir aux implications morales et ne pas voir que derrière la volonté de consentir (et la volonté de savoir sur l'autre), il reste un désir de l'être de persévérer dans son être (*conatus*) bien que le sujet aime son destin social (*amor fati*)¹⁸⁹.

Le dernier ensemble de questions aux origines du questionnement du consentement sexuel à la prostitution par Marzano l'amène à l'interprétation de paroles d'anciennes prostituées. Pour déconstruire la banalité du mal prostitutionnel, dissocier la sexualité prostitutionnelle de la sexualité libérée et partant la femme prostituée de la femme émancipée, l'auteure traduit (et cite peu) les questionnements d'anciennes prostituées,

¹⁸⁹ En référence à l'appartenance sociale de la constitution première de notre désir qui nous amène à valoriser certains objets, ainsi que sur la correspondance des désirs amoureux à des déterminations différentes de la valeur intrinsèque de l'objet désiré, on peut respectivement se référer à Pierre Bourdieu (*La Distinction*) et à Michel Bozon (*Sociologie de la sexualité*) auxquels renvoient l'anthologie de David Rabouin consacrée au désir (Rabouin, 1997). Le *vade-mecum* de cette anthologie renvoie à la notion grecque de *boulêsis* rapprochée par certains du pouvoir délibératif du sujet, au croisement de la rationalité calculatrice (*logismos*) et du désir (motivé par un intérêt majeur), croisement entre la partie désirante et raisonnante néanmoins refusé par Platon (alors qu'Aristote définit l'appétit par l'impulsion vers ce qui paraît être son bien). Loin de la notion de libre arbitre moderne à laquelle elle est toujours assimilée, la *boulêsis* renvoie à une représentation rationnelle du désir, mais qui revêt une valeur désintéressée dans la Grèce antique. Cela implique de faire la lumière sur les rapports entre la volonté et le désir. « La volonté serait une forme de désir qui se distingue par son lien à une représentation rationnelle (...) la force de la volonté, exercice de la volonté de l'homme, n'est jamais qu'un désir rationnel » (Rabouin, 1997, p. 222).

notamment de Nelly Arcan et de Christine, identifiée ici comme une survivante¹⁹⁰ : « Christine n'a jamais été contrainte par la force à se prostituer. Elle n'était pas sous le joug d'un proxénète. Pourtant, était-elle réellement libre ? À l'entendre, rien n'est moins sûr. Elle s'insurge contre l'idée que la prostitution puisse être banalisée et considérée comme une activité parmi d'autres ; elle ne supporte pas que des femmes érigent la prostituée en exemple le plus emblématique de la femme libérée [...] » (*op. cit.*, p.148-149).

Réappropriation précédée et suivie de certains questionnements philosophiques sur l'intentionnalité et l'authenticité du choix, ainsi que sur l'intention de la volonté, la valeur de l'autonomie et du consentement: « Mais si la sexualité était si banale, pourquoi aurait-on besoin de la justifier en employant le concept de consentement ? [...] ». L'auteure poursuit avec des objections et questions en série, dont les premières sont : « Mais quel doit être le degré de spécificité du consentement pour qu'il s'agisse réellement de l'expression d'une volonté ? À quel point le consentement peut-il être implicite ? (*op. cit.*, p.8-9) Les secondes sont : « [...] Mais qu'est-ce que ce que cette capacité de l'homme à s'autodéterminer ? S'agit-il, tout simplement, de la liberté de faire et réaliser tout ce qu'on veut ? ou au contraire, d'une liberté d'agir uniquement sur la base d'un projet rationnel ? (*op. cit.*, p.230) ». Les troisièmes sont : « [...] Mais exprime-t-il un désir ? Qui dit « je » lorsque le « je » dit « je veux » ? C'est l'ultime question, une question essentielle [...] Comment comprendre alors ce que dit « je » et prendre réellement en compte « je », son désir et son autonomie ? » (*op. cit.*, p.231).

Le consentement de prostituées, reflet de la liberté sexuelle de tou.te.s?

¹⁹⁰ Comme nous l'avons vu, ce faible échantillonnage et le risque d'assimilation des toutes les personnes à ces femmes pratiquant la prostitution peuvent être problématiques.

Dans ce texte, ce qui peut frapper davantage que les questionnements moraux souvent débutés par des « mais », est le peu de questionnement de l'auteure sur les limites de la démarche entreprise, le peu de sources actuelles, notamment d'enquêtes de santé publique mobilisées sur la prostitution ainsi que la réduction phénoménologique de la question prostitutionnelle à la réponse kantienne de la réduction de la sexualité à un objet de marché, par exemple. La rationalité et la liberté de ces femmes prostituées sont questionnées à la lumière du propos de quelques-unes d'entre elles, non-représentatives des données qui étaient disponibles avant la publication de l'essai. Puisque leurs choix (dont les choix liés à leur consentement dans leurs activités sexuelles) et leurs propos sont discrédités du point de vue de l'authenticité morale (selon l'auteure, qui cherche à fonder une « nouvelle morale sexuelle », elles seraient toutes vouées à l'illusion et à la dissimulation et ne seraient pas réellement conscientes de ce qu'elles décident), qu'il nous ici permis d'interroger son propos analysé à partir du texte même. Nous pensons possible d'éviter cette réduction de leurs réalités et problématiques par une meilleure intégration d'autres perspectives disciplinaires que la critique morale du consentement et par l'évitement de la réduction de la question de la prostitution aux seules questions morales et du consentement.

Autant on peut tout à fait questionner la valeur du consentement prostitutionnel, autant on doit aussi interroger la valeur, relative, du questionnement philosophique et moral kantien pour pouvoir juger de la place du sujet dans le processus, complexe, du consentement à des rapports sexuels prostitutionnels. Il faut rappeler que le cadre d'analyse philosophique lié à la contextualisation économique et sociale de la situation des femmes prostituées (pour pouvoir consentir) est ici celui de la commercialisation de l'humain et de la « vénalité universelle », en opposition à l'invariance de la valeur de dignité humaine pour « raisonner sur la réduction de la sexualité à un simple objet de marché » (*op. cit.*, p.154) et, citons Marzano, pour construire « une nouvelle morale sexuelle » (*op. cit.*), avec d'autres fondements

philosophiques que le « consentement illusoire » des partenaires. Pour ce faire, l'analyse de Marzano se fait beaucoup avec et peu contre Kant : avec sa philosophie morale de la dignité humaine et sans vraiment prendre position contre la limitation kantienne du sexe féminin à l'objet du désir masculin ou la limitation du désir sexuel à l'animalité et à la dégradation, dont il faut d'ailleurs rappeler que Kant a proposé le mariage comme « solution juridique » pour « jouir réciproquement de l'autre sans se rabaisser » selon l'auteure (*op. cit.*, p.154).

Malgré cette mise de côté des aspects extrêmes de la position kantienne (écart d'autant plus souhaitable que le consentement doit pouvoir se penser librement en tout temps, donc hors du mariage, qui représentait plus encore une contrainte pour les femmes du temps de Kant; comme il est encore forcé pour nombre de filles et de femmes du monde d'aujourd'hui), malgré le désir de Marzano de limiter l'opérationnalisation des concepts kantien mobilisés « à ses remarques plus générales sur la différence entre « prix » et « dignité »¹⁹¹ (*op. cit.*, p.154), on ne trouve pas de conclusions nuancées ou de limites analytiques explicites. Malgré l'angle général de la place du sujet dans le consentement et dans la sexualité, la prostitution prend l'avant-scène du questionnement à ce point que les femmes prostituées sont peu envisagées autrement que selon une perspective morale du phénomène comme tel « du choix sexuel à la marchandisation du corps » (et non

¹⁹¹ Outre la reprise de certaines grandes lignes tirées des analyses sociologiques de Karl Marx (1867, 1847), l'analyse philosophique proposée est proche de John Stuart Mill (1859) et d'Immanuel Kant (1775, 1780), qui est particulièrement mobilisé pour sa définition morale de la dignité humaine et pour sa réflexion sur la réduction de la sexualité à un objet de marché. Le concept de dignité et de marchandisation sont alors définis dans une opposition morale, gardée comme telle malgré la position « problématique à bien des égards de Kant » (problématique reconnue par Marzano, qui reprend la distinction prix-dignité comme si elle n'y était pas par association elle-aussi). Pour une réflexion actuelle sur la sexualité et pour une réflexion plus critique sur le libre choix et sur l'autonomie personnelle des femmes qui ont recours à la prostitution, le recours à des analyses féministes strictement victimaires s'avère aussi problématique (Cécilia Hofman (2002), Nelly Arcan (2001) et Malika Nor (2001)).

l'inverse, comme l'éthique sexuelle ou d'autres angles que celui de la philosophie morale pourraient nous y amener).

De Kant à Mill : obligation morale de la dignité et tolérance sociale de la liberté (sexuelle)

En résumé, selon Marzano, il ne suffit pas au sujet sexuel de consentir pour faire un libre choix dans sa sexualité, si l'on en reste à la sexualité prostitutionnelle et c'est une des limites théoriques de cette analyse du consentement. Si l'on suit sa logique argumentative, qui souffre de généralisations hâtives, la liberté sexuelle des prostituées ne serait qu'illusion et le consentement un mensonge. Et si la vie sexuelle s'avère une « vie simple » (sans « malaise » pour reprendre un titre de l'auteure), c'est une vie inventée. Que reste-il de la liberté sexuelle dans ces conditions et dans quelle mesure, après Kant, Mill peut-il être utile à cette analyse (après cette condamnation morale de la liberté sexuelle)? Autant la problématisation morale du consentement comporte des enjeux individuels et collectifs utiles (pour le développement d'une éducation sexuelle critique et d'une nouvelle morale sexuelle), autant il nous semble souhaitable de rester en veille critique face à la valeur du choix de problématisation morale du consentement et face à la façon dont la valeur du choix et du consentement prostitutionnels nous sont présentés. Que le consentement des prostituées soit questionnable n'implique pas qu'il soit voué ni plus ni moins au mensonge. Cela d'autant plus que le consentement à la sexualité prostitutionnelle constitue lui aussi un biais analytique et un prisme déformant l'analyse du consentement à la sexualité de façon générale. Se défendant de porter un jugement de valeur sur la libre sexualité des personnes qui font de la sexualité un métier (sans jamais en évoquer les réalités masculines), l'auteure n'émet aucune réserve sur la représentativité de ses sources, mais seulement des doutes sur la véracité et donc sur la rationalité des choix portés par les actrices pornographiques (comme si leur situation et leur condition leur permettaient de ne faire que des choix raisonnables).

Leur prêtant un certain « simplisme » comme si leur vie pouvait être simple et facile, elle écrit¹⁹² : « Peut-être y a-t-il, derrière le choix de devenir une actrice pornographique ou une prostituée, une part de rationalité ; peut-être existe-t-il un droit de disposer librement de son corps. Cela n'empêche pas que se cacher derrière les concepts de consentement et de liberté revient souvent à refuser de savoir ce qu'ils dissimulent, et se contente d'imaginer que la vie est « simple » » (*op. cit.*, p.158). Autant les aspects inconscients et refoulés de ces femmes (pour ce qu'on peut réellement en savoir, sans chercher à parler à leur place puisque cela exigerait une contextualisation sociale vite dépassée par la réalité et puisqu'il ne nous appartient pas de commenter ces aspects) ne peuvent être limités à une telle analyse morale de leur situation, autant la critique proposée du « simplisme » reproché aux femmes prostituées nous laisse très perplexe (quant à leur diversité situationnelle, qui ne ressort pas de cette critique). Ces femmes étant dans des situations spécifiques malgré des réalités communes et des trajectoires parallèles, les considérer uniformément sans distinguer les types de prostitution qu'elles exercent et leurs problématiques respectives, nous apparaît tout aussi simpliste.

Il nous importe plutôt de retenir de cette lecture morale l'idée de non-interchangeabilité sexuelle au nom de la dignité morale des personnes. Si le consentement ne peut suffire en effet à garantir l'égalité d'adhésion de chaque partenaire sexuel, il peut néanmoins contribuer au développement d'une liberté

¹⁹² Ce reproche de manque de rationalité dans le consentement prostitutionnel est d'autant plus étonnant que Marzano faisait des rapports d'inégalité un déterminant pour la validité du consentement sexuel : « Pourquoi insister sur la nécessité d'une égalité économique, sociale et psychologique entre les partenaires, afin que leur consentement soit valide en matière de sexualité ? ». Cette condamnation et simplification des conditions du consentement prostitutionnel est d'autant plus étonnante. Cela dit, cette critique morale du consentement peut permettre de remettre en perspective, en contexte et en situation certaines des motivations réelles derrière les faux-semblants affichés dans un acte sexuel en apparence consenti (ici des femmes prostituées vis-à-vis de la domination masculine). En amenant à regarder à l'envers du décor, au bienfondé du consentement, à ce que « je suis » quand « je consens » (suffit-il que je consente pour être libre sexuellement?), elle porte à questionner l'authenticité et la valeur morale du consentement sexuel, par-delà les inégalités entre partenaires sexuels, la domination masculine et la marchandisation des femmes (citant Bartky S. et Jeffreys S. (1990)).

sexuelle plus réfléchie, et d'une sexualité plus intersubjective et plus relationnelle. Cela implique la reconnaissance de la dignité humaine de l'autre par chaque partenaire sexuel. À ce sujet et conséquemment sur la différence entre tolérance et promotion de la libre sexualité, Marzano écrit notamment ceci (2006, p. 153-154) : « À la différence des choses qui, ayant un prix quantifiable, sont toujours remplaçables, les personnes ont une dignité « supérieure à tout prix » et « jamais quantifiable », d'où leur irremplaçabilité et l'impossibilité de les utiliser dans le seul but d'en retirer du plaisir (...) En réalité, tolérer le libre exercice de la sexualité est une chose, la promouvoir en est une autre, de même que reconnaître l'importance du consentement mutuel est une chose, et ne pas prendre en compte les dommages causés par la sexualité marchande en est une autre » (p.157). Nous montrerons dans les paragraphes suivants que Marzano tire les idées de Mill vers son interprétation morale du consentement.

Nous avons vu, avec Michela Marzano, que tolérer la liberté sexuelle est acceptable, mais que, se référant à l'histoire politique, cela peut être condamnable. Au nom de la distinction entre dépénaliser la prostitution (ne pas empêcher une personne de la pratiquer dans un État moralement neutre et réellement impartial¹⁹³) et la promouvoir (la considérer comme un métier licite, comme un autre), avant de recourir à d'autres

¹⁹³ Dans la distinction faite entre la tolérance et la promotion de la prostitution, puis entre sa dépénalisation et sa promotion, on ne retrouve étonnamment pas la référence à un ouvrage incontournable sur la fabrique du consentement, le voile médiatique de la propagande d'État, « les forces qui induisent les médias à jouer leur rôle d'organes de propagande, les processus de sélection biaisés de l'information, et les choix éditoriaux qui en découlent ». L'Introduction de ce livre part du constat que « les puissants sont en position d'imposer la trame des discours, de décider ce que le bon peuple a le droit de voir d'entendre ou de penser, et de « gérer » l'opinion à coups de campagnes de propagande » (Chomsky et Herman, 2008, p. 13). À l'appui de Jacques Ellul (*Propaganda*, 1965, p. 58-59), sur le pouvoir gouvernemental de fixation des cadres d'interprétation et ordres du jour, ainsi que de soustraction de tout fait pouvant s'avérer gênant aux interrogations de l'opinion publique (particulièrement en ce qui a trait aux abus de la liberté sexuelle des uns sur les autres, surtout quand cela concerne des autorités responsables), Chomsky et Herman rappellent (p.20) : « Le propagandiste ne peut révéler les intentions réelles de l'autorité pour laquelle il agit. [...] Cela reviendrait à livrer ses projets au débat public, aux aléas de l'opinion publique, et leur ôterait de fait toute chance de succès. [...] La propagande doit au contraire couvrir ces projets comme un voile, masquant l'intention véritable. ».

points de vue (utilitariste et rationaliste), Marzano recourt à l'argumentation de Mill, philosophe de la liberté individuelle et de la tolérance sociale par excellence. D'une part, en reprenant l'argumentation de Mill qui se demandait (*De la liberté*, p. 167-169) si tolérer des pratiques au nom de la liberté implique de soutenir des activités licites mais préjudiciables (raison pour interdire les maisons de jeux publiques), l'auteure s'appuie sur cette différence entre la tolérance sociale à une activité et sa « promotion » (en s'éloignant de celle du soutien qui peut lui être apporté, selon Mill) pour polariser une autre distinction : la distinction entre le respect et l'« exaltation démagogique » de la liberté individuelle (ce qui n'est pas plus l'intention de Mill). Cette analogie utile à saisir la différence entre tolérer et promouvoir le libre exercice de la sexualité, entre reconnaître l'importance du consentement mutuel et le négliger (ne pas le prendre « en compte » au nom de dommages probables causés par une sexualité marchande¹⁹⁴), pourrait rapprocher toute sexualité de la sexualité marchande¹⁹⁵.

Enjeux pour notre thèse

Se défendant de porter un jugement de valeur sur le libre exercice de la sexualité comme « métier », mais remettant systématiquement en doute toute possibilité de choix et de « rationalité » dans la prostitution en fondant son raisonnement moral sur

¹⁹⁴ Étant donné que ce consentement peut être négligé et impliquer des dommages et des réparations, il nous semble plus juste de prendre en « charge » plutôt qu'en « compte » cette négligence.

¹⁹⁵ Cette hypothèse mériterait en soi d'être explicitée et démontrée. Il serait inévitablement trop court de le faire ici, mais à titre indicatif provisoire, on peut dire que jeter le bébé (le consentement) avec l'eau du bain n'apparaît clairement pas une solution et risque au final de mettre plus à mal les femmes que de les protéger des manquements au consentement sexuel. Le rapprochement de la sexualité de toute sexualité marchande, par la non-distinction entre tolérance et promotion du libre exercice de la sexualité, constitue-t-il pour autant un risque de même nature? Des éléments de réponse à cette question se trouvent dans le rapprochement opéré entre tolérance et promotion du libre exercice de la sexualité, observé dans des programmes de réduction de méfaits destinés à des femmes sortant progressivement de rapports sexuels tarifés (Les survivantes, SPVM).

deux expériences subjectives¹⁹⁶, M. Marzano assimile l'ensemble des personnes TDS (travailleurs/travailleuses du sexe, selon l'expression tirée de la littérature complémentaire consultée) à des « pions », « piégés », utilisés pour leurs « illusions de liberté » (2006, p. 157-158). Certes, il faut convenir que nous savons que le système prostitutionnel instrumentalise la liberté sexuelle et marchandise le corps sexuel; celui de certaines femmes majoritairement, ainsi que celui d'hommes qui ont recours à la prostitution. Compte-tenu des limites du raisonnement et de la nature des idées morales défendues par Marzano (propos avec des conséquences sur les acquis des femmes¹⁹⁷, dont elle dit « peut-être existe-t-il un droit à disposer librement de son corps », p. 158), nous ne nous étonnons pas de sa généralisation de toute vie prostitutionnelle à une vie « simple » et régie par l'adoption systématique du consentement (assimilé ni plus, ni moins simplement qu'à de l'aveuglement volontaire), ni de sa condamnation morale de tout acte sexuel à un faux consentement (condamnation impliquant une assimilation du droit de disposer de son corps – fût-il plus supposé que réel – à un leurre et la sexualité au seul destin de la marchandisation).

Ces illustrations du plaquage par Marzano de représentations cinématographiques et littéraires sur la prostitution et de représentations morales sur la liberté et la sexualité humaines (réduites par un alignement sur des réalités majoritaires et sur des scénarios dominants vécus par les actrices de la sexualité prostitutionnelle), nous semblent constituer un effet indésirable de la logique de cette argumentation morale

¹⁹⁶ Ces expériences subjectives sont : d'une part les observations du documentariste « La vitrine hollandaise » de Hubert Dubois (2002); d'autre part la « haine » cachée par Nelly Arcan pour tenter d'oublier ces « trois mille hommes » et ne garder d'eux « que leur argent » (2001, p. 64).

¹⁹⁷ À ce sujet, nous avons montré que ce prérequis n'est pourtant pas un acquis et partant qu'il ne peut être présumé à tort, au risque de surprendre l'un ou l'autre partenaire (qui ne ferait pas la différence entre un consentement initial et final). Cela dit, les effets de la présomption du consentement continu non-rétractable nous apparaissent devoir être davantage documentés. La dénonciation généralisée d'agressions sexuelles y a contribué, mais elle ne nous semble pas pouvoir permettre de documenter tout ce qui échappe au constat et déjà à la reconnaissance d'une ACS (agression à caractère sexuel) par la personne qui la subie.

généraliste. Ce plaquage est d'autant plus inquiétant que, sans catastrophisme moral ici reconduit, il peut limiter la réflexion sur une sexualité épanouie (par-delà ce qu'il peut y avoir de consentement dans la prostitution). Il ne nous semble pas que c'est en enfermant les femmes dans des choix qui ne sont pas nécessairement les leurs (« derrière le choix de devenir une actrice pornographique ou une prostituée » (*op. cit.*, p.158)) que le consentement à la sexualité pourra être plus éclairé et le choix de la sexualité plus libre; cela même si la prostitution n'est effectivement pas un « métier parmi d'autres » (*op. cit.*, p.155). Une des conclusions du livre, qui se retrouve dans cette thèse avancée à mi-parcours de l'analyse du consentement prostitutionnel (et non pas du consentement sexuel en général), va dans le sens de la critique de la manipulation et de la soumission librement consentie (Joule et Beauvois, 2006), qui consiste à amener les gens à faire librement ce qu'ils doivent faire. « Même si une femme se prostitue « volontairement », personne n'a le droit de justifier la prostitution comme le fruit d'un choix totalement libre », Marzano appuie curieusement son propos sur une perspective féministe matérialiste, voire marxiste, en indiquant que « la prostitution se construit selon le modèle marchand de l'utilisation et de l'échange » (Marzano, 2006, p. 149).

De la prostitution des femmes à la domination masculine

Cette thèse sur la prostitution renvoie à l'idée d'amour du destin social (*amor fati*), de domination symbolique et masculine chères à Pierre Bourdieu; idées et concepts qui seront analysés à nouveaux frais au regard de l'hypothèse du consentement comme soumission librement consentie (au-delà des représentations de la servitude volontaire) dans la prochaine section de ce troisième chapitre.

Nous montrerons en premier lieu pourquoi on peut défendre la supériorité de la force stratégique du consentement des dominées à la domination sur la force de la violence des dominants. Nous verrons ensuite dans quelle mesure, malgré la fabrique sociale

du consentement, le consentement peut amener l'individu à plus de réflexivité et de liberté, tout en développant ses capacités à se représenter plus et autrement l'autre dans l'égalité de la liberté sexuelle. À partir de là, nous serons alors en mesure de montrer que la domination est un déterminant (mais pas le seul) de la soumission librement consentie; qu'il y a un rapport dialectique constant entre le sujet du pouvoir et le sujet de pouvoir¹⁹⁸, au sens où le sujet n'est pas condamné de toute éternité à la reproduction circulaire et mécaniste de l'habitus, du pouvoir. Avec Bourdieu, nous verrons que l'amour de son destin social permet au sujet de conscientiser et de déconstruire l'habitus général pour un habitus particulier par lequel il peut se représenter autrement la liberté, comme une pratique intersubjective, et la liberté sexuelle comme un pouvoir de création intersubjective. Avec Foucault, nous verrons quelles représentations dominantes et quels dispositifs poussent le sujet individu à chercher la vérité dans une sexualité « libre ». Le sujet peut autant devenir un anti-sujet, violent, niant l'autre et le lien social dans les représentations et les pratiques de sa sexualité, qu'il peut choisir de faire de sa liberté sexuelle une pratique plus réfléchie de sa liberté; réflexivité par laquelle il peut se représenter la sexualité comme une création intersubjective.

À partir d'un bref retour historique sur la « servitude volontaire », concept boétien dont l'éclairage spinoziste aide à comprendre le phénomène de soumission librement consentie (ou domination douce), ces deux théories principales du pouvoir et de la domination seront analysées afin de montrer qu'en matière de liberté sexuelle aussi, nous sommes en présence d'une fausse alternative entre pouvoir et domination. Dans son adhésion ou sa soumission à la domination, le sujet fait ce qu'il doit faire plus librement par l'usage du consentement.

¹⁹⁸ C'est à partir de l'analyse des rapports entre domination et violence, puis entre domination et pouvoir que nous pourrions examiner la dialectique interne du sujet du pouvoir-sujet de pouvoir.

Avant de faire ce retour historique et le croisement entre ces deux théories du pouvoir et de la domination, nous rappelons avec François Chazel (Chazel et Boudon, 1996, p. 77) que le concept de domination doit être manié avec plus de « prudence ». Fort de cette précaution, il faut dire que, même si elle constitue une dimension significative de l'analyse sociologique, elle ne saurait « en devenir le principe central, voire unique ». Si l'on doit reconnaître toute l'importance des processus de renforcement symbolique de la domination (avec Weber), il faut aussi reconnaître un certain galvaudage, l'emploi sans précaution, « sans connaissance du champ d'application pertinent de la notion », de l'expression de « domination symbolique » (Chazel, *op. cit.*).

De la domination masculine à l'individualisation de l'habitus

Avant d'étudier au prochain chapitre l'hypothèse du consentement comme dispositif paradoxal de la domination, il faut revenir sur la domination, le pouvoir et le pouvoir du sujet (sujet du pouvoir et de sujet de pouvoir). Du consentement à la domination, nous avons montré les contraintes, les faux-semblants et les stratégies adoptées par les dominés.e.s, pour jouir plus et autrement de la liberté sexuelle. De la domination symbolique, nous allons montrer qu'elle se fait discrète, invisible et inopérante à la différence du pouvoir (visible et répressif). Nous verrons aussi que le sujet n'est pas condamné pour autant à la reproduction circulaire et mécaniste du pouvoir, ni condamné à reproduire l'habitus général qu'il peut subjectiver. Ce processus subjectivant par lequel l'individu peut se constituer comme sujet autonome (subjectivation, individualisation, réponse de la subjectivation à la socialisation) fait appel à la capacité de faire des choix libres face au déterminisme social et de mener une réflexion autonome vis-à-vis de la socialisation (et de la tradition).

L'appropriation subjective qu'est la subjectivation résulte selon Bourdieu de la constitution d'un *habitus individuel*, produit par l'irréductible singularité

d'expériences individuelles : un habitus qui ne se réduit pas à celui de la classe sociale, mais auquel il ne peut échapper selon lui. L'agent social serait ainsi inconsciemment agi par un système d'habitus, à savoir un ensemble de dispositions à agir et penser, sentir et percevoir d'une certaine façon; en matière de liberté sexuelle, à se penser et à se sentir libre parce qu'il consent, à penser se tenir loin de la domination dans ses représentations. Mais le sujet individu est-il pour autant le simple pantin d'un destin social qu'il pourrait seulement aimer (*amor fati*), sans pouvoir aussi subjectiver sa liberté sexuelle? Par la réflexion, par la pratique réfléchie de la liberté sexuelle, par la réflexivité sociale portée sur son destin et sur sa subjectivité, par l'adoption d'autres représentations de la liberté sexuelle qui la rendent plus humaine/intersubjective et qui peuvent contribuer à faire du sujet sexuel un sujet davantage désireux de l'autre, on peut se demander dans quelle mesure il peut devenir plus libre parce qu'il est plus conscient des rapports de domination, parce qu'il est plus éclairé. Devient-il d'autant plus libre qu'il veut déjà les autres libres (selon l'expression sartrienne/beauvoirienne)?

3.2.2 De la domination

3.2.2.1 Domination et violence symboliques

Domination et manipulation

Ces questions et points¹⁹⁹ nous renvoient à l'idée de destin social, dont on peut supposer qu'il est d'autant plus aimable qu'il est individualisable et subjectivable, en réponse à la domination symbolique des personnes « déterminables, prêtes à obéir à un ordre » (Weber, 1922) : une conception de la domination qui renvoie à l'auto-

¹⁹⁹ Il s'agit des points selon lesquels le sujet individu serait voué à un destin social qu'il ne pourrait qu'aimer (*amor fati*); le sujet sexuel serait plus libre qu'il est réfléchi et qu'il veut d'abord les autres libres.

manipulation dans un langage plus contemporain, c'est-à-dire à une façon d'amener les personnes à « faire librement » ce qu'elles doivent faire, à savoir choisir ce que l'on va pouvoir leur faire faire. Il s'agit ici plus de persuasion que de propagande (telle que présentée par Chomsky relativement à l'idée de fabrication du consentement). Par la diffusion de nouveaux arguments à l'être rationnel qu'est le sujet individu, par les techniques du consentement et de la soumission librement consentie, il s'agit moins de le « forcer à être libre » (Rousseau) que d'amener à faire librement consentir et à choisir ce que les individus doivent faire. « L'Homme étant supposé rationnel, on présume qu'il adhérerait aux arguments qu'on lui soumet, pour peu évidemment que ces arguments soient raisonnables, cette adhésion se traduisant par une modification de ses idées. L'Homme étant supposé consistant, on présume en outre que de nouvelles idées engendreront de nouveaux comportements » (Joule et Beauvois, 2006, p. 7). Les stratégies ne manquent pas pour jouer sur les motivations. Les plus sophistiquées d'entre elles font appel à certains principes internes par lesquels les personnes se sentent motivées, aux origines des choix qu'elles font et qu'elles défendent. Cela en jouant particulièrement sur les déterminants de la motivation intrinsèque, sur le principe de responsabilité ou sur celui de plaisir à faire ce que l'on fait; des principes qui sont plus forts chez les personnes disposées à trouver de la satisfaction personnelle dans la réalisation de valeurs abstraites.

Nous rejoignons ici l'idéologie populaire démocratique de la préférabilité de la carotte au bâton donné pour se faire battre, de savoir comme faire passer la pilule donnée à un individu pour un bonbon qui lui serait offert, cela seulement « parce ce qu'il le vaut bien » a compris et exploité une industrie cosmétique française. Dans sa publicité, cette stratégie mise sur la motivation et la consistance des individus raisonnables, des sujets individus : « Lorsqu'ils font ce qu'ils doivent faire, ce n'est guère que parce que cela leur convient. Ils sont donc parfaitement adaptés à la démocratie » (Joule et Beauvois, 2006, p. 9). Ce n'est plus ici le voile de la propagande, mais le voile de la séduction, tout de même facilement perceptible :

La seule ombre au tableau est celle de la carotte et du bâton. Difficile de se voiler la face : carotte et bâton constituent des déterminants irrémédiablement externes du comportement humain et la simple évocation de leur ombre nous oblige à sortir de nos confortables habitudes de pensées qui dirigent ordinairement nos analyses vers les seules déterminations internes du comportement. (Joule et Beauvois, 2006, p. 9)

Pour amener les personnes à faire librement ce qu'elles doivent faire, à agir comme c'est souhaité, obtenir d'elle un acte, « l'acte le plus à même de la prédisposer à faire ce qu'on attend d'elle » par lequel « on peut transformer des actes banals et d'une quotidienneté désarmante en outils redoutables d'engagement et, le cas échéant, de manipulation » (Joule et Beauvois, 2006, p. 10).

Par la « création d'un lien entre la personne et son acte qui va désormais agir comme un facteur interne de réalisation comportementale » (Joule et Beauvois, 2006, p. 11), par la fabrication de ce lien d'engagement (théorisé par Kiesler, 1971) et la preuve de l'efficacité des pratiques d'engagement, le sujet est aussi manipulé. Leur ignorance de la séduction par les acteurs du pouvoir peut être dévoilée (et le voile de l'ignorance des manigances de la séduction levé) par certaines théories de la psychologie sociale sur la fabrique des besoins d'autodétermination (Decy, 1980) et la justification des bonnes raisons qu'on a de faire ce que l'on fait. Selon Mathieu (1985), l'apprivoisement et la docilisation par l'engagement, par la parole donnée, librement consentie, implique le même processus de conscientisation que celui des dominées. Ces stratégies de fabrique du consentement peuvent s'expliquer par l'éclairage critique des stratégies de naturalisation des représentations de la domination, de la fabrique de l'engagement chez ceux qui vont finir par se « battre pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut », selon Spinoza dans son *Éthique*.

Éclairer ainsi la fabrication et la recherche de consentement (vérité intérieure cherchée par l'individu au plus profond de son intimité, dans sa sexualité), c'est voir

dans quelle mesure il s'agirait de servitude volontaire, comme certain(e)s abolitionnistes du consentement et opposant(e)s de la « démocratie sexuelle » semblent le sous-entendre sans toujours le dire explicitement. Cela dit, nous verrons qu'une pratique réfléchie de la liberté sexuelle peut constituer pour le sujet individu une porte de sortie de ces contraintes du consentement, qui ne représente pas qu'un destin social auquel il ne pourrait qu'obéir et une condition face à laquelle il ne pourrait que se soumettre. Ainsi l'exercice raisonné de sa liberté sexuelle peut représenter un levier de subjectivation d'une situation qui n'est pas irrémédiable, par-delà une inclinaison à la servitude volontaire, qu'il faut aussi questionner.

De la servitude volontaire

Les idées d'assujettissement consenti, de libre subordination et de volonté de servir ne sont pas nouvelles. Avec ce que nous avons montré du consentement, de sa fabrique sociale et de sa résonnance individuelle, on comprendra dès lors que la compréhension des mutations de la domination (de sa conception traditionnelle à la domination douce, consentie) gagne à la connaissance des techniques d'asservissement volontaire. Le pouvoir en place étant sur ses gardes pour éviter la formation de tout îlot de résistance, il met en œuvre diverses stratégies pour conserver le pouvoir par la domination, par le contrôle du pouvoir et la prise en charge d'un contrôle social, par la discipline mettant au pas les individus et faisant en sorte que la volonté des dominants s'inscrive dans l'intimité des dominés, de telle sorte qu'elle leur apparaît comme étant légitime, juste et raisonnable. L'intériorisation de la volonté des dominants et son internalisation par les dominés (gouvernement/médias *versus* individus) sont des phénomènes qui se retrouvent également dans les représentations de la sexualité et de la liberté sexuelle, comme nous venons de le montrer dans l'analyse critique du consentement à la domination.

Ces stratégies de pouvoir par la domination douce, par l'assujettissement consenti et par la « libre » subordination des un.e.s aux autres font en sorte que les second.e.s²⁰⁰ obéissent aux premiers en croyant consentir, mais en étant souvent dans une situation telle (un contexte socio-économique, une situation sociale, professionnelle ou/et personnelle défavorables) que les personnes sont contraintes et donc très loin d'être consentantes, puisqu'elles n'ont pas/plus d'autre choix possible que de s'en remettre à la volonté dominante, que d'accepter la prise en charge et de tolérer ce contrôle (social, économique, politique, psychologique, émotionnel, sexuel, etc.) par lesquels elles s'en remettent aux dominants et cèdent leur liberté. À partir de cette contextualisation sociopolitique et sociale nous sommes en mesure de mieux voir dans quelle mesure la servitude volontaire peut constituer véritablement une « volonté de servir », selon les mots d'Étienne De La Boétie²⁰¹, et si l'on peut encore faire aujourd'hui de la servitude une volonté. Comme nous le ferons dans le dernier chapitre et dans la conclusion de notre thèse, nous chercherons à savoir, d'une part ce que représente le pouvoir érotique dans la tyrannie du sexe et du genre; et, d'autre part dans quelle mesure la subordination ou l'insubordination au sexe et au genre se fait volontairement²⁰². Nos questionnements contribueront modestement à ce que cette volonté de servir/subordination supposée ne constitue pas une autre occasion de s'en prendre aux femmes utilisant la pop féministe pour dénoncer les agressions et violences sexuelles faites aux femmes (au Québec, on peut penser aux chanteuses Marie-Mai et Laurence Nerbonne; et en France, à Louane et à Angèle) ou à celles qui

²⁰⁰ Bien que les seconds sont des secondes et les dominés (de Nicole-Claude Mathieu) des dominées, nous userons parfois de la masculinisation générique à des fins de simplification de l'écriture et d'optimisation de la lecture du texte (comme nous l'avons fait à la fin du paragraphe précédent). Cela n'exclut pas certaines féminisations ponctuelles, renforçant certaines situations vécues spécifiquement par les femmes.

²⁰¹ Dans un sens plus politique, La Boétie parle aussi d'« acceptation de la tyrannie ». L'actualité de cette idée et sa résonance en matière de liberté sexuelle ne sont pas sans renvoyer aux réflexions philosophiques sur la tyrannie du désir et celle du plaisir.

²⁰² Dans la perspective de La Boétie, relativement à la problématisation de notre thèse, nous pourrions nous demander de qui vient la volonté et la puissance de la tyrannie du plaisir, du désir et du sexe, de qui vient la volonté et la puissance de la liberté sexuelle et déjà de qui vient le désir de liberté sexuelle, si l'affichage de « preuves » illustrant sa liberté sexuelle ne constitue pas une obéissance à l'aveu plutôt qu'une libération.

utilisent leur corps pour dénoncer certaines injustices faites aux femmes (Femen, Beyoncé, etc.).

Passé à la postérité et révélé de façon posthume par son vieil ami Montaigne²⁰³, le *Discours* témoigne pour l'époque²⁰⁴ et pour l'âge du jeune La Boétie d'une réflexion très originale et puissamment subversive portée sur le pouvoir, sur sa possible division, qui serait aussi contingente que la servitude est non-nécessaire. Cette réflexion critique sur les fondements du principe d'autorité, sa légitimité et les raisons de sa soumission à un seul homme, le tyran, permet d'interroger les raisons de la domination douce, par la privation consentie de la liberté des sujets. En homme de son temps, le jeune La Boétie convoque les Anciens, drape son propos de leurs écrits, en s'empressant de renvoyer cette chute de l'homme dans la servitude à ce qu'il identifie comme le choix du mal (de la sujétion) et non du bien (de la liberté). Sous les mots assez durs de La Boétie, cette chute est désignée comme étant une profonde dénaturation de l'Homme, puisque les hommes ont été créés égaux et « frères » par la nature selon lui.

Contraire selon La Boétie à l'état de nature, ce qu'elle déshonorerait et dénaturerait la condition humaine par oubli de la liberté constitutive de l'Homme, la servitude céderait le pas à la coutume et à l'habitude, qui veut que les Hommes soient élevés

²⁰³ Ce texte, connu notamment pour avoir été révélé par Montaigne, a été écrit avec une grande prudence (selon l'esprit de son temps, en s'appuyant uniquement sur l'autorité et la légitimité des textes anciens, pour se protéger), tout en laissant planer un certain ton de consternation sur les raisons de la soumission à l'autorité d'un seul; raisons que le jeune humaniste, alors âgé de 18 ans, s'expliquait mal, même s'il identifiait très distinctement les cinq moyens de la domination du peuple, dont il remettait sérieusement en cause l'humanité, de par ses usages de la raison (en comparaison d'autres espèces que l'espèce humaine), de par sa propension à céder à la facilité – qu'il dénonce – et à préférer remettre le pouvoir de sa liberté aux mains d'un seul plutôt que de l'exercer (résister à cette tentation, s'opposer au tyran); cela de par son endurance à l'obéissance, par laquelle l'Homme se dénaturerait en choisissant le mal au bien, en préférant la sujétion à la liberté selon le *Discours* de La Boétie.

²⁰⁴ On semble ici aux antipodes de l'idée moderne selon laquelle il faut « diviser pour mieux régner ». C'est assez normal, puisque chez La Boétie nous ne sommes pas encore en présence d'un peuple défini comme sujet politique, avec le pouvoir de la révolte. Nous nous tenons loin ici des interprétations anarcho-libertaires, particulièrement anachroniques, en restant proche du texte lui-même.

dans la servitude, que les Hommes ne veuillent pas de la liberté, mais qu'ils veuillent servir volontairement. Le vocabulaire et le ton employés par La Boétie montrent que c'est ce délaissement de la liberté qui l'irrite et le chagrine. En même temps, il croise la question des origines de la division du pouvoir et de la société à celle de la dénaturation de l'Homme dans la servitude²⁰⁵. Sans y répondre de façon claire (comme Machiavel était demeuré prudent dans ses *Discorsi*), ni pousser plus loin cette analogie, il rappelle néanmoins au monarque le pouvoir de la division, le pouvoir que pourrait permettre la division et le pouvoir de la division-dénaturation des Hommes. Il va sans dire que le risque de division et de subversion de l'ordre établi représente une faille possible dans le façonnement des consciences et à l'installation de la domination douce.

La Boétie se demande comment la fascination et la séduction d'un seul tyran peuvent faire en sorte qu'il fasse *tout* endurer au peuple, alors qu'il est *seul* au pouvoir et que la puissance vient d'eux. Cette question de l'origine, des jambes et des bras du pouvoir (de ses sources et de ses porteurs), en posent d'autres, internes au pouvoir : quoi faire ou ne pas faire pour garder le pouvoir, pour ne pas le diviser, pour ne pas le perdre et, pour La Boétie, pour ne pas se perdre en déshonorant la condition humaine par l'oubli de la liberté²⁰⁶. Dans les mots de Foucault, nous verrons que cela revient à

²⁰⁵ À partir de là, nous pourrions nous demander, dans une perspective morale, dans quelle mesure la servitude sexuelle, dont l'asservissement à diverses idéologies marchandes et à d'autres formes de régulation sexuelle, pourrait contribuer à « dénaturer l'Homme ». Comment éviter que la liberté sexuelle ne devienne l'antithèse de la liberté, dans la perspective consumériste de normalisation et de marchandisation des comportements sexuels par exemple? Il serait inévitablement trop court et inutilement trop long d'y répondre dans le cadre de cette thèse, mais nous référerons par ailleurs (Risse, 2019) au questionnement de professionnel.le.s de santé rencontré.e.s d'effets observés d'applications de rencontre sexuelle chez les HSH montréalais (hommes ayant des relations sexuelles avec les hommes) sur leurs pratiques sexuelles, sur leurs habitudes de consommation et sur leurs représentations de la sexualité (sexualités anatomique/relationnelle).

²⁰⁶ L'idée de déshonneur de la condition humaine par oubli de la liberté constitutive de l'Homme peut être particulièrement significative si l'on pense à la façon dont la condition humaine est déshonorée par l'oubli de ce que représente la liberté humaine dans certaines expériences ou désirs sexuels. Le pouvoir réfléchi de la liberté sexuelle aurait-il été supplanté par certains effets indésirables du pouvoir de la libération sexuelle? Nous le verrons dans le prochain chapitre avec la question de l'individualité et de l'individualisme sexuels.

se demander quoi faire pour exercer sa liberté dans le pouvoir, quoi faire pour se maîtriser et se connaître dans l'exercice du pouvoir réfléchi de sa liberté, quoi faire pour se « faire soi par soi » plutôt que de « se laisser faire par le pouvoir » : redéfinition du pouvoir qui écarte l'idée de domination comme nous le verrons dans ce chapitre. Par-delà cette définition de la subjectivation, pour revenir aux mécanismes du pouvoir, aux raisons de la servitude et de la mutation de la liberté vers la servitude, il faut rappeler que « vouloir servir », c'est-à-dire désirer servir avec son plein consentement, reviendrait à délaissier la liberté et serait pire que se résigner à se soumettre au tyran qui la lui prend (une sorte de résignation à la soumission). Mais à partir de là, on peut se demander si la servitude n'est pas pire que l'obéissance (la première, la servitude, permettant au tyran de rester au pouvoir, alors que la seconde, l'obéissance, sert plutôt à légitimer la violence, selon La Boétie).

Qu'elle soit ou non pire que l'obéissance, la servitude volontaire comprise comme oubli du pouvoir réflexif, comme oubli de la liberté, représente donc une limitation potentielle de l'expression de soi et de l'exercice authentique de la liberté sexuelle du sujet individu. Cette limitation de l'expression de soi dans l'exercice authentique de la liberté sexuelle par la résignation à la servitude volontaire et par l'évitement d'une pratique plus réfléchie de la liberté, constitue une piste réflexive utile et critique pour mieux comprendre pourquoi la domination douce de la sexualité est une forme renouvelée de servitude volontaire du sujet individu. Avant d'examiner plus en détail dans ce chapitre ce lien entre servitude volontaire et domination douce, revenons très brièvement au texte même pour clore cette section.

Nous avons vu que ce qui dérange, agace et semble irriter profondément La Boétie est ce côté irrationnel (incontrôlé et imprévisible) du sujet (pour ne pas dire ici « déraisonnable »), puisque selon lui « il est raisonnable d'aimer la vertu, d'estimer les

beaux faits »²⁰⁷. Ce constat l'amène à questionner la sagesse de la décision de s'en remettre à l'obéissance²⁰⁸. Ce « malheureux vice » (La Boétie, 2008, p. 9) par lequel les habitants décident d'« obéir à » (*op. cit.*, p. 9) ou plutôt de « servir (*op. cit.*, p. 10) un « grand personnage », de se « fier assez à lui pour lui donner quelques avantages », l'inquiète. Il semble résolu – pour ne pas dire obsédé – à qualifier ce phénomène, à mettre un nom à tout prix (quitte à insister et à se répéter, comme il le fait) sur ce qui lui échappe, comme en témoignent certains éléments récurrents dans les premières pages du Discours : « Mais ô Dieu, qu'est-ce que cela peut être? Comment dirons-nous que cela s'appelle? » (*op. cit.*, p. 9), « Appellerons-nous cela de la lâcheté? » (*op. cit.*, p. 10), « Comment pourrions-nous nommer cela? », « Quel monstre de vice est-ce donc, qui ne mérite pas encore le titre de couardise, qui ne trouve pas de nom suffisamment vil, que la nature désavoue avoir fait, et que la langue refuse de nommer? » (p. 11). Déplorer cet « accident » (p. 9) – par lequel les personnes seraient non gouvernées, mais tyrannisées et s'en remettraient alors à l'assujettissement d'autrui – l'amène à prendre un exemple prospectif et à se demander, parmi 50 000 hommes de deux côtés d'une bataille, lesquels « iront le plus gaillardement au combat, ceux qui espèrent pour récompense de leurs peines le maintien de leur liberté, ou (bien) ceux qui ne peuvent attendre des coups qu'ils donnent ou qu'ils reçoivent d'autre loyer que la servitude d'autrui? » (*op. cit.*, p. 11). Partageant à partir de là le monde entre les « hardis » et les « lâches », il en a contre les « efféminés », les seconds, parce qu'ils ne cherchent pas à maintenir leur liberté, parce qu'ils la délaissent et déshonorent la condition humaine.

²⁰⁷ Pour l'ensemble des autres éléments cités à venir, pour des raisons de commodité de lecture, de citation et d'optimisation de la compréhension du texte, nous utiliserons cette version, Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, trad. (en français moderne par) Myriam Marrache-Gouraud, Paris, Gallimard, 2008.

²⁰⁸ Voir notamment l'introduction de Murray N. Rothbard, *The Politics of obedience and Étienne de La Boétie* (2006), qui constitue à l'occasion une introduction au travail de Paul Bonnefon (éditeur des œuvres complètes de La Boétie en 1892).

Départageant en effet le monde entre ceux qui sont « hardis », « avisés » et les « lâches », « engourdis », La Boétie s'explique mal comment la liberté peut leur faire « défaut » (*op. cit.*, p. 14) même si l'amour de la liberté n'est pas si naturel²⁰⁹ que ça, selon lui (*op. cit.*, p. 17). Cherchant une « conjoncture » (*op. cit.*, p. 17) à la volonté de servir, à l'obéissance, à la raison, il se penche sur la nature humaine et sur la nature, sur les Hommes et les bêtes. « Ministre de Dieu et gouvernante des hommes » (*op. cit.* p. 17), « bonne mère » (*op. cit.*, p. 18), la nature n'aurait pas tant voulu « nous faire tous unis que tous uns » (*op. cit.*, p. 18), mais « tous naturellement libres (...) puisque tous compagnons » et « tous faits membres d'une compagnie ». La nature n'en aurait donc pas « mis certains en servitude » (*op. cit.*, p. 18). Même les bêtes ne survivraient pas à leur « naturelle liberté » (*op. cit.*, p. 19), estimant « cher ce qu'elles perdent » et regrettant leur « aise perdue » (*op. cit.*, p. 49, plutôt qu'elles ne se plaisent dans la servitude). Même les bêtes ne pourraient s'accoutumer à servir les Hommes. Ce qui semble l'agacer davantage et ce qui l'amène alors à se demander quelle malchance (« mal-encontre ») a bien pu dénaturer l'Homme, « seul né véritablement pour vivre libre » (*op. cit.*, p. 20). Son analyse met ici en évidence la nature de l'individu humain comme porteur de la liberté et, en retour, la liberté comme « structure fondamentale du sujet »²¹⁰.

Il nous faut enfin remarquer que c'est par la conscience de soi que le sujet individu peut se défaire de cette dialectique de la servitude (une prise de conscience pouvant à son tour contrecarrer la domination du tyran qui avait contraint et forcé son consentement). En cela, La Boétie dépasse la simple critique « politico-littéraire » que ses détracteurs lui ont prêté, et propose une réflexion sur la décision individuelle, ainsi que sur le pouvoir de décision de l'individu, qu'il considère selon certains

²⁰⁹ Il faut préciser que, selon La Boétie (p.15), seuls les premiers (avisés et hardis) gardent par nature le désir de la liberté, qui représente un « bien » sans lequel les maux s'enchaînent et qui peut constituer un antidote à la corruption de la servitude. Il s'agit d'une conception sinon virile (eu égard aux lâches efféminés), à tout le moins héroïque de la liberté.

²¹⁰ Robert Misrahi (1996, p. 24).

comme « absolument autonome et indépendant » (Misrahi, 1996, p. 24). Ce qui est sûr, c'est que La Boétie invite l'Homme à se tourner vers – cerner et s'approprier – son propre pouvoir de décision; l'incite à se détourner de l'opinion pour privilégier la raison, à faire honneur à sa nature plutôt qu'à chercher à se faire plaisir, autrement dit à préférer sa nature à la coutume et donc à privilégier le bien de la liberté au mal de la servitude. Que ce soit ou non spontané, le travail de conscience de soi (comme condition de révélation du sujet) auquel La Boétie invite l'Homme, constitue une invitation à la pratique réfléchie de sa liberté et déjà à la conscience de sa liberté. En ce sens, ce travail réflexif de la liberté est non seulement une source théorique significative aux origines des théories de la domination librement consentie, mais il constitue aussi une problématisation du pouvoir et de la liberté contribuant ici à repenser les contraintes du consentement et de la liberté (par son analyse historico-politique philosophique des mécanismes du pouvoir et de la servitude volontaire).

Servitude volontaire et domination douce

À partir des éléments théoriques présentés sur la servitude volontaire et sur les mécanismes (de maintien, conservation et unification) du pouvoir, nous sommes maintenant en mesure de montrer quels liens on peut établir entre servitude volontaire et domination douce pour nous permettre de mieux comprendre les mécanismes de la domination librement consentie en présence dans les représentations de la liberté sexuelle. Ces mécanismes sont d'autant plus opérants que les stratégies de fabrique et de production du consentement sont cachées, discrètes aux yeux de l'individu social et aveugles à son jugement. Ainsi, la domination sera d'autant plus douce et apparaîtra d'autant plus librement consentie qu'elle se fait en toute conformité avec l'ordre établi, c'est-à-dire avec les valeurs idéologiques dominantes (préalablement internalisées plus ou moins consciemment par le sujet individu comme si c'était les siennes, comme si elles étaient siennes). Cette domination symbolique (nous allons y venir) nous semble jouer de la proximité de désir entre ce qui domine socialement et

les représentations et pratiques qu'on s'en fait comme individu. La désirabilité sociale relevant de la conformité sociale²¹¹, faut-il s'étonner que l'individu choisisse, préfère ou souhaite cette soumission à la norme?

Cette apparente acceptation par le peuple, pour reprendre ici La Boétie, trouve un certain écho universel tant la question n'épargne aucun régime politique, aucune économie, surtout pas celle du désir et de la liberté sexuels. Si cette adhésion structurelle (adhésion du dominé par l'intériorisation de structures sociales et cognitives d'autant plus universelles/légitimes qu'elles apparaissent naturelles à l'individu) mène à la reproduction de cette domination, à la différence de La Boétie, elle ne relève pas d'une volonté de servir, ni chez Bourdieu, ni chez Foucault. Alors que pour La Boétie la servitude appartient au même mouvement que la liberté (le pouvoir est aussi du mouvement de la liberté et de la résistance chez Foucault), c'est par la résistance et la connaissance (de la domination) que la liberté peut s'acquérir, à tout le moins une certaine libération avoir lieu chez Foucault comme chez Bourdieu. La libération de la domination par la connaissance du pouvoir implique un retour sociologique définitionnel sur ces notions.

La connaissance du pouvoir implique en effet une attitude analytique de réflexivité critique que nos sociétés de gestion – en mal d'ordre et de certitude – découvrent dans

²¹¹ La conformité sociale peut aussi être désignée philosophiquement par la catégorie de « conformisme », qui signifie être « influencé », qui connote l'« envahissement par autrui » ainsi que l'« entrave à l'exercice de notre liberté individuelle » (Dubois, 2004 p. 183). Ce sont davantage les fonctions du conformisme dans la vie sociale que la soi-disant puissance maléfique de cette influence qui nous intéresse. Nous reviendrons sur cette idée qui réfère à l'idée d'un ordre social (l'idée d'ordre a été précédemment invoquée et sera traitée au regard de la sexualité et de la liberté sexuelle dans le prochain chapitre, donc une section portera sur le nouvel ordre sexuel), à la construction sociale et à l'invention de la réalité, ainsi qu'aux processus du conformisme décryptés par la psychologie sociale. Provisoirement (suite à ce que nous avons montré de l'internalisation et de la reproduction des normes sociales), notons que : « C'est par l'intériorisation des normes, donc grâce au conformisme aux valeurs dominantes, que l'ordre social est assuré sans trop de conflits entre les acteurs sociaux » (Dubois, *op. cit.*).

les théories sociologiques²¹². Dans ces théories, répertoriées notamment par des dictionnaires et lexiques, on relate en particulier un individu qui commande avec succès à d'autres, selon Weber qui privilégie la domination en vertu de l'autorité dans ses écrits au regard du « pouvoir de commander » et du « devoir d'obéir ». Cette relation du commandement et de l'obéissance serait à la base de toute domination politique, qui se fait généralement en tentant de « se fortifier par une revendication spécifique de légitimité » (Chazel, 1996, p. 77). Cette revendication de légitimité s'avère une condition de durabilité et d'efficacité de la domination, qui s'appuie notamment sur le contrôle de ressources socialement valorisées (des ressources sans lesquelles les dominants échoueraient dans leur projet de se faire obéir; cela sans nécessairement recourir à la force ou à la violence). Selon Weber, « toutes les dominations cherchent à entretenir la croyance en leur légitimité. Aussi n'y a-t-il jamais de domination durable sans revendication de légitimité » (*Économie et société*, I, 1, § 3²¹³). Cette relation sociale ne se limite pas à l'interaction entre un individu qui commande et un individu ou un groupe qui obéit. Ce phénomène politique (qui repose sur des « prétentions de légitimité ») doit être distingué du phénomène économique de l'exploitation. Celle-ci est la contrepartie de la répartition des « biens et services » et des « revenus et intérêts » sur laquelle il peut intervenir dans le fonctionnement de marchés devenus éventuellement impurs et imparfaits du fait des types particuliers de domination (à savoir selon Weber la domination légale, traditionnelle ou charismatique²¹⁴).

²¹² Sur la critique et la réflexivité comme attitude analytique pertinente pour les sciences de la gestion et des organisations, à partir de l'héritage de Bourdieu, voir notamment Damon Golsorkhi et Isabelle Huault (2006, p. 15-34).

²¹³ Paragraphe cité par Boudon et Bourricaud dans leur *Dictionnaire critique de la sociologie* (2011, p. 194).

²¹⁴ Pour des précisions complémentaires sur ces types de domination chez Weber, voir notamment Boudon et Bourricaud (*op. cit.*, p. 194-199); sur la domination patriarcale et patrimoniale de son livre sur la *domination*, nous référons à deux sous-sections renvoyant notamment aux pages 307-308 d'*Économie et société* (vol. I) dans lesquelles Weber est aussi amené à distinguer la domination patrimoniale de la domination sultanique « qui se meut dans la sphère de l'arbitraire non liée à la tradition » (Weber, 2013, n. 16 p. 126, p. 121-133). Nous référons d'abord aux textes webériens sans

Ainsi de la domination comme réflexion sur la liberté et comme conception relationnelle²¹⁵ du pouvoir chez Weber, nous en arrivons à la domination et à la violence symboliques chez Bourdieu, qui cherche à consolider la variante « théorique » ou « empirique » par l'appel à des *habitus*, c'est-à-dire par des « systèmes de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes » (Bourdieu, 1972, p. 175); des systèmes faisant en sorte que le dominant domine d'autant mieux que les dominés n'ont pas conscience de l'être et que les agents n'ont « jamais autant d'illusion de la liberté que lorsqu'ils agissent conformément aux schémas de leur *habitus* » (Bourdieu, 1972, p. 259).

3.2.2.2 Domination et violence symboliques

Du mystère de l'obéissance civile au paradoxe de la doxa

L'obéissance des dominés étant généralement consentie dans la mesure où le pouvoir est considéré comme légitime, la domination exprime et témoigne d'un rapport de dissymétrie sociale entre dominants et dominés, même sans coercition effective. C'est cette légitimité, cette naturalité et invisibilité du pouvoir masquant l'arbitraire du pouvoir, autrement dit c'est cette domination douce par l'imposition de significations sociales imposées comme légitimes en dissimulant les rapports de force, dont il s'agira ici de prendre connaissance afin de montrer dans quelle mesure il y a domination symbolique de la liberté sexuelle et comment fait-elle opérer par la

chercher ici à rentrer davantage dans les détails du contenu, qu'il serait inévitablement trop court et inutilement trop long de tendre à rendre.

²¹⁵ Selon les sociologues mobilisés pour éclairer le concept de domination, Weber considérait en effet la domination comme un « ensemble de relations « compréhensibles » de commandement et d'obéissance, fondé sur une « prétention à la légitimité » et aboutissant à une allocation entre les individus des ressources qui définissent leur statut dans la hiérarchie sociale (Boudon et Bourricaud, 2011, p. 199). On peut aussi lire cette récente recension critique de la nouvelle réédition du livre *La domination* de Max Weber (Hibou, 2014 : <https://lectures.revues.org/14098>).

tactique et technique du consentement la régulation de la sexualité (par l'autorégulation).

Dans l'analyse marxiste de la servitude volontaire, de l'aliénation et de la fausse conscience qu'il renouvelait aux côtés de Jean-Claude Passeron, Pierre Bourdieu (*La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, 1970) propose une redéfinition de la domination comme une situation où le dominé accepte sa subordination, contribue même activement à la reproduction des rapports qui fondent la légitimation de celle-ci. Ainsi toute la socialisation et le système éducatif visent à masquer cet arbitraire : ce dont rend compte le concept de méconnaissance qui désigne l'incapacité socialement construite à percevoir les arbitraires et à remettre en cause leur caractère naturel et légitime. Il faut préciser que cette « violence symbolique » devient coercitive quand le dominé s'accorde aux idées du dominant dont il a en partie connaissance. Légitimée culturellement, la domination réussit à maintenir des rapports de force sans qu'ils apparaissent visiblement aux yeux du dominé parce qu'il a intériorisé la domination.

Citant Max Weber (1960, p. 11; 1996, p. 337-338) au sujet de la loi de la légitimation symbolique, pour qui les dominants demandent à être justifiés d'exister comme ils existent (comme dominants) par l'idéologie d'une « théodicée de leurs propres privilèges » (qu'il soit bien qu'ils dominent et que le monde est fait pour être dominé par eux), Bourdieu (2015, p. 622-624) éclaire le lien entre deux principes, celui de la légitimation et de la domination, dont le discours légitimateur renvoie effectivement à une « sociodicée » inventée pour se justifier. Se référant au monopole de la violence symbolique légitime dans le champ (selon la théorie wébérienne de l'État, Bourdieu, 2015, p. 519) dont il rappelle que cette notion est construite « contre le réalisme spontané, contre le substantialisme spontané qui n'accorde de réalité qu'à ce qui peut être vu par les modes de perception ordinaires, en tout cas montré du doigt » (Bourdieu, 2015, p. 485), Bourdieu formule une théorie du pouvoir symbolique qui

refuse la séparation entre pouvoir et connaissance (pouvoir- savoir), de la violence et du sens. Ces deux couples conceptuels renvoient aux dynamiques internes des structures structurantes des représentations et des comportements de la liberté sexuelle, au sens où, nous l'avons vu, la connaissance de l'individu joue sur le rapport au pouvoir et à la domination. Or, il faut dire de ce pouvoir et cette domination, dont nous avons montré qu'ils sont en jeu dans les représentations de la liberté sexuelle, que le sens cherché ou non-trouvé dans ses relations sociales (dans son rapport à l'autre), peut s'avérer producteur de violence et révélateur de la face cachée du sujet (l'anti-sujet); nous y reviendrons avec la question de l'ordre sexué et notamment de l'ordre pornographique dans le chapitre suivant.

D'ici là, poursuivons l'analyse de la domination et de la violence symboliques au regard des travaux de Bourdieu, notamment de ses pensées critiques du pouvoir symbolique dans les *Méditations pascaliennes*. Lointain héritier de La Boétie²¹⁶, il cherche à comprendre les mécanismes d'adhésion des dominés à l'ordre du monde tel qu'il se perpétue, ce *paradoxe de la doxa* qu'il définira comme un « ordre établi, avec ses rapports de domination, ses droits et ses passe-droits, ses privilèges et ses injustices, se perpétue en définitive aussi facilement, mis à part quelques accidents historiques, et que les conditions d'existences les plus intolérables puissent si souvent apparaître comme acceptables et même naturelles » (Bourdieu, 1998, p. 7). Si la domination se fait reconnaître en se faisant méconnaître dans sa violence arbitraire et la vérité de son pouvoir, ce qui est légitime est tacitement reconnu et, si l'on peut dire, doit demeurer ainsi, puisque cette reconnaissance tacite s'efforce de prévenir toute éventuelle interprétation des actes de reconnaissance comme des actes libres de soumission et de complicité consciente.

²¹⁶ Au sens où l'ordre social doit sa force à la légitimation conférée par l'adhésion des agents sociaux aux classements qui les assujettissent selon Bourdieu, comme l'ordre politique, le pouvoir chez La Boétie le doit à la propension du sujet à la servitude volontaire. Cela dit, c'est moins parce la théorie de la domination de Bourdieu a fait du mystère de l'obéissance civile (La Boétie) son objet principal que parce que la théorie du pouvoir symbolique a bouleversé l'appréhension traditionnellement séparatiste entre pouvoir et connaissance et violence et sens, comme nous l'avons rappelé.

L'habitus de liberté (du dominant) et de nécessité (du dominé)

Lesté d'une fonction théorique très considérable, l'habitus vaut alors déjà par tous les faux-problèmes qu'il permet d'éliminer, ainsi que par son grands poids explicatif des structures structurantes (précédemment explicitées). Par analogie aux « potentialités réelles » qui ont tendance selon certains à « s'actualiser et à opérer dans les pratiques et les représentations qu'elles façonnent durablement » (Chevalier et Chauviré, 2010, p. 73), les habitus peuvent être dits et représentés comme des potentialités objectives. Produit de l'histoire, l'habitus incorpore la nécessité, l'ordre établi, et peut néanmoins se pluraliser et se subjectiver par ce que Bourdieu nomme « habitus de liberté », « habitus définis par la distance au monde, par la distance aux rôles, par la distance à ce qu'on dit, à ce qu'on fait, etc. » qui « sont liés à une forme de nécessité sociale qui se caractérise comme distance à la nécessité, comme plus grande distance relativement à la nécessité » (Bourdieu, 2015 p. 374). Référant à *La Distinction*, il avait déjà justement indiqué que « la proposition fondamentale qui définit l'habitus comme nécessité faite vertu ne se donne jamais à éprouver avec autant d'évidence que dans le cas des classes populaires puisque la nécessité recouvre bien pour elles toute ce que l'on entend d'ordinaire par ce mot » (Bourdieu, 1979, p. 433-461). Revenant ici à l'ordre de la nécessité, aux chances objectives, à l'ajustement des chances réelles suite à l'oubli des aspirations impossibles), Bourdieu ajoute: « Le principe de nécessité faite vertu rencontre des dispositions par exemple, de soumission à la nécessité dans les classes dominées qui, si on s'y réfléchit, sont étonnamment soumises à la nécessité » (Bourdieu, 2015, p. 374). Enfin, quand le sujet individu est soumis à l'ordre de la nécessité, pris dans l'habitus de soumission, Bourdieu parle d'habitus de nécessité. Rappelons qu'il distingue l'habitus de nécessité de l'habitus de liberté et de « transgression », qui est le produit d'un certain type de conduites sociales d'exception (2015, p. 375), dans lequel la révolte n'est pas exclue, mais pas première. Bourdieu écrit : « habitées avec des habitus de dominants,

les positions de dominés sont vécues d'une manière qui n'est pas celle dont elles sont vécues lorsqu'elles sont habitées par des gens qui ont l'habitus de leur habitat » (Bourdieu, 2015, p. 375). À cet habitus de dominé, qualifiable d'« adhésion inconsciente aux nécessités objectives » (Bourdieu, 2015, p. 377), on associera donc tant l'incorporation de la nécessité et l'intériorisation du social, qu'on cherchera à solutionner par l'habitus, par l'objectivation des conduites ou la subjectivation des représentations et des pratiques, dont celle de la liberté sexuelle.

De l'ajustement constant des gens au sens du monde social (ajustement des espérances aux chances), Bourdieu fait notamment le lien avec certains « rites d'institution » dont il a traité dans la *Domination masculine*. Dans son cours au Collège de France du 9 novembre 1982, Bourdieu indique : « il y a des actions, en particulier des rites de passage que j'appelle rites d'institution, qui redoublent, renforcent symboliquement, par toute l'autorité du monde social, les sanctions objectives du monde » (Bourdieu, 2015, p. 376-377). Et Bourdieu d'ajouter, pour illustrer l'ajustement des conduites à l'ordre établi (en l'occurrence sexué) dans les rites institutionnels de domination masculine et dans le redoublement symbolique de sanctions : « l'exemple de l'opposition masculin/féminin montrerait comment les rites de passage redoublent les sanctions objectives d'un monde social qui, lui-même, est divisé selon l'opposition entre masculin et féminin, qui se présente comme une structure de chances objectives très inégales » (Bourdieu, 2015, p. 377²¹⁷). Loin de la loi universelle, avec des limites de calcul d'ajustement face au possible (ajustement des espérances aux chances), l'habitus peut donc se subjectiver, faire place à une certaine individualité des représentations et des conduites, nous le verrons dans le prochain et dernier chapitre.

Habitation, habitus, pouvoir symbolique et contrôle par l'invisibilité

²¹⁷ Bourdieu réfère ici à *La domination masculine*, à laquelle nous reviendrons notamment pour son Annexe finale en partie consacré à l'*Amor fati* (l'amour du destin social).

Cet effort de prévention et d'évitement de toute expression de révolte se fait d'autant plus aisément que le dominant a les moyens d'imposer au dominé qu'il le perçoive comme il souhaite et comme il demande à être perçu. Ainsi pour dissiper ce mystère de l'obéissance civile ou de la reconnaissance des dominés des pouvoirs qui les dominent, parce qu'ils disposent d'une force symbolique pour faire disparaître les formes ordinaires de la domination, il faudrait orienter l'analyse sociologique sur ce qui va de soi et sur ce qui fonde les hiérarchies sociales : sur ces pouvoirs de transformation, plus précisément ces pouvoirs de quotidianisation et de familiarisation avec un monde symbolique structuré par la domination et ses *habitus* dont les dominés seraient paradoxalement complices des contraintes s'exerçant sur eux. En ce sens Bourdieu montre la fabrique sociale du consentement du dominé et de la disposition qu'il aurait à faire du jugement dominant sa vérité propre : « les dispositions sont le véritable principe des actes de connaissance et de reconnaissance pratiques de la frontière magique entre les dominants et les dominés que la magie du pouvoir symbolique, agissant comme un déclic, ne fait que déclencher » (Bourdieu, 2015, p 203). S'agissant de la complicité paradoxale et souterraine d'un corps « qui se dérobe aux directives de la conscience et de la volonté entretient avec la violence des censures inhérentes aux structures sociales » (Bourdieu, 1997, p. 203), il faut enfin préciser que cela renvoie à une incorporation automatique des structures sociales chez l'individu et aux dispositions des *habitus* qui fondent et qui forment la reconnaissance pratique, visible, d'une autorité devenue anonyme et impersonnelle.

Par « *habitus* », concept forgé par Bourdieu, il s'agit de complexifier et d'affiner le schéma marxiste traditionnel (du procès de la production aux relations de la domination). À partir de là, l'*habitus* désigne ce qui s'incarne de façon durable dans les corps, dans notre corps à tou.te.s. Car l'*habitus* renvoie effectivement à tout un système de dispositions acquises et intériorisées, qui sert de support aux activités et pratiques du pouvoir et qui caractérise tous les individus, qu'ils soient de tel ou tel

groupe social. La lutte des classes, les phénomènes de domination et de soumission, d'adhésion et de consentement, sont ainsi éclairés par une analyse de la structure psychosociale incorporée²¹⁸ en chacune de nous. Bourdieu parlera d'« incarnation biologique du social » (Bourdieu, 2015, p. 370; nous verrons que l'habitus est une notion voisine de celle non moins originale de Foucault, d'autant plus que Bourdieu dira notamment de l'habitus qu'il permet de « proposer une philosophie de l'action dans laquelle le sujet des actions (...) est du côté des agents apparents, c'est-à-dire des individus biologiques », Bourdieu, *op. cit.*). Garder visibles – et contrôlables – les sujets individus par une philosophie de l'action renvoie à un dressage des corps, à la police des conduites et au gouvernement de soi qui caractérise la domination interne de l'individu. Bourdieu dit également de la notion d'habitus, qu'elle est un « effort pour répondre à la question de la façon dont le social existe » (Bourdieu, 2015, p. 370). Renvoyant à certains processus qui permettent l'incorporation et la modification des sujets par les conditions économiques et sociales qui les transforment continument, Bourdieu parle d'une « manière permanente et durable d'entrer en relation avec le monde social, une modification durable du biologique » (Bourdieu, 2015, p. 371), conjointement aux processus de socialisation²¹⁹ des conduites et des apprentissages dont nous avons traité.

Revenons à l'idée que la production de la visibilité se fait par la dissimulation des empreintes du pouvoir symbolique, qui s'inscrit dans les situations les plus communes, dans les mouvements et les espaces les plus personnels de l'existence de l'individu social, comme dans les plis de son corps. On comprendra dès lors les enjeux de la compréhension de cette inscription dissimulée du symbolique dans les

²¹⁸ L'incorporation de cette structure psychosociale peut être symbolisée par la figure d'une matrice des conduites et attitudes réglant nos choix et nos goûts; matrice dont le truchement permet à la domination de fonctionner tout naturellement, si bien qu'elle reste invisible aux yeux des dominé.e.s.

²¹⁹ Se référant à Hume (« Dès que nous savons qu'il est impossible de satisfaire un désir, ce désir lui-même s'évanouit »), Bourdieu va jusqu'à dire de la socialisation : « On peut même dire que le principe fondamental de la socialisation est le principe de « nécessité fait vertu » : à force de découvrir qu'on n'accède pas à certains possibles, on finit par renoncer » (Bourdieu, 2015, p. 374).

représentations et dans les pratiques de la liberté sexuelle. Nous verrons que certaines formes pratiques de construction sociale de cette réalité concourent à la reproduction de l'ordre établi dans la reconnaissance et la méconnaissance de l'arbitraire qui le fonde. Ainsi l'ordre pornographique est pris pour le nouvel ordre sexuel, comme nous le démontrerons dans le prochain chapitre. La double naturalisation par l'inscription du social dans les choses et dans les corps, ainsi que dans les représentations et dans les pratiques de l'individu (dont sa liberté sexuelle), amène alors à comprendre en quoi et pourquoi l'ordre symbolique est un ordre social pour Bourdieu.

Il montre que les représentations et les discours qui les fondent participent à la structuration des réalités sociales. Mais pour qu'ils s'instaurent, soient légitimes et efficaces, ils doivent remplir certaines conditions sociales extérieures. D'une part, les structures symboliques sont « définies dans leur spécificité par les conditions historiques de leur genèse ». D'autre part, toujours selon Bourdieu, « la théorie, en tant que principe de vision et de division, fait accéder à l'existence visible » (Bourdieu, 1987, p. 29). Bourdieu examine notamment les injonctions pédagogiques, plus efficaces selon lui que les techniques de dressage. Ainsi, la pédagogie explicite cache une pédagogie implicite, l'ordre symbolique cache l'ordre social et les structures symboliques des structures de la domination. Les *Méditations pascaliennes* ont particulièrement retenu l'attention de notre analyse, notamment pour des passages clés et des éléments théoriques sélectionnés, qui rejoignent l'idée du *Sens pratique* (1980) selon laquelle le pouvoir symbolique exhorte l'essentiel tout en feignant d'exiger l'insignifiant. Paraître en exiger peu de l'individu tout en l'exhortant de façon invasive, voilà toute une technique de domination symbolique, de domination douce, qui peut donner l'impression à l'individu que tout est librement consenti, mais dont le peu de contraintes requises permet surtout de mieux le gouverner subtilement, en lui donnant l'impression de s'en faire un ami plutôt que s'afficher comme son censeur, auquel il chercherait davantage à résister.

On comprendra dès lors toute l'importance de la subtilité et de la discrétion de la dimension symbolique de la domination, d'autant plus contrôlante que cette dernière est indétectable et invisible à l'œil de l'individu social. Se rangeant d'autant plus volontiers derrière l'ordre symbolique que derrière l'ordre social (et ses hiérarchies ostracisantes et discriminantes), il se retrouve alors gouverné sans penser l'être. La gouvernance de l'individu par la normalisation de sa liberté sexuelle, par son contrôle panoptique des sociétés d'image (plutôt que par l'aveu), voilà en effet une technique du pouvoir symbolique. Exploiter le potentiel narcissique de l'individu en l'exhortant à partager « librement » son intimité plutôt qu'à devoir dire et rapporter les faits et gestes de sa sexualité, constitue en effet une technique libérale (libéralisme sexuel) sur laquelle nous reviendrons dans la dernière section de ce chapitre consacrée à Foucault, qui s'est particulièrement situé vis-à-vis du libéralisme pour produire l'idée de biopolitique qui sera explicitée à cette occasion.

Structures et dispositions

Pour revenir à Bourdieu et intégrer les derniers éléments théoriques utiles à l'éclairage des techniques et à la problématisation des usages de la domination symbolique chez l'individu jusque dans les représentations et les pratiques de sa liberté sexuelle, éléments qui appuient ce que nous avons préalablement montré, nous retenons de ses *Méditations pascaliennes* : que la domination a toujours une dimension symbolique. Elle fait problème précisément quand l'ordre établi ne fait pas/plus problème²²⁰ ; lorsque des structures sociales (« structurantes »), des schèmes

²²⁰ Sur l'ordre établi et le paradoxe de la doxa, Bourdieu dira notamment dans *La domination masculine* : Je n'ai jamais cessé en effet de m'étonner devant ce que l'on pourrait appeler le paradoxe de la doxa : le fait que (...) l'ordre établi, avec ses rapports de domination, ses droits et ses passe-droits, ses privilèges et ses injustices, se perpétue en définitive aussi facilement, mis à part quelques accidents historiques, et que les conditions d'existence les plus intolérables puissent si souvent apparaître comme acceptables et même naturelles » (Bourdieu, 1998, p. 7). Relativement à la quotidianisation tranquille de la domination symbolique inscrivant l'ordre et la nécessité sociale chez l'individu, on peut se référer à ces passages sélectionnés des *Méditations pascaliennes* : « La domination, même quand elle repose sur la force nue, celle des armes ou de l'argent, a toujours une

de perception sociale (féminin/masculin, commun/distingué, élevé/bas, etc.) et des dispositions durables (à craindre et à respecter, ainsi qu'à aimer) sont sujettes à incorporation profonde chez l'individu, par la quotidianisation d'*habitus* inscrivant tacitement l'ordre social en lui. Cette domination douce, tranquille, s'installant dans le quotidien de l'individu et le laissant sur l'impression d'une adhésion et d'une valeur personnelles, constitue non seulement une domination symbolique, mais du fait de l'adhésion et du consentement de l'individu à cette domination, on peut et doit parler de violence symbolique. En effet, selon les *Méditations pascaliennes*, Bourdieu décrit cette violence comme étant une « coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la structure de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle; ou, en d'autres termes, lorsque les schèmes qu'il met en œuvre pour se percevoir et s'apprécier ou pour apercevoir et apprécier les dominants (...) sont le produit de l'incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit » (Bourdieu, 1997, p. 204).

Revenant sur les dispositions de l'*habitus*, espace « où sont inscrits les schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui fondent, en deçà des décisions de la conscience et des contrôles de la volonté, une relation de connaissance et de reconnaissance pratiques profondément obscure à elle-même » (*op. cit.*), il faut selon lui dépasser l'alternative de la contrainte par des *forces* (coercition mécanique) ou du consentement à des *raisons* (soumission volontaire, libre, délibérée). Bourdieu nous paraît avoir d'autant plus raison d'enjoindre à dépoliariser cette distinction qu'elle

dimension symbolique » (Bourdieu, 1997, p. 206). « Ce qui fait problème, c'est que, pour l'essentiel, l'ordre établi ne fait pas problème » (Bourdieu, 1997, p. 213).

résulte d'une autre technique de la domination visant une séparation du mal et du bien selon des catégories et des schèmes polarisés, selon les forces et les raisons, comme si les premières étaient nécessairement déraisonnables et les secondes incapables d'être nourries, motivées, par d'obscures forces. Ce serait bien mal connaître et comprendre le pouvoir symbolique et ses effets durables sur les corps des dominés que de n'y voir que servitude volontaire ou consentement à la domination. Bourdieu poursuit :

Le pouvoir symbolique ne s'exerce qu'avec la collaboration de ceux qui le subissent parce qu'ils contribuent à le construire comme tel. Mais rien ne serait plus dangereux que de s'arrêter à ce constat (...) : cette soumission n'a rien d'une relation de « servitude volontaire » et cette complicité n'est pas accordée par un acte conscient et délibéré; elle est elle-même l'effet d'un pouvoir, qui s'est inscrit durablement dans le corps des dominés, sous la forme de schèmes de perception et de dispositions (...), c'est-à-dire de croyances qui rendent sensible à certaines manifestations symboliques, telles que les représentations publiques du pouvoir. (Bourdieu, 1997, p. 204-205)

Renvoyant à Pascal, au sens profond qu'il donnait à l'imagination pour mieux comprendre l'importance de ces croyances, formatées par l'accoutumance du dressage des corps, Bourdieu semble en avoir contre l'« illusion scolastique » de résistance à la domination qu'on prête aux féministes et aux marxistes dans le langage de la conscience; cela comme si toutes les personnes féministes et marxistes ne parlaient qu'un seul et même langage. Elles attendraient, selon lui, « l'affranchissement politique de l'effet automatique de "la prise de conscience" », parce qu'elles ignoreraient « faute d'une théorie dispositionnelle des pratiques, l'extraordinaire inertie qui résulte de l'inscription des structures sociales dans les corps » (Bourdieu, 1997, p. 206). Cela l'amène à parler de « violence inerte » de l'ordre social (Bourdieu, 1997, p. 208).

L'Obsequium de l'héautonimorouménos (Bourdieu)

Rappelant à la constitution historique arbitraire des structures sociales, structurantes, reflétant les structures cognitives (et évaluatives) « susceptibles d'être appliquées à toutes les choses du monde », Bourdieu (1997, p. 206), se référant à l'hypothèse durkheimienne des « formes primitives de classification », reprend notamment à son compte les catégories de « conformisme logique » et de « conformisme moral » (devenus chez lui un « préréflexif, immédiat » sur le sens du monde) et il s'en prend également aux constats anthropologiques généraux de la dimension politique de thèses analyses phénoménologiques (Schütz) sur « l'extraordinaire *adhésion* que l'ordre établi parvient à obtenir », par la « prétention à appréhender l'essence universelle de l'"expérience originaire du social" » (Bourdieu, 1997, p. 206). Bourdieu montre qu'il n'en a pas contre « l'existence de stratégies de résistance, individuelle ou collective » et se défend « d'exclure la nécessité d'une analyse sociologique différentielle des rapports au monde social ». Il cherche à problématiser une vision naïve, presque primaire, de la subversion et de la résistance qui impliquerait de « tordre le bâton dans l'autre sens » et de réveiller certains de leur « sommeil doxique ». (Bourdieu, 1997, p. 207). Rappelant à la vertu analytique spinoziste de l'*obsequium* (c'est-à-dire la « "volonté constante" produite par le "conditionnement par lequel l'État nous façonne à son usage et qui lui permet de se conserver") contre le refoulé ou l'ignoré d'un monde social qui se pense libre des croyances et des conformismes, Bourdieu précisera que « la croyance politique primordiale est un point de vue particulier, celui des dominants, qui se présente et s'impose comme un point de vue universel » (Bourdieu, 1997, p. 208).

Cette subsomption du particulier sous l'universel n'est pas sans renvoyer aux subterfuges d'une minorité dominante pour parler de l'ensemble du monde, sans faire penser à certaines techniques sexistes ordinaires de la domination masculine et de son

universalisme abstrait, déjà vertement critiqué par Simone de Beauvoir²²¹, citée par Bourdieu. L'accointance entre le sexisme ordinaire et la quotidienneté de la domination masculine nous apparaît certaine et mériterait en soi un travail de comparaison plus poussé. Cela ne constituant pas l'objet de notre travail, retenons plutôt en complément de notre présentation du *paradoxe de la doxa* dans *La domination masculine* qu'« on ne peut pas comprendre la logique paradoxale de la domination masculine (forme par excellence de la violence symbolique et réelle) et de la soumission féminine, dont on peut dire à la fois, et sans contradiction, qu'elle est induite socialement, *spontanée et extorquée*, et, si l'on prend acte des *effets durables* que l'ordre social s'exerce particulièrement sur les femmes, par des dispositions spontanément accordées à cet ordre qu'elle leur impose. Quand bien même la domination masculine ne peut se comprendre que dans la longévité de ses effets et l'historicité des représentations qui les commandent, cela bien que Bourdieu ait affiché des réserves sur les prétentions universalistes de la phénoménologie de la conscience, nous ne pouvons pas davantage nous passer de l'analyse critique de la conscience des dominées, ni consentie, ni libre.

Bourdieu contribue ici à enrichir notre réflexion préalable portée sur la conscience des dominées à leur domination, conscience à ce point violentée qu'elles ne pourraient que céder stratégiquement au pouvoir de la domination, sans contre-pouvoir, sauf celui de la conscience réflexive. Ce en quoi il se distingue de Foucault et du sujet biopolitique (sujet assujetti, mais sujet agissant). Plutôt que de tomber ici dans le sensationnalisme moral, dans la fabrique d'une extraordinaire adhésion que l'ordre sexuel parviendrait à établir auprès des femmes, il nous apparaît plus utile de voir dans quelle mesure on peut véritablement parler de « collaboration » à la

²²¹ Sur son souci de la concrétude du réel suivant sa philosophie de la liberté (particulièrement bien illustrée par la formule « être libre, c'est vouloir les autres libres », indépendamment des scandales qu'a pu suscité sa vie, même si elle était intimement lié à son œuvre), nous nous permettons de référer à un article sur sa liberté sexuelle (elle aussi marquée par le sexisme ordinaire et la domination de l'autre) récemment paru, (Risse, 2016, p. 9) : <http://www.ledevoir.com/culture/livres/468036/30e-anniversaire-de-deces-la-liberte-sexuelle-de-simone-de-beauvoir>

domination par les dominé.e.s (victimes de schèmes de perception et d'appréciation incorporés et qui en font des sujets²²² à la domination)? Ne serait-il pas plus juste et pertinent de qualifier ce type d'adhésion forcée d'auto-illusion et de désaveu, face à d'angoissantes réalités qui sont si menaçantes pour le sens de l'identité personnelle qu'elles impliquent de se protéger soi? En matière de liberté sexuelle et de violence symbolique, nous nous demanderons quelles conséquences on peut tirer de cette proposition de réinterprétation, de cette reformulation du problème du « consentement » des dominé.e.s à la domination (qui sont désignés comme des bourreaux d'eux-mêmes se punissant eux-mêmes, tels les *Hétautontimorouménos*²²³ de l'Antiquité, rappelle Bourdieu) et celui de leur supposée « adhésion » à l'ordre établi.

En résumé et en perspective

Puisqu'il n'y a plus besoin de dénoncer les contradictions des combats de l'individu (qui se battrait pour sa servitude comme s'il s'agissait de son salut, de sa liberté, selon Spinoza), puisqu'il ne s'agit plus de lui exiger ce qu'on attendrait de lui (le forcer à être libre selon Rousseau), le plus efficace est d'employer le dispositif du consentement pour l'exhorter à faire librement ce qu'il doit faire. L'idée n'est plus de le forcer et de lui arracher quoique ce soit, mais de le faire participer, démocratiquement et librement, à son propre contrôle; de cultiver son autocontrôle pour mieux satisfaire à son autorégulation.

Plusieurs théories sexologiques, psychologiques et sociologiques contemporaines ont été consacrées à cette idée d'autorégulation, cette capacité de gestion de l'impulsivité

²²² Nous verrons dans la dernière section de chapitre dans quelle mesure il s'agit non seulement de sujets du pouvoir, mais aussi des sujets de pouvoir.

²²³ Référant au poète antique Térence (comme Baudelaire le fera dans un des poèmes des *Fleurs du mal*), Bourdieu veut désigner « celui qui se punit lui-même », « celui qui est le bourreau de lui-même » (Bourdieu, 2015, p. 371).

sexuelle, cette compétence morale psychosociale comportementale. Pensons notamment aux théories morales et autres de Gabriel Tarde, Wilhelm Reich, Herbert Marcuse, Bernard Muldworf, etc. Est-ce à dire que pour autant les dominé.e.s (dites aveugles à certaines réalités particulières, à tout le moins aveuglées par le pouvoir en place, qui les empêche de se voir et de retrouver) se trompent souvent elles/eux-mêmes en adhérant à une vision déterministe (niant la liberté humaine) par une apparence de « mauvaise foi » (apparence dont nous avons montré qu'elle est fausse et qu'il n'en est rien). Comme victimes de schèmes de perception et d'appréciation incorporés, faut-il s'étonner qu'elles puissent parfois chercher à se protéger en désavouant certaines réalités angoissantes menaçant le sens de leur identité personnelle? Si l'on pense ici aux à certaines victimes d'agressions et de violences sexuelles, cet étonnement tombe bien vite et l'on comprend que l'apparence d'auto-illusion est fondamentalement une façon de se protéger. Davantage une pratique de protection de soi qu'un aveuglement volontaire, l'auto-illusion de la liberté sexuelle de l'individu semble témoigner d'une stratégie adoptée face à la perte de sens, de repères et de liens sociaux dans ses représentations et pratiques de la sexualité.

3.2.3 Domination et pouvoir : une fausse alternative

Domination et pouvoir : deux revers d'un même problème?

Discrétionnaire, tranquille, sans vague pour ne pas attirer l'attention sur elle, la domination symbolique n'en inscrit pas moins l'habitus par l'ordre symbolique légitimant l'inscription de la nécessité et l'intériorisation du social chez l'individu. La domination ne se tient donc jamais très loin du pouvoir, et les concepts, très – trop – souvent présentés comme relevant de phénomènes distincts, ne constituent pas selon nous une véritable alternative, au sens où autant ils sont proches et rapprochés, autant ils doivent être distingués et considérés distinctement. L'analyse de la biopolitique chez Foucault, empreint de la disqualification de la domination en théorie sociale (au

nom de la complexité et de l'historicité des rapports et des positions entre dominants et dominés, enfermés dans un schème victimaire par la théorie traditionnelle de la domination) peut aussi nous aider à montrer que ce qui est présenté comme alternative entre pouvoir et domination est une fausse alternative. Puisqu'il n'y a pas de relations de pouvoir et de domination sans résistance pour Foucault, nous ne sommes pas libres de tout rapport de pouvoir, nulle part. Il ne peut y avoir d'autonomie du sujet, mais seulement une autonomisation, qui peut se faire alors à travers des processus de création d'une identité qui n'aboutissent jamais. Même si la résistance précède les rapports de pouvoir chez lui (comme la liberté précède le pouvoir), le sujet n'est jamais *causa sui* (cause de soi ou cause de lui-même). Il n'est jamais premier, mais il est toujours le produit d'une convergence entre ce qui le soumet et l'éthos qu'il se donne, entre normalisation et subjectivation, pour le dire succinctement.

Nous verrons (dans le prochain chapitre) que si la subjectivation peut prendre appui sur les pouvoirs normatifs visant des subjectivités assujetties, si la subjectivité reste immanente à ces relations stratégiques des rapports normatifs du sujet avec le pouvoir, la constitution de l'autonomie du sujet moral – lorsqu'il s'affirme comme sujet sexuel autonome – ne peut se faire alors que dans l'immanence du pouvoir. Cela dit, pour Foucault, « le moindre éclat de vérité est sous condition politique ». Si nous sommes toujours libres, parce que nous pouvons toujours changer notre situation dont il n'y a pas d'*en dehors* possible, si nous ne sommes pas toujours piégés par cette lutte non-symétrique alors que nous ne sommes pas libres de tout rapport de pouvoir, on peut donc penser théoriquement qu'il n'y a certes pas de rapports de pouvoir sans résistance, qui est première et les précède selon Foucault, dans une entrevue dont le format oral permet notamment de faire ressortir les idées que, d'une part nous ne sommes pas libres de tout rapport de pouvoir ; et que, d'autre part nous serions toujours libres de changer la situation :

Lorsque nous avons affaire au gouvernement, la lutte, bien sûr, n'est pas symétrique, la situation de pouvoir n'est pas la même, mais nous participons ensemble à cette lutte. L'un de nous prend le dessus sur l'autre, et le prolongement de cette situation peut déterminer la conduite à tenir, influence la conduite, ou la non-conduite, de l'autre. Nous ne sommes donc pas piégés. Or nous sommes toujours dans ce genre de situation. Ce qui veut dire que nous avons toujours la possibilité de changer la situation, que cette possibilité existe toujours. Nous ne pouvons pas nous mettre en dehors de la situation, et nulle part, nous ne sommes libres de tout rapport de pouvoir. Mais nous pouvons toujours transformer la situation. Je n'ai donc pas voulu dire que nous étions toujours piégés, mais, au contraire, que nous sommes toujours libres. Enfin, bref, qu'il y a toujours la possibilité de transformer les choses.²²⁴ (Foucault, 2001, p. 1558-1559)

Relations de pouvoir et intransitivité de la liberté

Certains diront que Foucault aurait évacué la dimension interne des conflits de pouvoir et des micro-stratégies supposant des rapports « dominants-dominés » (Russ, 1994, p. 213). Il ne s'agira pas ici de chercher à établir les fondements théoriques de cette interprétation. Il s'agira plutôt de rappeler que les idées de domination et de résistance sont très loin d'être incompatibles (si l'on se réfère aux traditions politiques selon Renault, 2015, p. 200) et que notre conception de la domination n'est ni statique, ni monolithique. Sa complexité interne, la diversité de ses formes et vecteurs, ainsi que son historicité la rapprochent également du pouvoir. En modifiant alors le sens et la fonction du concept de pouvoir (comme un outil conceptuel utile pour décrypter les ressorts et l'opérativité de la domination (Lemke, 2004)), Foucault ne cherche pas à substituer ce concept à celui de domination. Il précisait déjà dans *Surveiller et punir* que les disciplines s'inscrivent d'abord dans le corps comme « le lien contraignant entre une aptitude majorée et une domination accrue » (Foucault, 1975, p. 161). Malgré la double dimension du sujet agissant et assujetti dans l'espace-corps du sujet, et malgré le défaut de théorisation apparent de la domination chez

²²⁴ Nous précisons que ce propos est tiré d'une entrevue de Michel Foucault interviewé sur le sexe, le pouvoir et la politique de l'identité.

Foucault, on peut observer et retrouver chez lui quatre manières de parler de domination: elle serait à la fois une stabilisation et une convergence de diverses relations de pouvoir; elle pourrait être une forme particulière de cette stabilisation/convergence des relations de pouvoir; une dimension du gouvernement ou un cas limite des relations de pouvoir (Renault, 2015, p. 201). De là, on doit comprendre que la domination pour Foucault est davantage ce qui *est* à expliquer que ce qui *sert* à expliquer (davantage le problème du pouvoir que la solution de l'habitus, pour poursuivre ici l'analogie entre les réflexions de Foucault et de Bourdieu sur le pouvoir).

L'alternance des positions de dominants-dominés et la multiplicité des résistances et des stratégies de lutte contre le pouvoir fait finalement ajouter à Foucault : « Il ne faut donc pas se donner un fait premier et massif de domination (une structure binaire avec d'un côté les "dominants" et de l'autre, les "dominés"), mais plutôt une production multiforme de rapports de domination qui sont partiellement ingérables à des stratégies d'ensemble » (Foucault, 1975, p. 425). Nous reviendrons plus loin sur cette forme d'assujettissement du sujet au pouvoir, sur l'opposition binaire entre assujettissement et domination/exploitation dans la prochaine section (« sujet du pouvoir et sujet de pouvoir »). D'ici là, selon ce qui ressort de notre analyse, nous avons été amenés à comprendre le gouvernement comme l'équilibre entre les techniques de domination (ou de coercition) et les techniques de soi, qui ne sont pas nécessairement opposées, mais plutôt pour Foucault des « facteurs combinés »²²⁵ de domination. Irréductibles à des techniques de coercition, même quand elles constituent des facteurs de domination, les techniques de soi ne sont pas et ne peuvent

²²⁵ Les conférences de Foucault au Dartmouth College (1980) sont particulièrement éclairantes à ce sujet; cet extrait notamment : « Il faut prendre en considération les interactions entre ces deux types de techniques –les techniques de domination et les techniques de soi. Il faut prendre en considération les points où les techniques de domination des individus les uns par les autres ont recours à des procédures par lesquelles l'individu agit sur lui-même. Et, à l'inverse, il faut prendre en considération les points où les techniques de domination des individus les uns par les autres ont recours à des procédures par lesquelles les individus agissent sur eux-mêmes » (Foucault, 2013; *Political Theory*, 1993).

pas être dans la perspective biopolitique de Foucault des questions indépendantes (Kiéfer et Risse, 2011).

Enfin, à la différence des états de domination, très peu réversibles et stables, les relations de pouvoir sont mobiles et ouvrent des possibilités de résistance, de rationalité et de ruse. Ici Foucault nous semble rejoindre Bourdieu, dont nous avons montré qu'être raisonnable plutôt qu'être rationnel pourrait mettre en faillite les possibilités de subjectivation de la domination par l'habitus. Rappelant aussi l'état de domination des femmes, dont les ruses ne suffisent pas à renverser celles du pouvoir (à se faire soi par soi, plutôt que se laisser faire par les pouvoirs, dira-t-il), Foucault rappelle que dans la structure conjugale traditionnelle de la société du XVIIIe et du XIXe siècle, elles pouvaient « faire tout un état de choses : le tromper, lui soutirer de l'argent, se refuser sexuellement », en droit. Entre le possible état de choses et le réel état de domination, persiste un certain écart entre ce qui est désiré et ce qui est fût, entre le désirable et le faisable/réalisable (entre les espérances et les chances, les premières s'ajustant aux secondes, les aspirations s'ajustant aux chances objectives selon Bourdieu).

Nous ne nous prononcerons pas ici sur l'idée de faire des états de domination la forme limite des relations de pouvoir, fussent-elles stabilisées²²⁶ puisque les jeux

²²⁶ À cet égard, Foucault suit Weber dans sa distinction entre relations de pouvoir (*Macht*) et relations de pouvoir stabilisées (*Herrschaft*); Weber, qui désignait – pour sa part – le pouvoir comme étant un « concept sociologiquement amorphe » (Weber, 1995, p. 95) et trop large, lui préférera la notion de domination, qui, elle, rend compte de l'ordre social dans sa complexité, avec ce qu'il suppose de légitimité acceptée et déjà de discipline intériorisée. Dans *Économie et société*, il la définit d'ailleurs comme étant « la chance de trouver des personnes déterminées prêtes à obéir à un ordre (*Befehl*) de contenu déterminé; nous appelons discipline la chance de rencontrer chez une multitude déterminable d'individus une obéissance prompte automatique et schématique, en vertu d'une disposition acquise » (Weber, 1971, p. 50). En ce sens, le poids et le rôle de la discipline chez Foucault est une façon autre de parler de domination, entendue dans la perspective de Weber comme chance de trouver et de produire des individus déterminables (comme nous l'avons vu) et d'autant plus gouvernables qu'ils sont déterminés par la liberté. Les nouvelles formes de cette domination douce dans les représentations et les pratiques de la liberté sexuelle, la gouvernementalité des sujets sexuels par la liberté, par l'amour ou la découverte de ce qu'il faut aimer, désirer et apparaître, montrent que l'habitus de la liberté n'est

stratégiques entre libertés peuvent répondre aux technologies gouvernementales selon Foucault. La question du pouvoir de transformation par les résistances renvoyant à l'intransitivité de la liberté et à la rétivité du vouloir pour Foucault, elle nous entraînerait ici trop loin et, pour s'en faire une idée juste et complète, il faudrait intégrer ici beaucoup – et trop – de développements parus récemment dans *La société punitive* (Foucault, 2014).

L'essentiel est de comprendre que son analyse de la domination (analytique du pouvoir) s'est faite principalement en termes de pouvoir; cela que Foucault ait ou non cherché à s'écarter de la question de la lutte contre la domination pour lui préférer une question moins classique, plus personnelle, à savoir celle de la subjectivation et de la résistance : « comment être gouverné le moins possible? » (Foucault, 1990²²⁷). Les conséquences de l'analyse du pouvoir de la résistance contre la domination amène à penser la domination comme moment du gouvernement (ce qui implique de penser les pratiques de la liberté dans l'espace de la domination) ou comme une moindre domination (elles sont ici pensées à côté de la domination, mais font en sorte que la résistance au pouvoir et celle à la domination ne peuvent plus être conçues de la même manière). De son analyse de la société punitive, on peut néanmoins retenir le terme de « superpouvoir »²²⁸, terme référant à cette façon dont Foucault (dans la ligne de ce que nous avons tiré de Bourdieu) pense la domination sociale en référence à une domination de classe. Ainsi l'acceptation large de la domination (dont nous avons souligné ce soi-disant « défaut » de théorisation *versus* son analytique du pouvoir) n'a

jamais très loin de celui de la nécessité, que la liberté n'est pas seulement l'opposé de la nécessité, mais qu'elle peut être son produit.

²²⁷ Il s'agit de la publication de la conférence du 27 mai 1978 pour la Société française de philosophie, publiée dans le *Bulletin de la société française de philosophie* (84, 2, t. LXXXIV); un texte peu connu et qui mériterait pourtant d'être analysé davantage en comparaison de ceux de Foucault sur la critique, l'ontologie du présent et de l'actualité, la tâche de la philosophie et de la critique, etc.

²²⁸ Ce terme n'est pas sans faire penser aux impacts intrapsychiques et effets de la domination chez l'individu, notamment à l'internalisation de cette représentation du pouvoir sur les représentations de la liberté sexuelle chez les « superwomen » et chez les adeptes du pouvoir et du capital sexuels, ainsi que chez les angoissés de la performance sexuelle, paradoxalement plus nombreux à mesure que la liberté sexuelle se démocratise.

pas empêché Foucault de fixer la compréhension de ce concept au regard tant de l'exploitation que de la domination de classe.

Avant de reprendre l'analyse de sa philosophie sociale²²⁹ (dont nous verrons qu'elle a été remarquablement oubliée), examinons l'autre grande force demeurée cachée, sciemment, celle de l'« habitude » de la domination, c'est-à-dire de la « complicité dispositionnelle entre l'habitus et la coutume » (Chevalier et Chauviré, 2010, p. 168). L'accoutumance consacrant l'institution du pouvoir et la légitimité de la domination, renvoie alors à la disparition (et à la théorie de l'amnésie) de l'arbitraire culturel, de la violence. Nous avons vu que cette accoutumance (développée par la quotidianisation) constitue une force sourde et tranquille qui tend à naturaliser l'arbitraire de la force sans pouvoir pour autant l'annuler. Ainsi cet espace de liminarité de la liberté et du pouvoir, de la résistance à la domination, est un espace théorique particulièrement riche et fécond pour d'autres représentations de la liberté sexuelle que les représentations dominantes que peut s'en faire ou en avoir l'individu. Liminarité de l'habitus de la liberté et rétivité de la liberté, Bourdieu et Foucault sont ici originalement mis en dialogue par leur critique commune et spécifique de la puissance normalisatrice de la législation par la rationalité, du savoir-pouvoir normalisateur et producteur de la liberté sexuelle. Pour mieux comprendre les enjeux de cette comparaison, analysons enfin, plus sommairement, les rapports entre le sujet du pouvoir et le sujet de pouvoir, au regard des représentations de la liberté sexuelle.

3.2.4 Sujet du pouvoir et sujet de pouvoir

Que ce soit par individualisation de l'habitus, ou reprise de pouvoir sur soi, le sujet individu n'est pas uniquement sujet au contrôle social pour Bourdieu comme pour

²²⁹ Sur l'utilité pédagogique de la philosophie sociale, la subversion de l'ordre établi par la dénonciation de la vie comme objet politique, les résistances au biopouvoir, le gouvernement des autres et la biopolitique, voir notamment les travaux suivants : Keck (2008), Fischbach (2009), Kiéfer et Risse (2010, 2012).

Foucault. En tant que sujet de pouvoir et pas seulement sujet du pouvoir (sujet agissant, et non pas seulement agent social, mais sujet exerçant son pouvoir de subjectivation d'habitudes sociales et de structures mentales objectivées), le sujet individu dispose d'une capacité réflexive, éthique, de repenser et de ré-humaniser sa sexualité, dans ses représentations et dans ses pratiques. Cette analyse critique de transformations théoriques et pratiques de la sexualité, notamment de la qualité relationnelle des partenaires, du lien à l'autre et du rapport à soi dans la relation sexuelle, permettra non seulement de réarticuler la sexualité au lien social qu'elle suppose, mais elle contribuera aussi à éclairer la nature des liens entre les scénarios du désir (scripts sexuels) et la construction de soi (à laquelle participe la mise en pratique de ces scénarios). Elle sera menée au regard de la subjectivité et l'intersubjectivité sexuelles, ainsi que des scripts sexuels, véhicules de scénarios culturels qui renvoient à une condition de l'habitus de l'individu, qui ne se réduit pas à celui de sa classe sociale, mais qui ne peut y échapper. Cette condition inaliénable ne détermine pas l'individu à un destin social, qu'il apprend à aimer (Bourdieu), avec lequel il compose en fonction de ses chances, plutôt que ses espérances, à s'en sortir ou y rester. Malgré tout, la majorité des gens sont amenés à faire ce qu'ils doivent faire et sujets à l'autorégulation, à l'auto-manipulation et à l'auto-illusion avons-nous montré. Nous avons vu de la soumission librement consentie en apparence qu'elle est plutôt conditionnée par des déterminations externes de la conduite humaine.

L'appel à la liberté des gens pour mieux les soumettre n'est pas nouveau, mais il revêt des enjeux particuliers quand il s'exerce sur la sexualité des individus, notamment en matière de représentations et de scénarios sexuels. Ainsi les enjeux identitaires et éthiques d'une étude de la théorie des scripts sexuels²³⁰ (théorie de John Gagnon et William Simon ouvrant la compréhension de la sexualité à des structures

²³⁰ Le concept de « script sexuel » a été davantage théorisé par le sociologue américain John Gagnon, qui a souvent été identifié comme le pionnier de la dénaturalisation de l'étude des sexualités, avant Foucault.

sociales et culturelles vastes et complexes par-delà l'opposition nature/culture) compteront parmi les enjeux sociologiques de notre analyse critique des représentations individuelles et sociales de la liberté sexuelle dans la littérature franco-qubécoise récente en sciences humaines et sociales (1969-2019) : la sociologie de la subjectivation sexuelle et de la sexualité en général, la sociologie des représentations, la sociologie de l'individualité et de l'intersubjectivité seront ici mobilisées comme champs d'éclairage majeurs des représentations et des pratiques de la liberté sexuelle.

Nous serons notamment amenés à nous interroger sur d'autres aspects, intrapsychiques et interpersonnels, par lesquels l'individu reçoit les – et réagit aux – représentations de scénarios culturels (troisième aspect de la théorie des scripts sexuels, Simon et Gagnon, 1973, 1986, 1999, 2008). D'ici à ce que nous amorçons l'étude du rôle et de la place de scénarios culturels dans les scripts sexuels aux origines de la production des représentations sexuelles de l'individu (qui serait en mal d'intersubjectivité sexuelle et dont la sexualité est désarticulée du lien social,) analysons la dialectique entre le sujet du pouvoir (et de la domination par l'habitus) et le sujet de pouvoir (et de la subjectivation de l'habitus). La liberté sexuelle n'est-elle pas aussi l'habitus de la liberté et pas seulement l'habitus de la nécessité?

La liberté sexuelle, habitus social et individuel?

On peut définir provisoirement l'individualité du sujet sexuel comme étant un processus par lequel ce dernier oscille entre la précarisation et la subjectivation sexuelles. Entre elles, il existe tout un continuum, un espace de liminalité entre vulnérabilité et individualité. Le sujet sexuel peut se retrouver pris – sans être pour autant être limité – entre ces extrêmes, dont il peut se déprendre. Par précarisation et vulnérabilisation du sujet individu, on comprend assez vite qu'il s'agit d'une sorte de « fragilisation sociale ». Par subjectivation et individualisation, subjectivité et individualité (des concepts qui sont plus proprement sociologiques et parfois définis à

l'identique dans certains dictionnaires de sociologie), on entend généralement, d'une part le processus par lequel l'individu se constitue en tant que sujet autonome, c'est-à-dire une réponse de la subjectivation à la socialisation, la capacité de faire des choix libres face au déterminisme social et de mener une réflexion autonome vis-à-vis de la tradition et de la socialisation²³¹. Ainsi, selon Mohamed Cherkaoui 1996, p. 208): « socialiser, c'est transformer un individu d'un être asocial à un être social en lui inculquant des modes de penser, de sentir, d'agir. Une des conséquences de la socialisation est de rendre stable les dispositions du comportement ainsi acquises ». Il faut comprendre, au regard de ce qui précède et ce qui suivra, que « cette intériorisation des normes et des valeurs a (...) pour fonction de rendre siennes les règles sociales, qui sont par définition extérieures à l'individu, et d'augmenter la solidarité entre les membres du groupe » (*op. cit.*). Il faut enfin ajouter deux éléments : d'une part, en tant qu'instrument de la régulation sociale, la socialisation permet l'économie de sanctions externes. En effet « le groupe n'a besoin, dans ce sens, ni de rappeler indéfiniment de rappeler à l'individu l'existence de ces règles ni d'exercer sur lui une contrainte pour qu'elles soient observées ». D'autre part, notons que les « violer engendre un sentiment de culpabilité » selon Cherkaoui (*op. cit.*), qui précise avoir « voulu voir dans le système de valeurs intériorisé propre à la classe à laquelle appartient l'individu le déterminant du destin de celui-ci. » (*op. cit.*)

La subjectivation comme appropriation subjective résulte selon Bourdieu de la constitution d'un *habitus individuel*, produit par l'irréductible singularité

²³¹ Sur le rôle de la socialisation dans la subjectivation, on peut notamment retenir ces éléments théoriques sociologiques sélectionnés, tirés du prestigieux *Dictionnaire de la sociologie* dirigé par Raymond Boudon et ses collègues : « En fait, cette définition de la socialisation suppose la primauté de la société sur l'individu, l'exercice d'une contrainte par une autorité considérée comme légitime et un objectif défini au niveau social. Elle repose (...) sur une théorie rudimentaire de l'apprentissage comme conditionnement. L'individu est, de fait, pensé comme un être passif dont le comportement se résume à une reproduction de schèmes acquis. À cette vision déterministe, on peut opposer une conception plus souple qui prend en considération la relative autonomie de l'individu, la capacité de celui-ci à adapter les dispositions acquises aux situations vécues, et même à modifier au besoin les normes et valeurs intériorisées en fonction de certains problèmes qu'il est appelé à résoudre » selon Mohamed Cherkaoui dans Raymond Boudon (1996, p. 208).

d'expériences individuelles : un habitus qui ne se réduit pas à celui de la classe sociale, mais auquel il ne peut échapper, avons-nous vu. Ainsi l'agent social serait inconsciemment agi par un système d'habitus, à savoir un ensemble de dispositions à agir et penser, sentir et percevoir d'une certaine façon. Ces dispositions sont alors reproduites sans être vraiment questionnées et, sans le savoir, sont internalisées par les individus, dont on peut dire qu'ils sont historiquement socialisés à agir et à penser de telle ou telle façon²³² parce qu'ils sont agis par ce système d'habitus. Bourdieu qualifiera les habitus de « manières d'être permanentes, durables que les agents

²³² En matière de liberté sexuelle, dans le contexte actuel, on pourrait s'attendre à ce que les individus puissent suivre leurs appétences, adopter seulement des goûts sexuels personnels et vivre pleinement leur sexualité selon leurs préférences. Or, dans la littérature étudiée, notamment celle d'enquêtes portant sur la sexualité et ses représentations, malgré une certaine libération des mœurs sexuelles dans notre contexte d'étude, force est de constater qu'une part significative des comportements sexuels adoptés par une majorité de la population répondent davantage à des injonctions sociales pornographiques et de performance sexuelle qu'à des goûts sexuels propres aux individus. Cette désindividualisation et cette désobjectivation sexuelles pouvant amener l'individu social à intérioriser et à suivre des injonctions pornographiques (de performance) plutôt que ses propres goûts sexuels, reflète une certaine mutation érotique de l'imaginaire social, notamment masculin, en conviction d'avoir de forts besoins sexuels, nourris et produits par l'industrie pornographique. L'adoption croissante de ces normes pornographiques peut sembler résulter de l'éclatement de certitudes partagées sur le sens et la représentation de la sexualité, auquel elle a sans doute participé et qu'elle a possiblement contribué à produire. Cet éparpillement, relativisme moral pour les uns, individualisme libertaire pour les autres, amène à pointer le dispositif de pornographisation des désirs sexuels, ses techniques d'invasion sur la sexualité et leurs effets d'entraînement chez l'individu social. D'une part, du côté français, on peut penser aux hommes célibataires de moins de 40 ans, vivant moins en couple et sexuellement moins actifs que la moyenne, dont une partie considère la consommation du matériel pornographique comme support à une activité masturbatoire fréquente et comme substitut à un rapport sexuel. C'est une des conclusions à laquelle réfère l'enquête sur l'amateurisme et le consumérisme pornographiques des années 1990 en France (Giami et Colomby, 1997, cité dans Bozon, 2013). Conclusion corroborée dans l'enquête Contexte de la sexualité en France (2006), qui fait de la consommation pornographique une pratique solitaire, du moins déclarée comme telle. Associée et limitée à l'activité masturbatoire pour les hommes alors qu'elle prend sens au côté d'un partenaire sexuel pour les spectatrices régulières, même quand elles se disent célibataires, cette pratique amène les premiers à la dissocier du cadre conjugal ou relationnel (cela renvoie à l'idée selon laquelle les hommes dissocient plus facilement que les femmes sexualité et amour). Au Québec, d'autre part, la théorie des scripts sexuels est dite théorie des scénarios sexuels et donne surtout lieu à des usages sexologiques associés au genre ou/et au risque (Otis, 2013, Frigault & al., 2008, 2002, Arroyo, 1997). Ces usages sont notamment relatés dans le collectif *Questions de sexualité au Québec* (2008), qui se base sur les développements recensés par divers sexologues de l'UQAM et quelques autres, qui ont privilégié une perspective thématique et empirique s'appuyant sur les apports des sciences sociales à la sexualité liée au contexte québécois, du point de vue des données recueillies et présentées.

important dans cette position » (Bourdieu, 2015²³³, p. 459). Sur l'adaptation de dispositions acquises aux situations vécues, Bourdieu (2015, p. 388) ajoute qu'en constituant un habitus individuel à partir de leurs expériences singulières, les agents pourraient s'appropriier en partie les conditions sociales de leur propre production et partant subjectiver certains automatismes acquis par ces dispositions. Mais pour lui, tout sujet est d'abord membre d'une classe sociale particulière et doit affronter les situations de sa classe. Malgré l'écart de style personnel par lequel tout agent social peut exprimer la singularité de sa position à l'intérieur d'une classe, d'une trajectoire, cette variante structurale des autres se retrouve sujette à des structures objectives amenant selon lui les agents sociaux à être « beaucoup plus disposés à accepter les positions dans lesquelles ils se trouvent qu'on ne le croit communément, ou même qu'ils ne pensent ou ne le disent. Il y a une sorte d'*amor fati*, d'amour du destin social qui oriente par exemple les choix des vocations (...) » (Bourdieu, 2015, p. 459).

L'individu social : entre Amor fati et panoptisme

Que certains agents sociaux aiment leur destin social plus qu'on ne pourrait le croire, que l'exemple le plus typique d'*amor fati* puisse « s'observer précisément dans les cas d'amour et les relations entre les sexes » (et d'échanges matrimoniaux selon Bourdieu, 2015, p. 460) et que les dispositions suivent les positions (les goûts et certaines conditions sociales, politiques ou économiques) constitue une contrainte factuelle à la subjectivité qu'il faut reconnaître. Mais cette conception théorique hybride – une sorte de mixte entre un « cas particulier d'un modèle beaucoup plus général » (Bourdieu, 2015, p. 579) et la formule hégélienne « l'être, c'est l'avoir été »²³⁴ – représente la liberté comme unique exception à la vocation (Bourdieu,

²³³ Bourdieu P. (2015). *Sociologie générale*. Cours du 30 novembre 1982 (Collège de France, 1981-1983). Il définit aussi l'habitus comme étant un « système de dispositions, c'est-à-dire de manières d'être durables qui sont le produit de conditions d'existence » (Bourdieu, 2015, p. 385).

²³⁴ Bourdieu tente ici d'appliquer le modèle marxiste à cette formule et de dépasser l'opposition entre structure et changement, entre structures objectivées et structures intériorisées, ou entre vocation et

1979, p. 199, 211) et comme seule force possible capable de déjouer les « ruses de la raison sociale » (Bourdieu, 2015, p. 578). Mais si la réappropriation bourdieusienne de la théorie stoïcienne de l'*amor fati* n'entérine pas la théorie anthropologique du consentement des dominés à leur domination, ni la théorie philosophique de la servitude volontaire (nous l'avons vu et Bourdieu est clair à ce sujet), l'acceptation²³⁵ du destin social reste empreinte d'un certain déterminisme de classe²³⁶, vouant les classes sociales « les plus déterminées » à la nécessité sociale (Bourdieu, 2015, p. 385, 391), de laquelle pourraient seulement se jouer les privilégiés (de la liberté). Sa philosophie sociale des théories sociologiques sur la détermination de l'individu social et l'habitus de la nécessité rejoint celle de Foucault par sa distance avec le structuralisme de l'heure et surtout par le rapprochement entre l'habitus individualisé et la déprise de soi, produit, qui amène le sujet à subjectiver son existence par la réflexivité sur ses pratiques, les origines des conduites de sa liberté, ses représentations.

L'hypothèse du potentiel individuel d'écart du pouvoir ayant amené Bourdieu à chasser l'évidence du consentement à la domination, il échappe au structuralisme ambiant, auquel il sera paradoxalement associé, comme l'a été Foucault. Sujet à l'internalisation de normes naturalisées, l'individu peut s'en dépendre en les subjectivant selon Foucault. Malgré des structures incorporées, des structures

liberté : réalité qui n'est représentée que comme étant son opposé, comme la seule force possible et l'exception à la raison sociale (qui nous envoie de gaieté de cœur là où le monde social veut que nous allions et pas ailleurs). En montrant que la structure fait le changement, la domination le (contre)pouvoir et l'assujettissement l'action, Bourdieu rejoint à certains égards la lecture foucauldienne du pouvoir. Le développement de notre thèse permettra d'en saisir les points communs et les différences, notamment de comprendre en quoi en dépossédant les dominés, la structure peut appeler au changement et conduire à sa propre transformation, selon Bourdieu.

²³⁵ Il ne s'agit pas de résignation passive ou d'obéissance servile, mais d'acceptation, d'amour du destin social et, à l'origine, d'agir dans le *kairos* et de mieux diriger la fortune. Cette conviction que le devenir et même le chaos sont bénéfiques pour exprimer notre puissance, pour nous épanouir, nous amènerait à tour prendre, soit accepter les conséquences de nos choix sur notre présent, soit refuser d'étiqueter négativement le réel qui nous entoure.

²³⁶ Bourdieu s'en défend en disant notamment qu'un habitus ne se réduit pas à celui de la classe sociale, auquel l'agent social ne peut néanmoins pas échapper.

mentales internalisées ou cognitives dominantes (« structurantes »), le sujet individu peut s'ajuster aux structures sociales, pour Bourdieu. La normalisation des conduites sexuelles ou la naturalisation des conduites sociales nécessitent alors tout un travail de prise de conscience, de conscientisation et d'explicitation, de gestion et de maîtrise de ses propres dispositions. Ce travail de maîtrise de soi constitue et appelle en effet un travail de réflexivité individuelle et sociale et face aux dispositions acquises, un savoir-faire acquis d'une « rationalité pratique irréductible à la raison théorique » (Chevallier et Chauviré, 2010 : 75). Ce travail palliatif de la raison pratique constituerait une réponse philosophique à la naturalisation du conditionnement par l'habitus, inconscient et impensé au point qu'il apparaîtrait à l'individu comme une « seconde nature ». S'il peut orienter vers autre que la réflexion, l'habitus serait au principe de structures mentales dans le champ de la sexualité. En ce sens, il pourrait à notre avis être considéré comme étant au fondement de représentations sociales et individuelles de la liberté sexuelle du sujet individu contemporain.

Lorsqu'il est individualisé, l'habitus manifesterait une certaine « irréversibilité » (la structure peut aussi produire le changement). L'individu peut alors échapper en partie à sa classe sociale par l'irréductible singularité de ses expériences et la nécessaire subjectivation des représentations qui les commandent. Ainsi il singera moins alors les caractéristiques socialement désirables ou les vertus dormitives qu'il ne cherchera à être ou devenir plus en phase avec ses représentations personnelles de la liberté sexuelle. Bien sûr, il y a toujours une influence sociale, politique et sociétale dans l'expression d'un choix et d'un désir individuels, et plus encore dans la justification de choix sexuels, mais l'habitus de la sexualité, de la liberté et de la liberté sexuelle contient les conditions de son propre dépassement (ainsi la structure contient les conditions du changement et des actions portées par l'agent social). L'analyse de l'habitus chez Bourdieu et chez l'individu nous a permis de contribuer à comprendre que, même si l'habitus fait d'ordinaire économiser au sujet sa réflexivité individuelle et sociale, il n'empêche qu'il importe de distinguer la privation, du manque de

conscience, et de rappeler que l'individu n'est pas condamné à suivre les normes sociales et à reproduire tous les stéréotypes. Il peut accéder à sa propre conscience et à la conscience de sa liberté, aux représentations de sa liberté sexuelle; représentations qu'il peut d'autant plus réfléchir et subjectiver que la liberté sexuelle serait en voie de se priver du lien social. Cette privation et le passage de relations sexuelles relationnelles à des rapports sexuels anatomiques sont autant d'éléments qui peuvent contribuer à la reprise de conscience et à la réactivation de la réflexivité sur la liberté sexuelle chez le sujet individu.

Nous mettrons aussi en dialogue cette représentation privilégiée de la liberté avec celle, plus philosophique et plus ordinaire, de l'individu réflexif chez Foucault. Qu'il ait écarté le concept de domination et refusé l'idée d'un destin, qui devrait être accepté par l'individu social, n'a pas empêché son analytique du pouvoir de tendre notamment vers l'intériorisation heureuse de contraintes par le sujet individu, et de repenser son assujettissement comme producteur de l'individu lui-même et comme technique de subjectivation et de production de vérité pour le sujet (en visant directement le sujet comme liberté, cette technique d'objectivation permet d'en faire un objet de connaissance). Deux points doivent être ici précisés : d'une part, cette analytique du pouvoir est plurielle (il serait plus juste de parler d'analytique des pouvoirs); cela d'autant plus que, durant les années 1975-1978, elle s'est orientée vers une analytique des subjectivités, puisque Foucault étudia la manière dont les sujets sont à la fois produits par des pratiques et des discours objectivants, mais aussi la manière dont ils pourraient se produire eux-mêmes à travers des procédés de subjectivation liés à un vécu conflictuel, antagoniste, par lesquels ils tachent de résister. D'autre part, puisqu'il n'était pas convaincu par la lecture bourdieusienne de la domination scolaire, qui autonomiserait le champ de l'école du reste de la société, Foucault veut renoncer à recourir à la notion de domination, qu'il veut éviter de réessentialiser et qui ne peut contenir la seule essence du pouvoir, qui est donc

beaucoup trop connotée pour lui, étant donné sa réserve sur les usages sociologiques de cette notion.

Au nom de l'essence complexe de la relation de pouvoir et dans le souci d'éviter toute reconduction de l'analyse du pouvoir focalisée uniquement sur la subordination ou la soumission d'un individu à un ordre établi ou à une loi, Foucault préfère adopter la notion d'assujettissement : notion qui lui permet d'envisager la pluralité des processus par lesquels les sujets sont constitués dans leurs relations continues avec les pouvoirs; sans compter que, pour lui, la domination résulte toujours d'un engagement et d'une négociation constante entre individus. Il pose alors l'axe de recherche différemment pour tenter de donner néanmoins une image plus juste de la façon dont la domination joue dans une institution. Dans un de ses cours au Collège de France en 1975-1976, publié sous le titre *Il faut défendre la société*, il écrivait :

Comment cet appareil (scolaire) définit un certain nombre de stratégies globales, à partir d'une multiplicité d'assujettissements (...), ce sont tous ces mécanismes et tous ces opérateurs de domination qui sont le socle effectif de cet appareil global que constitue l'appareil scolaire. (Foucault, 1997, p. 26)

La notion d'assujettissement nous semble pouvoir également éviter une bonne partie des problèmes conceptuels et logiques véhiculés par le concept de domination, comme le soi-disant « consentement des dominé.e.s à la domination », tel que nous l'avons montré²³⁷.

²³⁷ Comme Foucault privilégie la notion d'assujettissement à celle de domination, il préfère celle de norme à celle de loi (dont toutes les théories du pouvoir ou presque sont déjà empreintes alors qu'elle ne définit qu'une forme historique du pouvoir), puisque la norme permet selon lui de mieux saisir le pouvoir dans sa dimension de stratégie active (et les mécanismes d'internalisation des relations de pouvoir chez l'individu). Par cette nouvelle grille d'intelligibilité du pouvoir, Foucault procède à une certaine disqualification de la loi, tout en proposant, à un niveau plus pratique, une politique de réaffirmation du droit contre la domination de la norme.

Cela dit, un point où Foucault rejoint d'assez près Bourdieu est que le sujet, situé entre assujettissement et résistance (chez Bourdieu, entre structure et changement), implique une participation au pouvoir, donc au social. Comme il y a chez Bourdieu incorporation de la nécessité sociale, ajustement²³⁸ d'espérances subjectives de l'agent social aux chances et structures objectives du champ, chez Foucault la nécessité d'obéir produit une vérité du sujet qui ne préexistait pas à l'injonction du pouvoir, mais qui s'éprouve dans la résistance du sujet, dont la vérité peut servir à délégitimer le pouvoir. Nous inviter à repenser l'autonomie, réduite au pouvoir donné par l'intériorisation de la loi, à son acceptation transformatrice et limitée, n'empêche pas d'en repenser – avec toute la prudence foucauldienne – la réalité sociale ainsi que de mieux comprendre la précarité de la subjectivation et de la production des conditions de la liberté de l'individu, dont Foucault dira qu'elle est « la condition ontologie de l'éthique » et l'éthique « la forme réfléchie de la liberté » (Foucault, 2001, p. 1531). De la constitution du sujet moral à celle de l'habitus individuel, de l'assujettissement à l'ajustement, du destin du panoptisme à celui de l'*amor fati*, loin de toute reproduction circulaire et mécaniste de l'habitus ou du pouvoir dans un cas comme dans l'autre, deux horizons théoriques et conceptuels se croisent à travers la critique commune d'erreurs intellectualistes au sujet du pouvoir, de la liberté et, c'est moins étudié, du pouvoir de la liberté (pensons notamment à la critique de Sartre par Bourdieu et par Foucault, qui partagent d'autres paradigmes critiques, comme nous l'avons montré).

Retour sur le pouvoir et le panoptique chez Foucault

Partout, diffus et ramifié, le pouvoir selon Foucault produit autant de micro-pouvoirs omniprésents et de relations de domination assouplies par une certaine marge de

²³⁸ Sur l'ajustement des espérances (aspirations) aux chances (objectives), la genèse sociale de l'habitus et la loi tendancielle amenant l'agent à « faire de nécessité vertu », voir notamment Bourdieu (2015, p. 380-382, p. 386, p. 389).

liberté de manœuvre. Malgré toute l'importance de ces micro-stratégies, Foucault refuse de voir dans la seule domination l'essence du pouvoir. Ainsi en éclairant son mode de fonctionnement au regard du mode de relation stratégique du pouvoir (qui amène Foucault à parler de jeu de stratégies, de réseau mobile et d'ensemble de rouages et de foyers divers et épars aux lignes de forces changeantes dans *Surveiller et punir*), Foucault fait d'abord une distinction philosophique entre le pouvoir-domination et le pouvoir-répression, en établissant un rapport entre le pouvoir et ce qui rend possible la science, le pouvoir-savoir. Le pouvoir représente pour lui toute une force inventive du savoir et une fonction productrice de la vie au sens où le pouvoir s'aère productif de savoir, renvoie à la formation de nombre de normes, de vérités et de nosographies, voire de psychologies et désigne une action productrice, un agir, une création, etc. Il s'agit de dispositifs partout en action, dispersés, diffus, multiples et dispersés.

Foucault veut en effet rompre avec les discours historiques classiques tenus sur la peine et la prison. En choisissant de parler d'assujettissement plutôt que de domination et de norme plutôt que de loi, Foucault permet non seulement de repenser la surveillance intériorisée, mais il nous aide aussi à comprendre comment – et combien – la machine disciplinaire est fondamentalement « démocratique » (Foucault, 1975, p. 223-225). Voulant échapper à une description durcie du processus d'individuation, Foucault s'intéresse alors aux conditions historiques et sociales de production de la société des individus et de l'individualité. Dans le même élan critique des théories du pouvoir, Foucault s'intéresse davantage aux supports et fondations de l'individualisation qu'aux catégories de la constitution de l'individualité moderne (comme la naissance de la propriété privée), en montrant alors que ce processus de fabrication repose sur une incorporation des rapports sociaux et une automatisation du pouvoir. En cherchant à comprendre comment la réalité extérieure s'installe dans un corps au point d'en modifier durablement les manières de faire et de voir, de sentir et de penser, d'une part il montre comment les

disciplines peuvent assujettir les corps, leur imposer des contraintes, des interdits et des obligations, au point que les sujets acceptent et ne trouvent rien à redire à ces assujettissements. D'autre part, en décrivant les mécanismes internes de l'appareillage produisant les relations de pouvoir dans lesquels les individus sont pris, il montre que le dispositif panoptique automatise le pouvoir et règle les conduites²³⁹. Assurant le fonctionnement automatique du pouvoir et la surveillance permanente, le comportement réglé devient le produit d'une mécanique anonyme²⁴⁰ du pouvoir.

Par la compréhension qu'en propose ainsi Foucault, le pouvoir extérieur s'allège, disparaît comme instance de répression directe et violente, pour ne plus s'exercer seulement selon lui que dans l'anonymat d'une fonction. Automatisé par les effets du dispositif panoptique, le pouvoir devient capillaire, s'incorpore dans les corps et les âmes. Il se fait le relais intime des fonctions de surveillance et de discipline. Foucault écrit qu'« un assujettissement réel naît mécaniquement d'une relation fictive » (Foucault, 1975, p. 204) à partir de son analyse de la figure architecturale panoptique de Jeremy Bentham. Tour à l'architecture circulaire, dont l'agencement optique

²³⁹ Il faut dire du panoptique qu'il fait fonctionner à plein le principe de dissymétrie du pouvoir : les surveillés peuvent être vus en permanence, mais ils ne voient pas celui qui les voit, qui peut changer, s'absenter et, à la limite, pourrait ne pas exister. La disposition de la tour (panoptique) fait en sorte que l'individu peut se croire en tout temps surveillé (comme d'autres dispositifs aujourd'hui peuvent lui faire croire qu'il serait libre en tout temps, même quand c'est lui qui recherche une surveillance continue, si on pense ici à la télé-réalité). On peut donc parler de surveillance permanente dans des effets, même si elle est discontinue dans son action. La visibilité permanente constitue donc un piège qui se referme sur celui qui, se croyant toujours observé, finit par interioriser la surveillance et en prendre inconsciemment le relais. Son âme constitue sans doute le relais le plus intime et le plus efficace des fonctions de surveillance et de discipline du pouvoir, automatisé. C'est ce qui amène Foucault à renverser la formule orphique platonicienne du corps perçu comme tombeau de l'âme, devenue avec lui une « pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps » (Foucault, 1975, p. 34).

²⁴⁰ Cette mécanisation anonyme et ce fonctionnement automatique du pouvoir chez l'individu peut expliquer qu'on soit en présence d'une propension mécaniste dans les représentations et dans les pratiques de la liberté sexuelle.

permet d'imposer une conduite à une multiplicité humaine²⁴¹, le panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître immédiatement les surveillés. Ce qui intéresse notamment Foucault est que deux des trois fonctions du cachot sont avec lui mises à l'écart : priver de lumière et cacher. La lumière et le regard du surveillant captent mieux que l'ombre, qui le protégeait. Par l'induction de cet état conscient et permanent de visibilité et l'intériorisation de ce rapport de surveillance chez l'individu, le pouvoir n'est plus une personne, mais il devient une fonction anonyme et automatique. La pression insistante et immatérielle d'une visibilité constante du pouvoir amène Foucault à traiter de l'examen comme épingle de la singularité de l'individu et à parler alors d'une « nouvelle modalité de pouvoir où chacun reçoit pour statut sa propre individualité, et où il est statutairement lié aux traits, aux mesures, aux écarts, aux "notes" qui le caractérise et font de lui, de toute façon, un "cas" » (Foucault, 1975, p. 225). Cette descriptibilité nouvelle par l'encadrement disciplinaire, moyen de bon redressement et de fabrication des individus orchestrée par la discipline (« technique spécifique d'un pouvoir qui se donne les individus à la fois pour objets et pour instruments de son exercice », Foucault, 1975, p. 200), amènera Foucault à conclure que :

(...) l'examen est au centre des procédures qui constituent l'individu comme effet et objet de pouvoir, comme effet et objet de savoir. C'est lui qui, en combinant surveillance hiérarchique et sanction normalisatrice, assure les grandes fonctions disciplinaires de répartition et de classement (...) de composition optimale des attitudes (...) de fabrication de l'individualité (...) Avec lui se ritualisent ces disciplines qu'on peut caractériser d'un mot en disant qu'elles sont une modalité de pouvoir pour qui la différence individuelle est pertinente. (Foucault, 1975, p. 225)

La liberté sexuelle, pratique panoptique?

²⁴¹ Pour plus de détails sur l'instrument de normalisation des conduites qu'est le panoptique, nous référons au chapitre III de *Surveiller et punir* sur le panoptisme (Foucault, 1975, p. 228-264).

Commentant *Surveiller et punir* au lendemain du décès de Foucault, Bourdieu avait écrit du livre qu'il dévoilait « la solidité des ruses en les abattant une à une » (Bourdieu, 1984). Refusant une tradition solidement ancrée selon laquelle il y aurait incompatibilité d'essence entre pouvoir et savoir, qui voudrait que le savoir soit complètement désintéressé et que le pouvoir ne pourrait générer qu'idéologies et que mensonges, Foucault fait du pouvoir et du savoir les composantes d'un « système historique commun : il y a une réalité du corps docile qui est authentifiée par son objectivation dans des savoirs; il y a une réalité des savoirs dont le domaine d'objet est ouvert par des techniques de pouvoir » (Gros, 1996, p. 69). En montrant que le pouvoir produit des savoirs, notamment des savoirs vrais, Foucault a donné à voir que le système de pouvoir-savoir désigne « un champ de *réalité historique*, qui se spécifie en *vérités* objectives (la norme comme règle de vérité) et en *matérialités* corporelles (investissement analytique des corps par la discipline) » (selon Gros, 1996, p. 70). Si Foucault veut tant rompre avec la tradition analytique du pouvoir, c'est aussi parce que ce n'est plus la loi (répression), mais la norme (diffusion des normes par une instance et une pratique sociales) qui lui semble pouvoir caractériser le pouvoir. Alors que la loi s'applique de l'extérieur pour des infractions et délimite un espace de liberté et de permission qu'elle n'investit pas, la norme vise alors le redressement et la police des conduites, l'imposition d'une courbe des conduites individuelles, voire l'atteinte de l'intériorité, l'investissement de la totalité de l'existence. Les réponses de Foucault par l'incitation à la subjectivation de l'existence et de Bourdieu par l'individualisation de l'habitus feront l'objet de plus de précisions dans le chapitre suivant.

Par l'éclairage du dés-enfermement des disciplines et de leur extension virtuelle au champ social tout entier, on peut désormais mieux comprendre en quoi et pourquoi la machine disciplinaire est fondamentalement démocratique. Cela renforce la prudence analytique qui est la nôtre et qu'il faut garder vis-à-vis du voile d'ignorance et d'habitude recouvrant le dispositif démocratique (du « libre choix ») qui plane

aujourd'hui sur les représentations et les pratiques la liberté sexuelle; cela conforte toute la distance idéologique à garder dans l'analyse critique de la reproduction normative des conduites et déjà des représentations de la liberté sexuelle. L'habituation démocratique à représenter la liberté sexuelle comme un choix et un droit individuels ne sauraient en effet pouvoir garantir l'authenticité érotique de l'individu, en proie à des processus d'assujettissement par la naturalisation de ses désirs, dont les représentations socialement dominantes ne sont pas nécessairement, loin de là, les siennes propres. Cela renvoie à l'artificialisation des représentations de la liberté sexuelle et à la désincarnation du lien social et de la sexualité qui amènent le sujet à chercher plus d'intersubjectivité sexuelle et à se représenter la sexualité comme création intersubjective. C'est pourquoi il nous importe de voir dans quelle mesure le sujet sexuel reste un sujet humain, égal et libre, dans notre monde contemporain et de montrer que la sexualité contemporaine peut garder l'humanité comme projet²⁴², c'est-à-dire contribuer à l'avancement des connaissances du sujet individu intéressé à rester un sujet humain dans sa sexualité, en lui permettant de développer une veille et une pensée critiques sur les représentations individuelles de la liberté sexuelle susceptibles de mettre à mal/épreuve les expressions de sa subjectivité et de sa diversité érotique.

²⁴² Nous référons au travail herméneutique sociologique sur l'humanité de Zygmunt Bauman, notamment à son article « L'humanité comme projet » (Bauman, 2003, p. 25). Bauman a relevé que notre modernité doit à ce processus de désengagement des procédures disciplinaires. Selon lui, le modèle panoptique a gagné à laisser place à l'auto-surveillance et à l'autocontrôle des dominés (moins coûteux et plus efficace pour produire le « bon » comportement, pour que l'individu fasse ce qu'il doit faire). À cause du contrôle constant des conduites et cette surveillance omniprésente, il importe d'autant plus de proposer une stratégie visant à la reconstruction d'une humanité commune, par-delà les effets de pouvoir de la globalisation de l'économie de marché sur les formes d'humanité promues par notre époque. Pour garder l'humanité comme projet, dans la perspective de notre thèse, ce sont plus les liens sociaux perdus dans l'échange sexuel, sinon marchandisé, à tout le monde désincarné entre les individus, pourtant profondément humains, qui nous intéresseront. Dans cette perspective, nous serons amenés à étudier la place et le rôle de l'autre, ainsi que du lien social, dans les représentations individuelles et collectives de la liberté sexuelle, particulièrement dans les formes dominantes de ses représentations sociales à la lumière de théories sociologiques critiques sur les représentations sociales.

CHAPITRE IV

L'HYPOTHÈSE LIBERTAIRE: DE LA DOMINATION À LA SUBJECTIVATION

« Cependant, il existe une confusion entre la liberté intérieure et la « libre volonté » (*freedom of the will*). Le sophisme serait de dire, nous ne sommes libres que si nous faisons ce qu'en un certain sens nous devrions faire. La liberté intérieure et la liberté comme absence de coercition déterminent concurremment l'usage que la personne fera ou non de sa connaissance des choix possibles. »

(Hayek, 1960, p.15-16)

«

« N'exerce pas le pouvoir sur autrui de façon telle que tu le laisses sans pouvoir sur toi »

(Ricoeur, 1990, p. 256)

« Libéré des entraves que constituaient les appartenances, les fidélités, les codes de comportements rigides, l'individu moderne est ainsi prêt à prendre place dans un système de transactions généralisées au sein duquel il est devenu possible de lui attribuer, de manière univoque et non ambiguë, une *valeur d'échange*. »

(Houellebecq, 2009, p. 29)

« La vérité des interdits est la clé de notre attitude humaine. Nous devons, nous pouvons savoir exactement que les interdits ne sont pas imposés du dehors (...) Si nous observons l'interdit, si nous lui sommes soumis, nous n'en avons plus conscience (...) L'expérience mène à la transgression achevée, à la transgression réussie, qui, maintenant l'interdit, le maintient pour en jouir » (Bataille, 2011, p. 41-42).

4.1 L'hypothèse générale

4.1.1. Introduction

Après avoir examiné l'hypothèse du consentement comme dispositif de la domination sous l'angle d'une question spécifique (consent-il qui veut et comment agir – et non subir – son consentement?) et l'angle plus large de la question générale de notre thèse (que représente l'autre dans la rencontre sexuelle et qu'amène-t-il/elle à transformer des représentations de la liberté sexuelle?), nous pouvons maintenant examiner ici l'hypothèse générale de notre thèse : l'hypothèse libertaire de la sexualité. Identifier et circonscrire rapidement sa perspective générale peut se faire en mettant en hypothèse l'évidence de la sexualité comme liberté et comme libération et émancipation. L'hypothèse répressive de la sexualité avait amené Foucault à écarter les notions morales, selon lui, de domination, de répression et de violence (Foucault 1975, 1976, 2001). Voulant prendre ses distances avec ces notions et avec certaines perspectives défendues par Bourdieu (1964, 1971)²⁴³, il secondarise notamment la répression et la domination au nom de l'essence même du pouvoir. Cet écart conceptuel n'empêche en rien leurs analytiques du pouvoir respectives d'avoir en commun certaines perspectives pour le sujet individu face au pouvoir, notamment l'insoumission/insubordination au pouvoir par l'individualisation de l'habitus/ordre (selon les concepts respectifs qu'ils emploient).

Dans le chapitre précédent, nous avons montré que le concept de consentement est tout aussi indispensable en sociologie. Nous verrons dans ce chapitre que la

²⁴³ Ce rappel est aussi fait par le sociologue Jean-François Bert dans son *Introduction à Michel Foucault*. Se référant à « l'essence de la relation de pouvoir que son usage sous-entend – en particulier en sociologie », il note que Foucault, voulant éviter toute ré-essentialisation de la notion de domination et voulant éviter surtout de reconduire une analyse du pouvoir qui ne tablait que sur la subordination de l'individu à la loi ou à l'ordre établi, ou sur la soumission, dénonce la lecture de la domination scolaire qui peut notamment avoir pour effet d'autonomiser le champ de l'école du reste de la société (Bert, 2011, p. 53).

domination libertaire²⁴⁴ constitue à la fois une condition d'existence de la relation sexuelle et une contrainte déclencheuse pour l'expression de la diversité érotique. En même temps qu'elle peut assujettir l'individu, la domination peut l'amener à se réaliser comme sujet agissant en permettant le dépassement de soi (de ses seuls intérêts sexuels et autres) par la reconnaissance de l'autre. Nous verrons ici que l'autre peut être également compris comme un agent social privilégié et comme un acteur majeur pour une évolution des représentations sociales de la liberté sexuelle qui tendent vers davantage d'individualité que d'individualisme. La place et le rôle de l'autre dans l'intersubjectivité sexuelle et la transformation de la sexualité, comme création intersubjective et comme espace d'expression de l'altérité humaine, peuvent compter parmi les facteurs facilitateurs de l'individualité. C'est en effet par l'altérité que se construit l'individualité (Bernajuzan, 2011). Plus encore, sans pratique de la réciprocité, comment rejoindre l'ipséité de l'autre et sans cette altérité intersubjective, comment parvenir à plus d'intersubjectivité sexuelle? Pour rendre compte de la « part de l'autre » dans la sexualité, il nous semble que la réponse de la psychanalyse

²⁴⁴ Provisoirement, nous pouvons définir cette domination comme étant une relation de pouvoir par laquelle le sujet individu consent et cautionne l'autorité en place; cela d'autant plus que la forme de domination en place refuse et donc camoufle toute autorité. La domination libertaire peut être en effet entendue comme étant la domination de l'ordre libertaire, qui fait la promotion de la liberté sexuelle absolue et se fonde sur la négation du principe de toute autorité (autre que celle de la jouissance sans entraves, dont l'individu a alors l'illusion qu'il est le seul et libre décideur). Loin de la conception relationnelle du pouvoir qui favorise une réflexion sur la liberté (Weber), la domination libertaire donne d'autant plus aux individus l'illusion de la liberté qu'ils se conforment aux schémas de leur habitus. La domination symbolique de la liberté sexuelle contribuant ainsi à définir la domination libertaire (comme domination douce par le consentement), on peut alors l'envisager comme étant une domination tranquille, sourde, invisible; mais une domination qui n'en est pas moins interne et internalisée, contrôlée et contrôlante. La contribution de la personne dominée à la reproduction des rapports de pouvoir fondant la légitimité de la domination, renvoie ainsi à la fabrique de l'incapacité sociale à (outiller pour) percevoir l'arbitraire auquel l'individu s'en remet tout naturellement/légitimement. Comme la domination réussit à maintenir des rapports de force sans qu'ils apparaissent visiblement aux yeux des dominé.e.s (qui l'ont intériorisée), la domination libertaire est une forme de domination douce, bien qu'elle se présente également comme son opposé, comme étant libre et libératrice. Cela dit, comme la domination, la domination libertaire peut constituer un ressort, un tremplin, pour vivre une relation sexuelle comme relation humaine et pour pouvoir exprimer sa diversité érotique. Dans toute relation de pouvoir, le problème ne vient pas sans sa solution, à tout le moins ne vient pas sans les outils pour la trouver : la réflexivité, la liberté sexuelle réfléchie et (res)sentie et pas seulement éclairée. Ainsi, malgré la domination libertaire, l'individu peut trouver la possibilité d'un lien et d'un lieu d'expression de son altérité, qui est loin d'être impossible, loin s'en faut.

lacanienne – selon laquelle il n’y aurait « pas de rapport sexuel » est insuffisante compte-tenu du déterminisme social qu’elle sous-tend et ce qu’elle suppose au sujet individu.

Pour notre part, nous privilégierons une conception de la relation d’individu à individu dans la sexualité et, conséquemment, une conception qui laisse apparaître chacun comme le désir du désir de l’autre. Chacun n’était pas limité à la médiation vers soi-même et son propre désir (selon Misrahi, 1999 : 46) – ce qui en ferait alors ni plus ni moins qu’un objet sexuel²⁴⁵, avec lequel le rapport sexuel serait impossible – nous privilégierons en effet une conception qui ne limite plus l’individu à une relation narcissique et le prive ainsi d’une ouverture philosophique et sociale à une relation unificatrice et amoureuse (en décentrant l’individu et en déplaçant son regard face à un autre individu de l’objet pour son désir vers son *alter ego*). Ainsi non seulement l’individualité du sujet se construit par l’altérité, mais sa modernité le rendrait capable de les articuler pour cheminer vers son unicité et sa pluralité²⁴⁶ (Arendt, 1961).

L’hypothèse libertaire de la sexualité, de par les concepts par rapport auxquels elle se situe (à savoir la domination libertaire, l’individualisme et l’individualité, l’altérité et

²⁴⁵ Selon Robert Misrahi (1999 : 36): « Devant cette pulsion de vie qu’est Éros, l’autre reste toujours un objet sexuel, qu’il soit reconnu comme tel ou nié comme tel dans une "dénégation" ».

²⁴⁶ Dans cette perspective, s’interrogeant sur la condition de l’Homme moderne, Hannah Arendt écrit : « La pluralité humaine, condition fondamentale de l’action et de la parole a le double caractère de l’égalité et de la distinction. Si les hommes n’étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés, ni préparer l’avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n’étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout autre être présent, passé ou futur, ils n’auraient besoin ni de la parole ni de l’action pour se faire comprendre. Il suffirait de signes et de bruits pour communiquer des désirs et des besoins immédiats et identiques. L’individualité humaine n’est pas l’altérité (...). L’altérité sous sa forme la plus abstraite ne se rencontre que dans la multiplication pure et simple des objets inorganiques, alors que toute vie organique montre déjà des variations et des distinctions même entre spécimens d’une même espèce. Mais seul l’Homme peut exprimer cette distinction et se distinguer lui-même ; lui seul peut se communiquer au lieu de communiquer quelque chose, la soif, la faim, l’affection, l’hostilité ou la peur. Chez l’Homme l’altérité, qu’il partage avec tout ce qui existe, et l’individualité, qu’il partage avec tout ce qui vit, deviennent unicité, et la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d’êtres uniques. » (Arendt, 1961, p. 231-232).

l'ipséité), est donc une hypothèse qui se situe par rapport à la modernité, de par notre herméneutique du sujet de désir contemporain et notre approche de la conscience de la singularité du temps présent, nous amènera à écarter les conceptions anarchiste de l'amour libre et féministe de la libération sexuelle. En ce sens, nous problématiserons la domination libertaire et nous contribuerons à la critique sociologique d'un angle mort dans la traduction française du terme « libertarien » par « libertaire », selon la littérature consultée. Autrement dit, traduire « libertarien » par « libertaire » constitue une erreur; de même qu'il faut comprendre que si tout libertarien serait libéral, tout libéral n'est pas pour autant libertarien. Ainsi le problème posé par la confusion entre les termes « libertaire » et « libertarien » est qu'elle détourne du libéralisme radical un très grand nombre d'individus attachés à des valeurs morales qui sont rejetées par les libertaires. Ils peuvent ainsi s'imaginer que les libertariens, qui refusent la contrainte étatique en matière morale, défendent ainsi des mœurs libres, alors qu'ils n'en parlent pas. Ils sont certes pour la dépénalisation des drogues, pour la désétatisation du mariage, mais ne promeuvent pas pour autant la consommation de drogue ou l'union homosexuelle, pour illustrer ici notre propos, qui trouve ailleurs²⁴⁷ une validation.

Pour outiller le sujet individu à faire face aux mécanismes de la domination et du pouvoir, un autre dispositif que celui du consentement nous semble pouvoir contribuer à favoriser l'expression et le développement de la diversité érotique plus librement : l'intersubjectivité sexuelle, c'est-à-dire l'adhésion à l'autre (tout en restant soi), la réciprocité des consciences comprise comme « compromis sans compromission » (notre expression) et la reconnaissance de l'autre comme alter ego et comme vecteur d'altérité érotique. Points sur lesquels nous reviendrons, tout à tour, au cours de la seconde partie de ce chapitre, à partir de notre analyse critique des

²⁴⁷ Pour une distinction épistémologique entre libertaire, néolibéral et libéral, voir notamment ces liens : <http://www.quebecoislibre.org/philol.htm>
<https://www.wikiberal.org/wiki/Libertarianisme>

concepts modernes et contemporains que notre hypothèse générale implique : à savoir subjectivité et subjectivation, individualité et individualisme, altérité et érotisme (vis-à-vis de l'ordre sexuel et de la « fugitive séduction pornographique », Hoquet, 2013). En favorisant une approche critique de la culture de soi et la libre expression de soi dans la réciprocité sexuelle, il semble que l'autre pourrait nous aider à répondre autrement que par l'individualisme à la domination libertaire.

4.1.2 Une question moderne derrière une hypothèse contemporaine

L'hypothèse libertaire de la sexualité (hypothèse de domination libertaire du sujet individu par certains préceptes de l'injonction sociale à la jouissance sans entraves) implique alors la question de l'altérité intersubjective ainsi que des concepts modernes et contemporains. D'ici à ce que nous examinions ce que l'érotisme peut venir subvertir de la sexualité pour la rendre plus intersubjective (plus relationnelle, moins masturbatoire, pour reprendre ici les catégories de Comte-Sponville, 2011), revenons d'abord à cette idée selon laquelle le sujet individu gagnerait en altérité subjective à privilégier jouir de désirer l'autre, à désirer l'autre (individualité) plutôt que désirer jouir (individualisme); une idée qui renvoie à notre modernité. Derrière les représentations de cette forme de liberté sexuelle, en réponse à la domination libertaire, des concepts modernes majeurs s'articulent et cohabitent sans être nécessairement l'un pour l'autre des contradictions : l'égalité (des un.e.s) et la liberté (des autres).

Au sujet de ce rapport entre égalité des un.e.s et liberté des autres, nous avons vu dans le premier chapitre que refuser de faire la part belle – et libre – à l'autre, revient à nuire à l'« égaliberté²⁴⁸ » (à l'égalité dans la liberté) de chacun.e des partenaires

²⁴⁸ Ce concept réfère aux travaux d'Étienne Balibar (2010) sur l'égaliberté, dont il faut préciser ici qu'il implique la relation et le dialogue avec l'autre (plutôt que sa supposition), ainsi que l'idée de positivisme égalitariste (un idéal théorique et démocratique que l'exigence sociale d'une liberté

sexuels, mais que cela pouvait risquer d'éviter la liberté sexuelle et, avec elle, la liberté humaine. Ces deux notions peuvent sembler parfois contradictoires quand on les pense en relation avec les formes de violences sexuelles envers les femmes (dont nous avons traité précédemment et par ailleurs (Risse, 2014, 2015)), qui ne sont bien évidemment pas les seules formes de rupture avec la liberté humaine. La liberté sexuelle peut parfois sembler être devenue l'antithèse de la liberté humaine, tant la sexualité est parfois si peu relationnelle, égale et humaine à cause des relations de pouvoir gouvernant les rapports sociaux de sexe, le lien social (Bouvier, 2005) et, dans une certaine mesure, l'agent selon son habitus, comme nous avons pu le voir avec Bourdieu.

Le pouvoir-être propre à un corps socialisé (selon le genre) ou le contre-pouvoir du sujet individu (comme pouvoir réflexif l'aidant à garder humaine sa liberté sexuelle) face à la domination libertaire, nous semble ainsi représenter un outil de la raison pratique très utile à l'individu, une ressource interne pour l'aider à se représenter plus et autrement sa liberté sexuelle (de façon plus intérieure et, autant que possible, de façon plus personnelle et mieux sentie parce que plus réfléchie). Les nouvelles possibilités ouvertes et la liberté favorisée par la connaissance de sa situation (par son pouvoir humain de conscience, de connaissance et d'interprétation de sa situation de sujet sexuel supposément libre) nous semblent pouvoir en effet pouvoir l'outiller pour lui éviter le confinement conformiste et déterministe de sa liberté sexuelle à son habitus et à un destin social.

La liberté sexuelle s'appréhenderait ainsi d'autant mieux qu'elle se fie à la raison pratique et d'abord à la libre raison du sujet individu contemporain, du « conatus » entendu comme la capacité (supérieure) de l'être humain de persévérer dans son être (selon ce que nous avons établi dans le premier chapitre). La raison libre, raison

sexuelle active vient mettre en dialogue avec l'autre partenaire et mettre à épreuve par sa confrontation avec d'autres représentations et pratiques de la liberté sexuelle).

pratique pour une liberté sexuelle plus réfléchie, pourrait alors s'exercer et servir la liberté sexuelle, éviter au sujet de dissocier sa sexualité et sa nature rationnelle (dissociation de sa rationalité pouvant conduire à la dissociation de l'altérité dans sa sexualité, notamment dans les représentations de sa liberté sexuelle) et de condamner – et limiter plus du même coup – la nature humaine à la contradiction irrésoluble suivante : assimiler la liberté sexuelle à la *res extensa*, ou faire de la *res cogitans* l'ennemi intérieur de la liberté sexuelle. Cela comme si ces deux faces du même sujet individu étaient incompatibles, contradictoires et irréconciliables; comme si la première n'était²⁴⁹ qu'intérieure et la seconde qu'extérieure; ce serait l'espace extérieur dans lequel il serait souhaitable de la cantonner, selon certaines représentations dominantes de la substance corporelle (*res extensa*), autrement dit le corps (sexué). Cela comme si les représentations problématiques de la liberté sexuelle ne renvoyaient pas à, ne témoignaient pas de, leur liaison continuelle (à ces deux substances), qui n'a rien d'une union illégitime, forcée ou contre-nature; bien au contraire. La nature humaine semble appeler la raison à s'activer et ainsi pouvoir contribuer à libérer le sujet individu – en mal de liberté (sexuelle) – d'affects problématiques liés au vécu de sa liberté sexuelle, dans ses pratiques comme dans ses représentations. Si la « théorie » du genre a fait autant problème et controverse en France lors de la tentative de réforme de l'éducation sexuelle (par l'introduction du projet pilote d'ABCD de l'égalité et de la sexualité), c'est aussi parce que les représentations de la diversité érotique et sexuelle peuvent relever du privé et ne devraient pas relever de l'ordre du politique selon ses opposant.e.s (Risse, 2014).

Si la raison active (exercice de la liberté individuelle) peut venir à la rescousse de la liberté sexuelle, l'individu s'en trouverait d'autant plus libre (qu'il arraisonne sa liberté sexuelle) : la liberté sexuelle est à la raison ce qu'Eros est à l'intelligence.

²⁴⁹ À ce sujet, il nous semble important de référer à des travaux récents, dont la thèse de Georg Theiner (2011) : http://www.academia.edu/385782/Res_cogitans_extensa_A_Philosophical_Defense_of_the_Extended_Mind_Thesis

Contre toute apparence, il s'agit moins d'une vision rationaliste de la sexualité et de la liberté sexuelle que d'une mise au service de l'intelligence sensible au profit d'une liberté sexuelle plus avertie (Risse, 2015). Ainsi face à la représentation de la sexualité comme devant être, selon certaines idéologies libertaires relatives à la performance sexuelle²⁵⁰, toujours active, nous défendons la thèse d'une raison active en matière de liberté sexuelle : une raison aidante (loin des représentations passéistes d'ennemis intérieurs que seraient la passion, le corps et le sexe), une raison qui soit ou qui devienne stimulante pour vivre une sexualité plus relationnelle que masturbatoire, plus tournée vers le désir de l'autre que vers le seul désir de jouissance. L'accès à l'altérité de l'autre et à son individualité propre ne sauraient que gagner à plus de rationalité agie dans la liberté sexuelle (pour consolider un consentement sexuel supposé éclairé et continu, mais obéissant possiblement à une domination douce déguisée en liberté, comme nous avons pu le montrer dans le chapitre précédent). Cette perspective de la liberté sexuelle réfléchie et intersubjective est une façon dont le sujet se fait sujet libéré de certaines chaînes de la modernité, de schèmes binaires plaqués sur ce qui le constitue dans ses contradictions et ses paradoxes apparents.

Pour se libérer du carcan moderne polarisant la question en raison/passion, il faudrait donc exercer plus librement/activement sa raison, activer sa capacité de jugement pour adopter plus librement des représentations de la liberté sexuelle choisies et faire tomber des murs pour mieux élever des ponts entre les sujets/subjectivités (intersubjectivité). Écarter ainsi le sujet individu de la sexualité masturbatoire pour l'amener plus encore vers la sexualité relationnelle, contribuerait à défaire/déboulonner certains mythes et à faire l'égaliberté de l'autre (Balibar,

²⁵⁰ Sur les connotations profondément différentes pour les hommes/femmes que peut recouvrir une telle expression, toute une littérature psychopop sur la libido et la dysfonction sexuelle chez les deux sexes. Il serait inutilement long et inévitablement trop court de tenter d'en circonscrire ici certaines tendances, mais on peut dire que ses connotations affectent davantage les femmes par leurs connotations sexistes et pornographiques.

2010²⁵¹): en privilégiant le désir de l'autre plutôt que la jouissance de l'autre, en choisissant « l'autre et soi » plutôt que « l'autre pour soi », en préférant le « plus-d'autre » (Risse, 2015) au « plus-de-jouissance » (Dufour, 2007, 2009), comme nous avons pu le voir. Par cette activation de la libre raison pour le développement d'une sexualité plus libre, le sujet individu peut rejoindre sa nature humaine et faire de sa liberté sexuelle une liberté plus profondément humaine (moins individualiste, plus individualisée) et il pourrait faire de sa nature rationnelle un outil au service de sa libération sexuelle, dans un sens individuel (non politique/collectif). Cet apport à sa libération et à l'image de celle-ci n'est pas sans rappeler le constat suivant : peu d'éléments réflexifs sont mis de l'avant pour lui faire prendre conscience que la liberté sexuelle serait une « difficile liberté ». Cela d'autant plus que l'adhésion populaire aux valeurs progressistes portées dans certains mouvements sociaux, qui se présentaient au départ comme libérateurs et loin des excès, injonctions et standards, s'avèrent finalement très aliénants à plusieurs égards, comme nous allons le voir.

4.1.3 La libre raison, raison pratique et maximalisation de la liberté sexuelle

²⁵¹ Nous avons expliqué antérieurement la « proposition d'égaliberté » (Balibar, 2010) visant la défense d'une démocratisation de la démocratie comme alternative à la dé-démocratisation et à la dé-désubjectivation. Aussi à l'instar de la critique de Balibar, nous refusons l'idée selon laquelle il faudrait prioriser un concept, entre la liberté et l'égalité, nous défendons le droit à la différence (sexuelle et genrée, érotique et corporelle) et en conséquence, il nous importe de dénoncer les contradictions d'un discours universel dominant en politique : la tendance performative du discours universaliste qui constitue un écueil à la problématisation de la tension entre égalité et liberté, qui ne doivent plus être pensées de façon antinomique ou selon la rhétorique libérale : « l'égalité chasse toujours un peu de liberté » (Borrillo : 2005 : 46-47). Nous avons vu que la remise en cause constante de l'égaliberté (y compris en matière de liberté sexuelle), la présomption libérale de sexualité en démocratie (Daoust, 2005) et le vide critique autour des représentations de la liberté sexuelle (présumée parce qu'autonomisée ou consentie) constituent des indices sérieux des limites et faux-semblants émancipatoires du sujet individu. Le refus de priorisation de l'égalité sur la liberté ou l'inverse rejoint donc la critique portée par le concept de « citoyenneté sexuelle », qui peut se comprendre comme « un statut qui reconnaît l'identité sexuelle des personnes et leurs droits à une vie sexuelle de qualité », tant pour les adolescents en situation de handicap (Dupras, 2007; 2010 : 21) que d'un point de vue plus général (Fassin, *Libération*, 08/03/2013, p.6).

Notre herméneutique du sujet individu contemporain, sujet de désir – parfois de désir absolu de la liberté sexuelle; désir d’une liberté sexuelle associé à des représentations connotées de performance (active, illimitée, etc.) –, nous a amené dans le précédent chapitre à reprendre certaines notions délaissées par Foucault, notamment celles de domination, de violence et de consentement; des notions sur lesquelles repose en partie l’argumentation et la rhétorique libertaires. Faut-il rappeler que la liberté sexuelle est dépeinte et représentée comme étant nécessairement un acte, une action, une activité sexuelle requérant une certaine « fréquence » (d’ailleurs notamment quantifiée par les sexologues)? Une activité sensée être libre, mais qui peut sembler sommée d’obéir à un impératif hédoniste, régi par le principe de plaisir « tu dois désirer », principe au service du dispositif de la domination libertaire, le « nouvel ordre sexuel » (Authier, 2002, p. 198-203). Alors que la moindre « perte » de désir est assimilée socialement à une privation du désir (maladie honteuse de notre époque libertine), et que la moindre baisse de libido est interprétée (d’un point de vue sexologique) comme un « trouble de désir sexuel hypoactif », les désirs se retrouvent médicalisés et mis sous ordonnance et, avec eux, les sujets de désir.

Pour mettre à profit cet élan d’hyper-activation et d’hyper-sollicitation du désir de chaque personne, toutes générations confondues, tous les moyens sont bons : ainsi on n’hésite pas à employer l’argument – dissuasif – sanitaire, selon lequel une sexualité active (une liberté sexuelle gardée active) apporte nombre de bienfaits (qu’ils soient physiologiques et psychologiques, corporels et émotionnels) et comporte des avantages directs à court et long terme (pour une meilleure santé). On est en droit de se demander si la liberté sexuelle reste paradoxalement « libre » à être tant sollicitée, sommée et performée. Mais comment l’individu peut-il s’y retrouver, entre les cultures de la performance, de l’instantanéité, du « ici et maintenant » et de la longévité de la vie (sexuelle)?

Dans ces conditions et ces contradictions, n'est-il pas salubre – sanitaire – de proposer une alternative au taylorisme sexuel ambiant, où ce qui est désiré devrait pouvoir s'acquiescer et apparaître à l'instant même où le désir apparaît? Malgré la maximisation marchande de l'immédiateté et de l'accessibilité sexuelles, perçues et représentées comme étant les gages d'une liberté sexuelle réelle, instantanée et utile, on peut en effet se demander ce que l'on « fait » de la liberté sexuelle (et non pas de la « libération sexuelle », à l'instar du conte sociologique de Marcella Iacub, 2002). Mais alors comment se peut-il (peut-on supposer) que l'individu « libre » se laisserait imposer la façon dont il « devrait » se représenter sa liberté sexuelle (qui pour être « vraie » « devrait » apparaître comme étant active, activée et actée)? Cela au point que les hommes se représenteraient leur perte érectile comme une perte de désir, comme une perte quasi-identitaire (« si je bande, je suis; si je débande, je suis défait, je ne suis pas »)?

Toujours est-il que l'offre sexuelle marchande et le consumérisme sexuel à volonté sans plus d'attente, ni jamais de frustration, semble aller contre la demande de la vie sexuelle. Face à ce « mimétisme sexuel » (Vandelac, 1981, p. 36) et à ce « taylorisme sexuel » (Estellon, 2014, p. 11-21), la sexualité (à devoir adopter telle ou telle posture pour paraître « libérée ») serait alors non seulement devenue récréative, mais aussi impérative à certains égards. Tout semble se passer comme si le sujet individu était déjà devenu paradoxalement moins libre de refuser de désobéir à certains idéaux libertaires (devenus diktats): devoir « jouir sans entraves » (Authier, 2002, p. 197-223) et pouvoir-devoir désirer à tout prix (l'ancienne morale sexuelle du « tu ne dois pas » ayant muté en une nouvelle soumission au « tu dois » (désirer): ainsi « tu dois » être en mesure de poursuivre/satisfaire son désir et sachant que tout est possible, tout doit être réalisable. Seulement, tout n'étant pas réalisable avec la même facilité pour chacun.e, l'idéal démocratique égalitaire en matière de sexualité doit être questionné.

La critique du positivisme égalitariste²⁵², cher à la modernité et au libéralisme de certaines théories féministes (fondant une théorie générale de la sexualité sur l'égalité plutôt que sur la liberté) nous a amené à voir précédemment en quoi une autonomie individuelle affaiblie (dans/par les contraintes du consentement) peut nuire à ce que le/la dominé.e puisse négocier librement. Dans la section consacrée aux mythes de l'érotisme nostalgique et authentique, nous verrons pourquoi une hétéronomie érotique (érotique diversifiée et autonome vis-à-vis des normes sexuelles dominantes) peut représenter et constituer pour le sujet individu un contre-pouvoir potentiel²⁵³.

Ce contre-pouvoir peut être interprété comme un outil critique de distanciation psychique et comme une capacité de résistance réelle à la domination libertaire du plaisir immédiat, au détriment d'une sexualité qui soit ou qui puisse devenir plus relationnelle (à l'opposé d'une sexualité masturbatoire selon Comte-Sponville, 2012) et du désir de l'autre (et non de la jouissance de l'autre, en choisissant « l'autre *et* soi » plutôt que « l'autre *pour* soi », ou encore en privilégiant le « plus-d'autre » (Risse, 2015, 2016) au « plus-de-jouissance » (Dufour, 2007, 2009)).

²⁵² Comme nous l'avons montré ailleurs (Risse, 2013), nous partageons à cet égard l'opinion et la réserve d'Ingrid Voléry (Homme/Femme. Sortir des stéréotypes, 2009) sur l'évolutionnisme des rapports hommes-femmes et le positivisme féministe, tant sur l'irréremédiabilité de la positivité et la stagnance des changements démocratiques d'une société en droit plus féministe que sur la nature réelle des progrès sociaux dans les rapports hommes-femmes. Que « la révolution sexuelle n'a pas eu lieu » (Goguel d'Allondans, 2005) renforce l'idée que le « positivisme égalitariste » apparaît encore comme un idéal moderniste plutôt qu'une réalité claire et distincte. La sur-responsabilisation des femmes, à qui l'on prête notamment la responsabilité de la transmission éducative de pratiques sexistes, obligerait à nous demander dans quelle mesure on peut parler de démocratie sexuelle, si elle peut s'exercer sur cette base inégalitaire et si les replis et circonvolutions historiques des sociétés occidentales n'illustrent pas déjà certains faux-semblants démocratiques du discours moderne dominant. Les ressacs genrés de sociétés « féministes occidentales » ne nous le rappellent-ils pas quasi-quotidiennement ?

²⁵³ L'hétéronomie érotique désigne ici la possibilité d'avoir ou d'obtenir, de chercher ou de (re)définir, voire de revendiquer plusieurs normes érotiques. Elle amène à penser la possibilité d'un contre-pouvoir subversif de l'érotique dominante pour le sujet individu. Comme nous l'avons vu, nous ne pouvons passer sous silence la critique philosophique morale des hétéronomies infantiles, aliénantes et d'autant plus redoutables qu'elles se cachent sous le manteau de la liberté (Valadier, 2002).

4.2 La subjectivation : entre pratique de dés-assujettissement et constitution de la liberté

4.2.1 Contexte libéral, libéralisme sexuel et rationalité politique

Un contexte libéral favorable à l'émergence de quelle représentation du sujet individu?

Dispositif de sexualité pour certain.e.s et outil de reproduction de la domination masculine pour d'autres²⁵⁴, le discours libéral du droit révélerait notamment le caractère androcentrique de la norme juridique, mais il pourrait également révéler une certaine fabrique de la liberté sexuelle en droit à l'égalité (fabrique que certain.e.s décrivent comme une fabrique néolibérale de masse). Ce double changement peut néanmoins se modérer par la décentration du regard sur le produit, indépendamment de l'identité de sa provenance, des conditions de son mode de production; décentration qui permet de voir autrement la liberté sexuelle que comme un simple produit préfabriqué selon des normes démocratiques, des normes partagées par la majorité de ceux et de celles qui le consomment (Estellon, 2014, Risse, 2015, 2016). On peut ainsi identifier la filiation idéologique entre la conception théorique de l'amour libre et celle des principes encadrant la liberté sexuelle « minimaliste » (de non-nuisance à autrui, Ogien, 2007, 2014).

Niant la logique du consentement au nom d'une liberté sexuelle « positive » qui serait « la bonne » liberté, Ogien définit la liberté dans le *Dictionnaire des sexualités*

²⁵⁴ Perspective critique du discours et du marché libéraux qui rejoint celle d'Estellon (2014) et d'autres, qui a été problématisée par Anne-Marie Voisard, « "Profaner" le discours du droit: une réappropriation féministe des notions de la justice », dans le cadre d'un colloque international « Résistances féministes et nouvelles normativités : espaces touchés, milieux mobilisés » dont nous étions responsable, 7^{ème} congrès international des recherches féministes dans la francophonie, 24-28/08/2015.

(Mossuz-Lavau, 2014) comme étant en effet négative ou positive, puisqu'il « existe deux conceptions de la liberté » selon lui. D'une part, il y aurait une liberté négative de l'individu, une sorte de liberté par défaut, dans la mesure où personne n'empêche ce que nous voulons ou ne nous force à faire ce que nous ne voulons pas. Les contraintes sont celles de la volonté d'autrui et sont « purement extérieures » (les contraintes intérieures y seraient « ignorées » puisque personne ne nous oblige à les ressentir ou à les combattre). Mais il y aurait une forme supérieure de liberté qui ne se réduirait pas à l'échappatoire des autres, qui ne serait pas neutre/passive, mais « perfectionniste », qui est présentée comme active/choisie, la liberté positive (être libre, c'est être maître de soi et agir de façon juste/rationnelle) : la liberté autodéterminée, réfléchie, choisie; « la possibilité d'avoir une vie sexuelle qui correspond à nos préférences personnelles, même lorsqu'elles ne sont pas conformes aux normes majoritaires » (Ogien, 2014, p. 495).

Alors que cette liberté était défendue dans les années 70 comme étant une « garantie de bonheur individuel ou d'épanouissement collectif », dont il répugne la « façon dégoulinante de bons sentiments », Ogien n'hésite pas à justifier la possibilité de choisir toute autre trajectoire de bonheur « dès lors que les partenaires sont consentants ». C'est comme si c'était la trajectoire parfaite à laquelle nous devrions coller, comme si nous ne puissions être libre qu'en faisant ce que nous devrions faire, comme si c'était la seule voie à suivre parce qu'elle éviterait tout destin discriminatoire. La liberté positive, la seule vraie liberté, sonne comme une promesse politique, comme la délivrance et la rédemption du sujet privé de sa liberté, enfin retrouvée. À l'opposé, Ogien interprète la liberté négative comme étant sans « contenu psychologique » et « indifférente » aux préférences personnelles, obéissant à deux principes : l'un qui est politique, celui de neutralité de l'État à l'égard de conceptions personnelles du bien sexuel; et l'autre éthique, qui est celle de non-nuisance à autrui, que la logique du consentement viendrait légitimer, par le partage

entre le permis-consenti (toléré) et l'interdit-non-consenti (réprimé); autrement dit, soit par la libéralisation, soit par la criminalisation²⁵⁵.

Cette logique ne fonctionnerait pas parce qu'elle réprimerait – en principe au nom de la dignité humaine, mais dans les faits selon Ogien au nom de la protection de la jeunesse et de la tranquillité des espaces publics, de la protection de l'intégrité physique, de l'égalité des droits et de respect de la diversité sexuelle²⁵⁶ – tant des actes sexuels auxquels les victimes n'ont pas consenti que d'autres actes auxquels les partenaires sexuels ont consenti (comme dans les pratiques sadomasochistes). Au nom de cette répression légale et morale de pratiques « moralement intolérables » pour la majorité sociale, Ogien conclue que le consentement n'est « pas vraiment au

²⁵⁵ Sur les buts spécifiques et le statut politique et moral des représentations sexuelles explicites (dont Ogien se demande pourquoi elles auraient à se défendre d'avoir eu pour but unique de stimuler sexuellement le public », p. 7) et des représentations visuelles ou écrites (qui ne devraient pas « toutes » être « contrôlées ou interdites » bien qu'il s'agit de « représentations publiques accessibles à l'observation de tous »), on peut aussi consulter l'Avant-propos de *La liberté d'offenser...* (2007). Autant il peut être intéressant de pointer et questionner le désir de répression et notre incapacité/difficulté à voir ce que nous sommes libres de faire, autant il faut aussi questionner l'idée qu'il serait « juste d'avoir à la fois la liberté de l'activité sexuelle la plus large possible et la liberté la plus large possible de sa représentation » (Ogien, 2007, p. 14). Élargir la liberté de représentation de la liberté sexuelle peut-il se faire au nom de la liberté d'offenser au seul sens des Lumières (« blasphémer, choquer, heurter des convictions morales ou religieuses », Revenin, 2005, p. 147) plutôt qu'au sens courant (blesser quelqu'un dans son honneur ou sa dignité, Ogien, 2007, p. 18)? S'il se défend de ne pas revendiquer la liberté d'humilier pour favoriser la liberté « de blasphémer, de porter atteinte à des choses abstraites comme les idées et les symboles, de choquer autrui par ce qu'on fait de soi-même ou entre personnes consentantes en matière sexuelle, et de commettre toutes sortes d'autres crimes sans victimes » (*op. cit.*, p. 19), Ogien défend la liberté d'offenser par l'expression et la création (« sans reconnaître la liberté de nuire, c'est-à-dire de porter intentionnellement atteinte aux droits fondamentaux d'autrui ») et plaide « pour la liberté la plus complète possible », c'est-à-dire dans les limites qu'il peut sembler logique d'appliquer à toute offense (la possibilité de ne pas s'y exposer, en étant libre de ne pas assister à certains spectacles par exemple). D'un point de vue social et pragmatique, on peut se demander comment cautionner la pleine offense sans aucune nuisance et comment parvenir à ne pas être exposé (sans chercher à s'exposer) aux représentations sexuelles explicites dominantes; représentations qui « ne peuvent qu'offenser » de l'aveu même de l'auteur.

²⁵⁶ Il est sûr que l'argument moral général de « dignité de la personne » permet de légitimer et de justifier des interdictions parfois strictement morales sous couvert d'humanité. Maintenant, l'argument libertaire d'auto-détermination de l'individu par la liberté sexuelle positive met également de l'avant l'argument de la liberté choisie/contrôlée/rationnelle, qui semble relever de la pensée magique face aux contraintes intérieures – aux « désirs incontrôlés » et aux « croyances fausses » – dont il reproche indirectement aux partisans supposés de la liberté négative d'être indifférent.e.s.

centre de la construction juridique, politique et morale » (qu'il n'est pas « un moyen de défense valable » en dépit de ce qui est affirmé).

D'une part, l'argument selon lequel le consentement ne serait « pas vraiment » au centre de cette construction (la formule hypothétique employée manifeste une interprétation contestable) implique alors d'un point de vue logique que « les penseurs désireux de voir de la cohérence là où il n'y en a peut-être pas » n'invoqueraient le consentement que pour en cautionner la centralité. Ce qui va à l'encontre des auteur.e.s étudiées (Mathieu, 1985, 1991, Marzano, 2006, Fraisse, 2007) et à l'encontre de notre propre démarche, qui s'inscrit dans cette lignée critique.

D'autre part, cela semble altérer en partie (et traduire l'abandon de certains éléments) de ce qui avait été présenté sept années auparavant dans *La liberté d'offenser* (2007). Ainsi tout se passerait comme si la liberté ne pouvait être conçue que, d'un côté, positive et, de l'autre, négative. La première conception, psychologique (adjectif abandonné en 2014), part de l'idée que la sexualité libre est la garantie du bonheur personnel et d'une vie en commun « réussie » (héritage des années 70 et de la quête de libération sexuelle). La liberté positive (présentée ici comme allant de soi²⁵⁷, tant comme conception que pour l'individu) amènerait à se représenter la liberté comme une donnée immédiate de la conscience, comme une évidence caractéristique de l'individualité psychologique, qui suppose que nous puissions être nous-mêmes en toutes circonstances théoriquement parlant (présupposé théorique et glissement sémantique, qui n'a pas été repris dans le *Dictionnaire des sexualités*, 2014). La seconde conception (liberté négative), prône pour sa part la non-ingérence de l'État

²⁵⁷ Cette évidence libertaire de la liberté intérieure positive seulement comme livre volonté rejoint la fabrique sociale du consentement : la quotidianisation du discours libertaire valant ici comme un effet de vérité sur le sujet, qui prend parfois son désir de liberté pour une réalité (acquise) qu'il n'aurait qu'à suivre/rejoindre/choisir.

(neutre) – et de l’opinion publique²⁵⁸ – dans les relations sexuelles entre personnes consentantes (ainsi que dans les activités sexuelles dans lesquelles le sujet est seul impliqué). Le principe de « non-nuisance à autrui » s’appuie premièrement sur la neutralité de l’État à l’égard des conceptions personnelles du bien et du bonheur sexuels et, deuxièmement, sur la liberté de faire – ou de ne rien faire – de sa sexualité, du moment qu’il y ait non-nuisance à autrui ou à soi, que ce qui est permis ou interdit dans les relations sexuelles soit consenti. Il s’agit certes là d’une conception minimaliste libérale et minimale – restrictive et réductionniste – de l’idée et du concept mêmes de liberté, qui devront donc être confrontés à d’autres définitions et concepts, notamment à celui de libéralisme. Cela d’autant plus que l’héritage sociologique classique qui encadre la compréhension de la liberté sexuelle nous semble pris entre certains schèmes idéologiques et certains concepts limitatifs à justifier.

Libéralisme contemporain et libéralisme sexuel

Selon le *Petit Robert de la langue française* (2015, p. 1450), le libéralisme désignait – anciennement – l’attitude, la doctrine des libéraux, des partisans de la liberté politique, de la liberté de conscience. Il peut également être entendu comme l’ensemble des doctrines qui tendent à garantir les libertés individuelles. D’un point de vue moderne (par opposition à l’étatisme et au socialisme), il désigne une doctrine économique classique prônant la libre entreprise, la libre concurrence et le libre jeu

²⁵⁸ Nous avons vu qu’autant l’opinion publique peut sembler s’intéresser plus facilement aux cas particuliers problématiques vécus par des personnalités publiques en mal de liberté sexuelle, autant elle paraît délaisser certains enjeux sociaux, éthiques et sociétaux capitaux lorsqu’elle s’en remet à l’école ou aux parents quand il s’agit des enfants et des jeunes. Dans une société qui sollicite sexuellement plus que jamais et précocément, comment demeurer aussi neutre et même si peu proactive quand l’éducation sexuelle n’est certes plus optionnelle à l’école au Québec, mais demeure orientée vers les connaissances plutôt que vers les compétences, donc loin des pédagogies actives? Comment se fait-il que dans un monde de l’éducation qu’on veut par ailleurs si adapté et pragmatique, on ne privilégie pas par exemple l’approche par problème? Comment se peut-il que l’éducation à la sexualité au Québec ne soit pas plus adaptée aux possibles problématiques rencontrées par les jeunes dans leur intimité et dans leur sexualité sur les applications mobiles et dans les NTICs en général?

des initiatives individuelles et peut être entendu dans le sens d'une conception positive de la liberté, comme le défend Ruwen Ogien désignant ainsi une attitude de respect à l'égard de l'indépendance d'autrui, de tolérance envers ses opinions.

De ces définitions, nous retenons que le libéralisme n'est pas qu'économique ou politique, mais qu'avant la modernité, il désignait déjà une liberté de conscience et tendait à garantir les libertés individuelles, jusqu'à représenter aujourd'hui une attitude de tolérance envers les opinions d'autrui et, ajouterions-nous, de ses idées, de ses valeurs, de ses conduites. Ce qui peut induire la tolérance à l'égard de la diversité des appétences et des goûts sexuels, la tolérance (pas nécessairement l'acceptation) de la diversité sexuelle, genrée et corporelle; de la diversité des désirs et plaisirs sexuels, de l'altérité sexuelle, etc. Mais cela n'est jamais certain, assuré, bien que cela semble ce qui est souhaitable. C'est ce qui est problématique et qui pose problème à certain.e.s dans la position libérale : trop de suppositions positives, insuffisamment d'acquis pour les personnes.

Par l'expression d'« altérité sexuelle », nous ne désignons pas ici la différence sexuelle (femmes-hommes, hétérosexualité-homosexualité, etc.), mais nous souhaitons faire le lien entre le libéralisme et la reconnaissance de l'autre, son acceptation dans la différence de sa sexualité vis-à-vis de la nôtre, sans pour autant référer à la différence homosexuelle (à tout un ensemble d'idées préconçues à ce sujet telle que la présomption de la recherche d'un.e autre identique à soi) qui n'est qu'une différence sexuelle parmi d'autres. C'est davantage la diversité sexuelle que la différence sexuelle, c'est plus la sexualité plurielle que la différence homosexuelle, qu'il nous apparaît utile pour notre thèse de rapporter notamment au libéralisme, plus précisément au libéralisme sexuel (qui n'est pas particulièrement remis en question dans l'ensemble des études et des recherches sexologiques consultées), puisque la place et le rôle de l'autre y sont pourtant particuliers et puisque c'est également ce à quoi notre thèse tente de répondre.

De l'éthique minimaliste de la liberté et à la rationalité politique du libéralisme

En ce qui a trait de façon plus générale aux effets discursifs libéraux du droit (aux effets du discours libéral du droit) sur les représentations de la sexualité et de la liberté sexuelle, tout se passe par contre comme si la liberté était devenue plus un droit à la sexualité qu'une liberté de dire « non », fut-ce provisoirement, à la sexualité. Cette idée²⁵⁹ selon laquelle la liberté sexuelle serait davantage une liberté de choix et de décision sur sa sexualité plutôt qu'une liberté de consentir et de refuser un acte sexuel, renvoie au concept foucauldien de *gouvernementalité*, qui implique un rapport de soi à soi, une volonté de contrôler, délimiter et déterminer sa sexualité (droits à la sexualité) et moins une liberté définie par l'autre, vis-à-vis duquel ou de laquelle on doit se situer, marquer ses limites, dire ce à quoi on consent (affirmation du consentement); même si elle se situe aussi par rapport à l'autre.

Comme le rappelle notamment le philosophe de la sexualité Guy Bouchard (1996, p. 527-549) à propos de l'analytique du pouvoir et de la « science du sexe » définies par Foucault (1976, p. 106) : « même s'il n'existe qu'en acte, le pouvoir n'est pas simplement une relation entre partenaires, il constitue un mode spécifique d'action de certains sur d'autres, mode d'action qui n'est pas de l'ordre du consentement ». Il ajoute que, même si le consentement peut être une « condition de son existence ou de son maintien », le pouvoir ne fonctionne pas comme une « renonciation à la liberté » ou un « transfert de droit ». Ce pouvoir de soi sur soi, la reprise de ce pouvoir de soi sur soi, l'empowerment semblent primer sur la liberté de consentir ou celle de dire

²⁵⁹ Cette idée s'est également trouvée discutée dans l'actualité française de l'hiver 2018, suite à une tribune d'actrices françaises dites privilégiées alors qu'elles défendaient la liberté d'importuner (liberté d'offenser selon Ogien, comme nous l'avons vu) en opposition à des discours de femmes du mouvement #MeToo (des femmes à propos desquelles d'autres femmes, notamment des femmes racisées, qu'elles étaient également privilégiées). Le contenu de cette tribune, en l'occurrence plutôt courte, est disponible en ligne: https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/09/nous-defendons-une-liberte-d-importuner-indispensable-a-la-liberte-sexuelle_5239134_3232.html

non à la sexualité. Quand bien même la gouvernementalité est comprise comme une rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi, l'affirmation de ses droits à la sexualité (liberté sexuelle proactive) plutôt que l'affirmation de son consentement (liberté sexuelle réactive) est un effet probant du discours libéral du droit que d'autres que Foucault ont pu mettre autrement en lumière, en perspective et également questionner (Vandelac, 1981; Mathieu, 1985; Marzano, 2007; Fraisse, 2007; Ogien, 2007²⁶⁰).

À partir de ces théorisations qui ont inspiré le rappel de cette idée (la liberté sexuelle est une liberté d'affirmer son droit à la sexualité avant d'être une liberté de consentir), on peut dire que, ce qui par tolérance n'a pas été encadré n'a pas nécessairement un bon impact sur l'individu, qui hésite alors à dire « non » pour se faire mieux accepter, pour paraître comme les autres, etc. La pression sociale à une relation sexuelle « complète » (avec pénétration), la peur de décevoir sa ou son partenaire, de se faire juger comme démissionnaire ou, pire, d'être insulté.e/rejeté.e définitivement si le consentement sexuel de départ est interrompu, peuvent en partie expliquer cette hésitation des individus à oser affirmer leur individualité, ou leur désaccord face à tel ou tel acte sexuel souhaité par leur partenaire. Cela, comme si la liberté sexuelle devait toujours être active, comme si elle ne pouvait être qu'active ou ne pas être et le sujet individu ne pas exister à part entière.

Dès lors, on comprendra toute l'importance d'avoir au préalable décrypté le phénomène de l'existentialisme sexuel (antérieurement explicité : exister par sa sexualité, sex-ister). Il faut préciser ici que les représentations de la liberté sexuelle sont alors influencées, mais pas pour autant déterminées par la mutation de la

²⁶⁰ L'éthique minimaliste, qui inspire le titre de cette sous-section, provient de cet ouvrage. Le droit de faire (la liberté sexuelle comme droit) plutôt que le droit de consentir (la liberté sexuelle comme consentement) se trouve pris pour acquis dans cet ouvrage pourtant philosophique, qui n'en questionne pas la préséance, ni la valeur de vérité dans un monde occidental paradoxalement en mal de démocratie sexuelle.

sexualité en droit de « faire » plutôt qu'en droit de refuser (ou en droit de ne pas consentir); et par la domination libertaire de la sexualité par l'éthique minimaliste de la liberté. D'aucuns ont pu y voir un dispositif de contrôle des représentations de la liberté sexuelle, voire son appropriation par le discours libéral du droit (comme nous l'avons montré au regard des droits de faire et de consentir en matière de sexualité). Cette critique du libéralisme a été portée par nombre d'auteur.e.s (Clouscard, 2005; Meerbeeck, 2003; Robert, 2005; Guillebaud, 1998)²⁶¹ ainsi que par des philosophes tels que Michel Foucault (2004), comme nous avons pu l'étudier par ailleurs au regard de la biopolitique et du biopouvoir (Kiéfer, Risse & als, 2010; Kiéfer et Risse, 2012).

4.2.2 Forces et faiblesses de l'éclairage biopolitique du libéralisme sexuel

Le dispositif de sexualité et la « fonction psy », le laisser-faire sexuel et l'ordre biopolitique

Avant d'analyser sa reformulation de la question du sujet de désir, de la subjectivité et de la subjectivation, analysons de façon critique le dispositif de sexualité, point d'accès essentiel aux problématiques biopolitiques dans son œuvre. D'abord, il faut rappeler que la sexualité, sous la figure du dispositif, a pour caractère essentiel d'articuler deux grandes formes de pouvoir mises en évidence par les analyses foucaaldiennes de l'Occident politique : d'une part, la discipline, qu'il qualifie d'« anatomo-politique du corps humain » visant le corps dans le quadrillage de ses

²⁶¹ Parmi les sources de la littérature critiquant ce structuralisme libertaire, nous référons à Michel Clouscard, *Critique du libéralisme libertaire. Généalogie de la contre-révolution*, Paris, Delga, 2005 (voir notamment les p. 230-231). Sur le libéralisme sexuel (qui conduirait aux mêmes situations instables que le libéralisme économique), voir le chapitre « De la libération sexuelle au libéralisme sexuel » (Meerbeeck, 2003). Sur la liberté du plaisir sexuel (libérer la sexualité pour libérer l'érotisme), voir Jocelyne Robert, *Le sexe en mal d'amour : De la révolution sexuelle à la régression érotique* (2005) et sur la tyrannie du plaisir (l'imposition de la jouissance et du sexe comme règle par la « permissivité claironnante »), voir Jean-Claude Guillebaud (1998).

forces et de ses capacités; d'autre part, ce que Foucault appelle la « biopolitique des populations » (Foucault, 1976, p. 185), dont les technologies prennent la vie de l'espèce²⁶² comme objet.

Ainsi la sexualité s'avère le point d'articulation de la vie (objet biopolitique), de l'âme (objet et instrument disciplinaire par excellence, qui amène Foucault à parler de « fonction psy », Foucault, 1975, 1999, 2003) et du corps (à la fois objet d'intervention disciplinaire et biopolitique). La sexualité est à l'articulation de ces deux formes de pouvoir combinées dans le concept de dispositif et représente les axes d'un même biopouvoir, qui peut être ici défini génériquement comme pouvoir sur la vie (1976, p. 175-211). Tant la discipline que la biopolitique prennent pour objet le corps et la vie, mais à travers des technologies bien différenciées : d'une part, des microtechnologies pour les disciplines; d'autre part au niveau macroscopique de la population (et de l'État, Foucault, 2004) pour la biopolitique. Dans un cas, on parle de *normation* (pour désigner les normes qui entourent directement les performances corporelles, qui vont leur être imposées et à l'aune desquelles elles seront mesurées. Dans l'autre, on parle de *normalisation* en référence aux grands mécanismes de contrôle, qui ne visent pas à diriger, mais au contraire à optimiser la mesure statistique d'un phénomène à travers des interventions régulatrices rationalisées, minimales (Foucault, 2004). *Sécurité, territoire, population* est à cet égard très utile pour éclairer ces deux types de technologie, dont l'articulation permet d'obtenir une gestion continue du niveau macro de la population au plan infinitésimal des moindres gestions des individus (Foucault, 1976, p. 192-193).

²⁶² Bien que nous soyons très sensible à la préservation de la vie de l'espèce comme enjeu éthique d'usages technologiques relatifs à la fécondité et à la sexualité humaines (NTR, NTICs, etc.), ce n'est pas l'objet de notre thèse. Cela dit, sur la biopolitique des populations, nous avons par ailleurs renvoyé à deux collectifs de recherche que nous avons codirigés et qui en traitent à notre initiative (Kiéfer, Risse & als, 2010; Kiéfer et Risse, 2012). Nous avons également entamé une réflexion sur les souffrances reliées à l'infertilité humaine, qui intègre un volet socio-sanitaire sur la réduction des méfaits et des risques de dérive dans les usages des technologies de fertilisation reconnues comme étant invasives pour l'espèce humaine : <http://www.creacc-diversites.org/fr/le-centre/chercheuses-associees/davis-risse/>

Pour Foucault, la sexualité est la forme et l'instrument privilégié de cette gestion continue et continuité politique. Faut-il s'étonner alors que comme lieu et instrument biopolitique privilégiés, la sexualité apparaisse comme source de multiples dangers et objet de contrôle nécessaire? Hormis ce qu'en dit Foucault dans le premier tome de l'*Histoire de la sexualité*, il en traite au regard de la formation de la psychiatrie légale et de la criminologie au XIXe, particulièrement dans ses travaux réalisés et débutés entre 1973 et 1975 (dans ses cours *Le pouvoir psychiatrique*, 2003; *Les anormaux*, 1999). Ainsi la sexualité est alors doublement définie comme dangereuse : d'abord dans la série des disciplines et de leur instrument privilégié, la « fonction psy », qui double la série des actes d'une série psychologique explicative et normative. En faisant de la sexualité le principe explicatif psychologique général des individualités, le discours psychiatrique crée un continuum des excentricités sexuelles mineures aux crimes de sang majeurs. C'est ainsi que la sexualité devient un point d'intervention privilégié de politiques de sécurité et de prévention des risques (propres à l'ordre biopolitique) traversant la société. Ensuite, la sexualité a été définie comme danger du point de vue de l'espèce et des risques affectant sa vie. Traversée par cet axe de surveillance et de gestion des risques pour l'espèce et pour la sécurité, ainsi que par l'axe de contrôle et de gestion des populations, la sexualité semble fonctionner comme un opérateur de rencontre, d'échange et de renforcement mutuel entre le pouvoir disciplinaire et la biopolitique. Le continuum et la fonction de charnière de ces gestions ne saurait être bien compris sans mobiliser – tout aussi synthétiquement – deux des travaux ultérieurs de Foucault, sur la biopolitique et l'histoire du libéralisme (*Sécurité, territoire, population; Naissance de la biopolitique*).

Foucault reconnaît et souligne dans le premier de ces deux cours qu'il est difficile de faire du dispositif de sexualité un dispositif de sécurité au sens biopolitique (Foucault, 2004, p. 3-50), parce que les types de dynamiques normatives qui sont spécifiquement impliquées par les disciplines et les dispositifs de sécurité sont hétérogènes; ce qui rend leur couplage problématique. En effet, alors que la

normation disciplinaire fonctionne à la condition de s'appliquer à chaque moment du temps et à chaque point du corps (supposant un réseau continu et permanent de sollicitations, voire d'incitations, et d'interdictions produisant des conduites spécifiques, policées), la normalisation ne saurait être qu'à la condition d'un certain *laisser-faire*. Ce déclencheur des analyses de la rationalité politique du libéralisme par Foucault l'amène à définir notamment l'idée de régulation, qui implique justement ce nécessaire *laisser-faire* du gouvernement biopolitique. Si l'on transpose l'idée à la sexualité, on serait en présence d'un *laisser-faire* sexuel (libéralisme sexuel). Mais un dispositif de sexualité qui serait alors un dispositif de sécurité (selon ce qui a été établi) devrait laisser se déployer tout le champ des comportements sexuels, en n'intervenant qu'aux limites négatives de ceux-ci (en particulier pour les délits et les crimes); au lieu de fonctionner de manière disciplinaire en traversant les esprits et les corps en s'appuyant – historiquement parlant – sur la psychiatrie comme technologie individuelle privilégiée (cherchant à investir tout ce qui était désigné comme perversion sexuelle, ainsi que les pratiques masturbatoires). Nous pensons ici à la correspondance entre ce dispositif de sécurité sexuel et la gestion occidentale de la sexualité : un *laisser-faire* sexuel articulé à divers mouvements de normalisation passant notamment par des politiques de santé publique et par les médias de masse d'une part; une gestion accrue de la criminalité sexuelle face aux nouveaux enjeux technologiques et numériques et aux risques d'exploitation de mineur.e.s et de personnes vulnérabilisées (comme la cyber-pédophilie et la cybercriminalité sexuelle, l'exploitation sexuelle et la traite des personnes par les nouvelles technologies), d'autre part. Cette libéralisation de mœurs et cette sécurisation des crimes et abus sexuels sont deux tendances concomitantes de l'actualité sexuelle contemporaine.

Moins que jamais, l'actualité sexuelle ne correspondrait à la politique de la sexualité – très fortement disciplinaire – décrite dans *La volonté de savoir* : alors que le livre faisait de la définition positive de la discipline (comme instance de production de

conduites) le pivot de son argumentation contre l'hypothèse répressive (de la sexualité), une toute nouvelle conceptualisation (1976-1977) de l'articulation biopolitique/discipline amène Foucault à n'accorder finalement à cette dernière qu'une fonction seulement négative (Foucault, 2004a, p. 361) : ainsi, dans une société traversée par la gouvernementalité politique, la discipline a pour fonction d'intervenir aux limites de la régulation, en prenant en charge la gestion et « l'élimination du désordre » (Foucault, *ibid.*). Pourtant, cette idée de dispositif disciplinaire ne produit pas, mais interdit – ne suscite pas, mais réprime – est ce à quoi s'opposent toutes les thèses de *La volonté de savoir*. Tant par l'actualité sexuelle (du dispositif de sécurité sexuel décalé du laisser-faire sexuel étudié par Foucault) que par l'évolution de sa pensée (de l'hypothèse répressive au retour en force de la discipline sur la biopolitique de la sexualité), les thèses de Foucault, utiles à la problématisation générale de notre thèse, permettent tant de repenser l'actualité du présent (l'actualité sexuelle) que de penser avec Foucault contre Foucault, dans l'esprit de déprise et d'antisystème qui était le sien.

La liberté intérieure, un capital libéral?

Outre cet apport théorique et pratique de notre thèse, avant d'en venir à la question de la formation de la subjectivité et à la constitution de la liberté comme « ambiguïté critique » (Bonnafe-Boucher, 2004, p. 124), éclairée à la lumière de la subjectivation en sociologie, plusieurs éléments doivent être soulignés. D'abord, le dispositif Foucault (devenu malgré lui un auteur disciplinaire sur le pouvoir) doit être mis en dialogue avec d'autres critiques du libéralisme. On peut penser notamment à la critique de l'idée de garantie de la liberté dans le discours du droit de l'État-providence par Hayek, nous y reviendrons. Pour revenir au libéralisme sexuel et aux conceptions générales de la liberté par rapport auxquelles il se situe, puisque l'on ne peut limiter le sexuel au social (malgré tous les apports des théories constructivistes), nous ne saurions non plus passer sous silence cette idée forte du sentiment de liberté

intérieure comme capital libéral, qui semble très sensiblement trouver et produire l'adhésion de l'individu sur le terrain sexuel : le *marché au sexe* (Rubin et Butler, 2001), volontairement/explicitement situé vis-à-vis du dispositif de sécurité sexuelle minimaliste (que nous avons explicité), se présente comme le marché du libre choix sexuel, dans lequel la liberté reviendrait à suivre ce que nous sentons que nous devrions faire. Ce sentiment et ce désir de liberté sexuelle, d'une sexualité par ailleurs rendue minimalement protégée (par exemple par la « PrEP », prophylaxie préexposition, de plus en plus demandée et prescrite sur la motivation de vouloir se passer de protection sexuelle habituelle, quitte à contracter une ou plusieurs autres ITSS que le VIH/Sida, puisqu'elle permet de ne pas le contracter), nous semble une forme d'accélération de la transformation de la liberté sexuelle en d'autres phénomènes mutants exhortant l'individu à se battre pour sa servitude (sexuelle) comme s'il s'agissait de son salut (bonheur sexuel).

Positive ou négative, la liberté est en effet présentée comme étant subjective ou objective (soit déterminée positivement, soit subie négativement, comme si son existence n'était pas conditionnée par l'exercice du pouvoir et de certaines contraintes). En étant subjective, elle serait une liberté immédiate de la conscience d'un pouvoir indéterminé de vouloir et d'une capacité de commencement absolue (Bauer, 2006, p. 472). Une immédiateté (dont le plaisir est renforcé et incité par une culture de l'instantanéité) qui peut être aliénante et faire de la liberté (sexuelle) un faux-semblant, une fausse impression. Cette conception philosophique a d'ailleurs été vertement critiquée dans l'histoire, puisqu'en s'affirmant comme certitude immédiate de la liberté, elle pourrait cacher une sujétion à la raison²⁶³ qui limiterait ainsi la « vraie » liberté à une pratique réfléchie, par opposition à une impression ressentie qui ne serait que « positive » (le sentiment de liberté). Cela dit, la médiation de

²⁶³ Pourtant, on peut très bien concevoir l'idée d'une raison/intelligibilité sexuelle comme raison pratique et raison libre, qui nous semble pouvoir contribuer à ce que la liberté sexuelle devienne enfin plus libre, comme nous tenterons de le montrer au regard de ce qu'on a appelé « le problème d'autrui ».

l'objectivisation de la liberté subjective peut constituer une contrainte et la liberté comme pratique réfléchie n'est donc pas systématiquement une pratique libératrice de la liberté (la raison peut non seulement ne pas tout connaître, mais nuire/aliéner la liberté; paradoxe de notre modernité). Étrangement, pour ne pas dire paradoxalement, ces images reflètent une certaine uniformité des critères et des caractéristiques des modèles de liberté sexuelle projetés. Sur la transformation de la sexualité en motivation, sa mutation en marché sexuel, en fabrique d'individus interchangeables, en industrie chosifiant le sexe, Jean-Paul Dollé (1972) et Martine Delvaux (2013) reprennent certains discours moraux sur la sexualité banalisée et la désirabilité sociale²⁶⁴. En cela, ils méritent d'être particulièrement cités, bien que leur critique du conformisme social et marchand puisse et doive être poussée ici plus loin.

En effet, malgré les possibilités qui s'ouvrent avec l'idée de « démocratie sexuelle »²⁶⁵ (et sa reprise adaptée à l'idée de « sexualité en démocratie », Daoust,

²⁶⁴ D'une part, en raison du manque d'idéaux dans la société, la sexualité serait devenue une « source de motivation » (Molajani, 2004, p. 149). Interprétant et situant le sexe comme le circuit fermé de motivation de vie à partir Dollé (1972, p. 178), il écrit : « Le capitalisme égrène son cours dans une chaîne de plus en plus folle d'identités : la vie = de l'argent = de la monnaie = de la voiture = du sexe = du phallus = rien = escompte = taux = de l'argent = vie ». La fabrique du sexe-consommation, ainsi que la banalisation des rapports sexuels et l'exploitation du sexe pour de l'argent créent des dépendances et affectent sérieusement ce que les hommes et les femmes ont de plus intime entre eux (selon un dossier de *Sciences Humaines*, « La sexualité aujourd'hui », 2002). D'autre part, Martine Delvaux montre que de manière générale les images de filles reflètent exactement les stéréotypes sociaux à leur endroit (filles hypersexuées, passives, lascives). Pour obtenir un modèle uniforme et homogène de filles, leurs différences sont gommées et le prix à payer pour celles qui sortent du rang et de la série, en refusant de rester sages et silencieuses, souvent lourd à assumer. Contre l'idée que la répétition des stéréotypes d'une fille à l'autre affaiblit la singularité et la subjectivité des filles et des femmes, l'auteure revendique un émerveillement face à la puissance et la force symboliques de l'union de « filles en série » (Delvaux, 2013), à l'effet de groupe produit notamment par les plus rebelles d'entre elles.

²⁶⁵ Idée au préalable conceptualisée par Éric Fassin, croisée avec la biopolitique foucauldienne et qui l'a amené à préciser : « Il (le terme de « démocratie sexuelle » me permet de penser la forte politisation des questions sexuelles dans nos sociétés, qui se veulent démocratiques, au sens où elles revendiquent de définir elles-mêmes l'ordre des choses : les lois et les normes seraient produites de manière immanente (par nous), et non données de manière transcendantale (par Dieu, la nature ou la tradition). Si les questions sexuelles sont d'actualité, c'est que s'y joue l'extension de la logique démocratique : faut-il lui poser des limites « naturelles », en l'occurrence corporelles (la différence des sexes)? Ou bien accepter cette autodéfinition? Il nous faut aujourd'hui articuler biopolitique et démocratie sexuelle – l'assignation des normes et leur mise en débat dans l'espace public. Leur politisation éclaire ce que

2005), il peut sembler que ce qui domine les représentations de la liberté sexuelle soit davantage le conformisme social (traité antérieurement) et la « véri-correspondance » (à savoir la correspondance par la copie du modèle sexuel performant qui est socialement projeté, plutôt que par le reflet et l'écoute de ses propres désirs). Dans l'analyse de l'incertain érotique et de l'indétermination sexuelle (l'érotisme et la sexualité relationnelle devant se situer vis-à-vis de la performance et de la scénarisation pornographiques), nous nous demanderons moins pour notre part si l'image a pris la place du discours (dans nos sociétés du spectacle), que nous chercherons à mieux comprendre comment l'image (et avec elle la conscience et la représentation de soi) ne dresse pas tant le sexe qu'elle ne le réinvente à certains égards (à partir de récents travaux menés en France et au Québec en sociologie de l'éducation et de la sexualité : Duquet, Gagnon et Faucher, 2010; Guillaume, 2013, Voléry et Legrand, 2013; Mercader, Lchenet, Durif-Varembont et Garcia, 2016; Martire, 2016). Puisqu'il ne s'agit plus d'une « révolution » de la sexualité et de la liberté sexuelle, mais bien plutôt de mutations, à tout le moins de transformations sociales et individuelles des représentations de la liberté sexuelle, on comprend d'autant mieux pourquoi le refus de la normalisation sexuelle demeure possible et la liberté sexuelle non soumise à l'« emprise du genre » (Löwy, 2006). On est alors en droit de penser qu'avec plus de liberté sexuelle, il est plus facile de refuser le taylorisme sexuel²⁶⁶ (Estellon, 2014), bien qu'un consumérisme sexuel – à la fois

Judith Butler a nommé « trouble dans le genre » : soumises à la délibération et à la contestation, les normes sont troublées » (Fassin, 2014, p. 81).

²⁶⁶ Pour l'auteur (Estellon, 2014), les comportements sexuels eux aussi sont désormais soumis à la loi de l'offre et de la demande (à la règle de libre concurrence), accordant ainsi à l'objet « sexe » le même statut que n'importe quelle autre marchandise. Estellon se demande si cette industrie puissante « surfe sur une demande grandissante » ou si elle « conditionne progressivement les usages et les techniques de rencontre ». Les origines de la fabrique des sex-addicts nous semblent moins importantes que ses conséquences et impacts sur les représentations de la liberté sexuelle chez l'individu et sa capacité à rester sujet de ses désirs sexuels.

conformiste²⁶⁷ et stéréotypé²⁶⁸, pouvons-nous ajouter à partir de ce qui précède – lui soit proportionnel.

4.3 L'autre du sujet sexuel : subjectivité, intersubjectivité et altérité sexuelles

4.3.1 Structures objectives et subjectivation érotique

Face au libéralisme sexuel (qu'il se traduise par le laisser-faire sexuel traité par Foucault ou par le dispositif de sécurité sexuel cher aux sociétés occidentalisées, auquel nous l'avons comparé) et face à la morale libérale du consentement (qui ne suffit pas à garantir au sujet sa liberté sexuelle, mais qui cherche à assurer son adhésion par une socialisation tranquille et une routinisation²⁶⁹ par la domination douce), il s'agira ici d'explicitier les concepts clés de subjectivité et subjectivation, d'individualité et d'individualisme, d'une part, et de voir dans quelle mesure l'intersubjectivité et l'altérité sexuelles peuvent favoriser l'émergence, l'expression et le développement de la diversité érotique comme force authentique et forme supérieure de liberté sexuelle, d'autre part. Nous soutenons que l'individu n'est pas

²⁶⁷ Nous renvoyons ici aux travaux de Dany-Robert Dufour (*Le Divin marché*, 2007; *La Cité perverse*, 2009) que nous mobiliserons ultérieurement eu égard à ce toujours-plus de jouissance dont il traite et à la place et au rôle de l'autre : la place faite à l'altérité et à la diversité érotiques semble faire une place à l'individualité du sujet individu, plutôt qu'à l'individualisme, et à plus d'authenticité et d'ipésité (Descombes, 2014).

²⁶⁸ À ce sujet, la littérature est vaste. Relativement à la littérature circonscrite dans le cadre de cette analyse, on peut se référer d'une part à la critique de la régression érotique par Jocelyne Robert (2005), d'autre part à celle du marché de l'érection et de la performance néolibérale par Anne-Marie Sohn (2009), qui déplore la marchandisation croissante du sexe à l'échelle industrielle et mondialisée. D'un autre côté, on peut consulter le dossier sur « Le pouvoir du sexe » du magazine *Books* : un dossier historique, théorique et géographique, qui fait aussi la guerre aux stéréotypes en tout genre; par exemple à l'idée selon laquelle il « devrait » y avoir engagement avec la sexualité, que Laura Kipins (2012) traduit par : « la devraititude est de la merditude ».

²⁶⁹ Jusqu'ici, nous avons parlé de « quotidianisation », mais cet autre terme nous apparaît tout aussi juste et particulièrement approprié dans le contexte québécois, dans lequel on parle justement plus quotidiennement de « routine » que dans le contexte social français. Ainsi le travail de routinisation permet l'admission de ce qui n'aurait pas été admissible dans le processus de conscientisation (et non de socialisation), puisque « la socialisation politique apprend aux gens à ne chercher à atteindre la sphère décisionnelle de la société que par des voies institutionnelles tracés par la structure politique au pouvoir. » (Molajani, 2004, p. 150).

voué au destin social de dominé ou à n'être que l'objet de la socialisation, à connaître/intérioriser les codes comportementaux reconnus et les valeurs et les normes sociales dominantes, à agir conformément aux valeurs de l'ordre établi et à devenir un individu apte à participer à la reproduction du système dominant. Plus que l'instrument ou que le pantin du destin de la domination, le sujet individu peut dépasser le consumérisme et l'individualisme sexuels, auxquels il peut sembler plus que jamais condamné, mais dont nous soutenons qu'il n'est pas prisonnier.

Pour outiller le sujet individu à faire face aux mécanismes de la domination et du pouvoir, un autre dispositif que celui du consentement nous semble pouvoir contribuer à permettre l'expression de la diversité érotique plus librement. En effet, l'intersubjectivité sexuelle, c'est-à-dire l'adhésion à l'autre (tout en restant soi), la réciprocité des consciences comme compromis sans compromission (Risse, 2013) et la reconnaissance de l'autre comme alter ego et comme vecteur d'altérité érotique (Risse, 2011, 2014). À partir de notre analyse critique de concepts modernes que notre hypothèse générale implique (à savoir subjectivité et subjectivation, individualité et individualisme, altérité et érotisme, vis-à-vis de l'ordre sexuel selon Authier, 2002 et Le Torze, 2009 et de la « fugitive séduction pornographique » selon Hoquet, 2013), nous pourrions éclairer la nature du lien entre la culture de soi et la libre expression de soi dans la réciprocité sexuelle. Nous allons voir que l'autre, désiré pour lui-même et non pour la seule jouissance, pourrait aider à répondre autrement et mieux que par l'individualisme sexuel à la domination libertaire (à l'ordre sexuel libertaire dominant), ainsi qu'aux préceptes de l'injonction sociale du « jouir sans entraves ». Notre analyse de la littérature consultée sur le désir de l'autre plutôt que le désir de jouissance nous amènera à montrer que la domination libertaire constitue paradoxalement une condition d'existence de la relation sexuelle et une condition d'expression de la diversité érotique.

Pour questionner et valider ou non cette hypothèse, il importe de nous faire l'objecteur de l'hypothèse libertaire de la sexualité et de montrer que la critique liberto-sceptique (selon laquelle la liberté sexuelle n'existe pas) ne peut pas s'appliquer à notre thèse. Nous prenons ici explicitement la précaution de nous prémunir de cette objection de liberto-scepticisme, puisque notre réflexion ne remet pas en cause la liberté, mais plutôt les outils utilisés par le discours dominant libertaire, dont une analyse sociologique critique implique néanmoins de se demander s'il n'est pas guetté par certaines contradictions performatives : notamment celle d'une liberté sexuelle qui pourrait devenir liberticide dans ses représentations, à force de trop être placée au sommet des réalisations de soi et partant d'être rendue humainement inatteignable. Elle pourrait devenir un culte de la performance et un dépassement de soi, qui ne sont pas toujours des accomplissements de soi, en ce que ces phénomènes nous apparaissent en effet pouvoir nuire à l'émancipation individuelle (et collective) qu'elle vise (re)produire (quand ils sont cultivés dans l'excès).

Il s'agira moins de remettre/révoquer en doute la liberté sexuelle par une hypothèse critique sur l'ensemble de ses représentations, que de proposer – et de contribuer à – une réflexion sociologique nouvelle sur la normalisation de celles qui sont les plus susceptibles d'orienter ses comportements sexuels : cela par les dispositifs libertaires du consentement et de l'égaliberté, comme nous l'avons vu, ainsi que par ceux du sexe-vérité et du sexe-performance, comme nous allons le voir.

Choisir de remettre en perspective ces dispositifs et stratégies libertaires au moment auquel elles apparaissent plus que jamais irrévocables constitue tout autant une résistance et un parti-pris théoriques critiques vis-à-vis de discours ambiants dominants. Mais cette critique vise surtout à contribuer bien modestement à éclairer certaines transformations de la liberté sexuelle et de ses représentations dans une perspective humaniste (et sociale) : à savoir la liberté sexuelle comme liberté du sujet

(de sujets) et comme liberté humaine (Risse, 2015). La liberté sexuelle s'avère en effet humaine, parfois même trop humaine, particulièrement lorsqu'elle manifeste l'individualisme plutôt que l'individualité du sujet individu, quand il se fait par exemple anti-sujet (sous prétexte d'antisystème et de liberté absolue), quand il en vient à heurter et violenter l'autre dans l'échange sexuel. En tant que liberté humaine – qui manifeste autant la force de la volonté que l'acrasie et autant la fragilité de la condition humaine que la puissance de la raison libre du sujet (persévérant dans son être, un *conatus*) – la liberté sexuelle contient les limites de son propre dépassement. La constitution de notre liberté et de la liberté sexuelle implique alors une pratique de désassujettissement ou, nous allons le voir en premier lieu avec Foucault, de subjectivation (avant d'étudier l'intégration récente de cette notion en sociologie et le sens qu'elle peut revêtir aujourd'hui).

4.3.2 Subjectivité et subjectivation : entre la philosophie de Foucault et la sociologie de Bourdieu²⁷⁰

Selon Foucault, le discours sur soi du sujet individu, qui représente chez lui un sujet éthique et un sujet de liberté constitutif du pouvoir, vise à se manifester à soi-même et aux autres, à se gouverner et à gouverner avec les autres. Le pouvoir s'exerce alors sur des subjectivités libres de ne pas se laisser gouverner, c'est-à-dire des subjectivités libres de se faire soi par soi plutôt que se laisser faire par les pouvoirs selon Foucault. Faisant jouer l'historicité des pratiques et des discours de vérité à l'intérieur de l'espace social, le sujet éthique peut selon lui se mettre en jeu lui-même

²⁷⁰ Autant les concepts de subjectivité et de subjectivation peuvent sembler davantage philosophiques que sociologiques, autant ils sont utilisés et problématisés tant par celui qu'on a institué en sociologue (malgré sa formation philosophique) que par celui qu'on a préféré étiqueter de philosophe (à défaut de reconnaître son travail d'historien). Des travaux sérieux ont montré l'évidente interdisciplinarité de leurs théories respectives et des usages singuliers qu'ils ont faits de concepts classiques tant en philosophie qu'en sociologie (pouvoir, domination, etc.). On peut penser ici à l'ouvrage *Bourdieu, un philosophe en sociologie* (Lescourret, 2009) et au dossier « Michel Foucault : sociologue? » (Otéro, 2006).

comme sujet de liberté. C'est ce que constate Foucault à mi-parcours de son *Histoire de la sexualité*, généalogie de l'émergence du sujet sexuel. Malgré son plan programmatique visant à d'abord envisager la sexualité comme expérience (plutôt que ses représentations et sa répression, selon *La volonté de savoir*), Foucault ne peut s'en tenir à la seule histoire de l'expérience de la sexualité. Il élabore alors une généalogie de l'Homme de désir, une histoire de l'éthique comme histoire des formes de la subjectivation morale, une histoire des pratiques de soi destinées à l'assurer : à permettre au sujet éthique non seulement l'usage de sa fonction *éthopoétique* (faire de sa vie une œuvre d'art) par l'écriture de soi, à permettre à la fonction *ethopoïétique* (opérateur de transformation de la vérité en *êthos*, manière d'être et de conduire) et à permettre ainsi à la sexualité elle-même d'exercer sa fonction productrice de subjectivité. Mais la formation éthique du sujet à la subjectivité exclut-elle pour autant toute libération de l'obédience à la vérité sur le sexe et toute possibilité même pour le sujet de se transformer? De transformer ses représentations de la liberté, de se déprendre de soi-même et de devenir un sujet plus autonome et plus libre (le pouvoir n'existant pas sans sujet libre et réciproquement selon Foucault)?

Si ce travail herméneutique et de transformation de soi par soi mène une ontologie critique de soi (attitude critique sur ce que nous sommes²⁷¹ et sur ce que nous pouvons faire de nous-mêmes, selon Foucault) et des rapports avec autrui et implique une éthique du souci de soi et de l'autre (nous y reviendrons selon Foucault, 2001²⁷²),

²⁷¹ Nous référons ici aux derniers paragraphes du texte lumineux de Foucault *Qu'est-ce que les Lumières?* (Foucault, 1984), qui sera publié dans les *Dits et écrits* (2001) : « L'ontologie critique de nous-même, il faut la considérer non comme une théorie, une doctrine, ni même comme un corps permanent de savoir qui s'accumule; il faut la concevoir comme une attitude, un *êthos*, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de franchissement possible (...). Je ne sais pas s'il faut dire aujourd'hui que le travail critique implique encore la foi des Lumières; il nécessite, je pense, toujours le travail sur nos limites, c'est-à-dire un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté » (Foucault, 2001, p. 1396-1396).

²⁷² Nous référons à l'éthique du souci de soi comme pratique réfléchie de la liberté, qui permet notamment de clarifier la distinction faite par Foucault entre liberté et libération (contrôler par des

il implique aussi du sujet un « courage de la vérité », préférée à la véridiction d'un discours instituant la vérité, à la soumission aux techniques historiques de vérité par lesquelles chaque culture construit des énoncés vrais dans une société. Ainsi on peut parler de courage de la subjectivation sexuelle du sujet éthique, à l'heure du conformisme social autour de la sexualité et de l'expression de la liberté sexuelle : un conformisme normatif pouvant freiner le courage de l'individu à affirmer ses désirs (plutôt qu' à reproduire des scénarios pornographiques et d'épouser leur normes), qui se double d'un retour à l'abstinence, à la prohibition de la libido et du sexe (à ne pas confondre avec certains mouvements d'affirmation de la visibilité asexuelle sur les réseaux sociaux et dans des défilés dits « défilés de la Fierté » (*gay pride*) à Montréal).

Relativement au concept de subjectivité chez Foucault, il faut déjà dire que le sujet peut et doit selon lui être considéré dans l'histoire. Si Foucault ne nie pas l'existence d'invariants historiques, il adopte néanmoins un certain scepticisme méthodologique, « généalogique », quant à certains absolus anthropologiques. Retracer l'histoire des idées et des expériences pour écrire le récit de l'apparition de nouvelles réalités dans leurs transformations passées et leurs disparitions passagères, revient en matière de sexualité à replacer le discours sur la sexualité humaine au cœur des instances de production discursive, de pouvoir et de savoir, en resituant la « mise en discours du sexe » dans la circonvolution des lieux et des points de vue selon les institutions incitatrices à parler du sexe pour Foucault. Faire ainsi l'histoire de la subjectivité (sexuelle) oblige d'emblée de refuser qu'il existe un sujet qui serait premier, fondement de notre rapport au monde et à l'expérience. Le soi s'est transformé au cours de son histoire et, produit par ces transformations, il ne peut constituer leur point de départ. Au regard des théories de production, de signification et de domination du sujet parlant et des techniques de soi, Foucault signale avoir

pratiques de liberté) et de voir en quoi et pourquoi « plus les gens sont libres », plus ils cherchent à « déterminer la conduite des autres » selon Foucault (2001, p. 1527-1548).

« essayé », d'une part, d'analyser les théories du sujet comme être parlant aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècle et, d'autre part, au regard des sujets comme objets de savoir et de domination des institutions, de – dans ses mots – « sortir de la philosophie du sujet en faisant la généalogie du sujet moderne », alors abordée comme une « réalité historique et culturelle ; c'est-à-dire comme quelque chose susceptible de se transformer [...] du point de vue politique » (Foucault, 2001, p. 989). Ainsi on est en droit de penser – et dire – que la subjectivité moderne, traversée par la sexualité, apparaît pour Foucault comme le produit de trois dimensions concrètes, trois modes d'objectivation du soi, trois ontologies du sujet et trois manières dont il est amené à l'existence. Ces ontologies de l'existence amènent Foucault à envisager, d'une part la subjectivité comme produit des discours que sont les savoirs (1), d'autre part la subjectivité comme produit d'assujettissement du corps par les pouvoirs (2) et enfin la subjectivation sexuelle, c'est-à-dire « se faire soi par soi » plutôt que « se laisser faire par les pouvoirs » (3).

La subjectivité comme produit des discours que sont les savoirs

De cette relation privilégiée à soi, du soi au carrefour de l'assujettissement politique et de la réinvention éthique, il n'est pas simple de résumer l'histoire de la subjectivité sexualisée, des formes de subjectivation morale et des pratiques de soi destinées à l'assurer. On peut néanmoins avancer que le savoir n'est pas homogène à ce que l'on entend habituellement par « connaissance » pour Foucault : « Je vise dans "savoir" un processus par lequel le sujet subit une modification par cela même qu'il connaît, ou plutôt lors du travail qu'il effectue pour connaître »²⁷³. Pour Foucault, les savoirs sont en effet des « pratiques discursives », qui ne surplombent pas le sujet connaissant,

²⁷³ Invité dans un entretien à distinguer le savoir de la connaissance, les expériences limites précédant pour lui la constitution de la raison et la limite historique d'un horizon culturel, Foucault distingue ainsi le savoir (dans lequel le sujet se transforme par le travail effectué connaître) et la connaissance (qui, écrit-il, « permet de multiplier les objets connaissables, de développer leur intelligibilité, de comprendre leur rationalité, mais en maintenant la fixité du sujet qui enquête » comme telle (Foucault, 2001, p. 876).

mais qui le transforment au moment où ils sont énoncés et par leurs conditions d'énonciation mêmes. Ainsi notre subjectivité est largement tributaire du discours que la psychiatrie avait mis en place au XIX^e siècle, notamment à propos de la détermination d'un nouveau champ d'objets du savoir (de subjectivités comme produits des discours issus du savoir psychiatrique) organisé alors autour de l'instinct.

Se tournant vers les comportements sexuels pour les annexer à son domaine spécifique, la psychiatrie fit des comportements définis comme « déviants » (selon des normes morales, sociales et juridiques) des pathologies de cet instinct. Celui-ci fut défini comme instinct sexuel et naissait alors le concept d'une sexualité constitutive de la nature humaine, une sexualité d'essence instinctuelle, polarisée *a maxima* sur la reproduction et *a minima* sur la génitalité (intrinsèquement normée). En assignant ainsi la personnalité conçue en termes psychiques, dégagée de la référence théologico-philosophique, comme lieu de cet instinct, la psychiatrie a alors fait de la sexualité la clé de la vérité de la subjectivité. La psychiatrie a fait de la sexualité le « sismographe de la subjectivité » selon Foucault, qui dira dans sa conférence « Sexualité et solitude » : « Notre tâche était de comprendre comment il se fait que la sexualité soit devenue (...) le sismographe de notre subjectivité. C'est un fait, et un fait mystérieux, que dans cette infinie spirale de vérité et de réalité du soi la sexualité a, (...) une importance considérable ; et une importance qui n'a cessé de croître. Pourquoi y a-t-il un lien aussi fondamental entre la sexualité, la subjectivité et l'obligation de vérité ? » (Foucault, 2001, p. 991).

Les décennies suivant 1870 couronnèrent d'ailleurs ce mouvement psychiatisant : d'une part en définissant précisément le rôle et le caractère central de la sexualité dans la vie humaine; d'autre part en appuyant les élaborations précédentes par des appels tant à la biologie qu'à l'anthropologie; et enfin en proposant des classifications cliniques des pathologies sexuelles, conçues alors comme autant d'espèces naturelles renvoyant à des types psychologiques distincts.

En ancrant précisément l'origine de la « psychologie sexuelle » dans l'enfance singulière de chaque sujet, la psychiatrie venait renforcer justement la fonction individualisante de la sexualité. Comme nous le verrons (Annexe 1), Foucault évoque les interrogations de Peter Brown sur l'individualisation par la sexualité comme « sismographe de la subjectivité », dont nous pouvons dire que :

Avec son examen de la formation de l'idée d'ascèse, Peter Brown poursuit les travaux de Michel Foucault et met en évidence le rôle clef ambivalent pour l'histoire de la sexualité au moyen-âge chrétien qui, d'un côté, attribue à la sexualité la seule fonction de reproduction à l'intérieur du mariage mais, d'un autre côté, reconstruit une sexualité créée par Dieu avant la chute originelle. La constitution d'une individualité chrétienne obtenue au prix de la répression sexuelle entre dans un rapport de tension avec la détermination exclusivement sociale du mariage et une sexualité originaire comme partie de la création de Dieu. James A. Brundage a mis en évidence la signification de l'enseignement de St Augustin sur le rôle de la sexualité telle qu'elle s'est laissée reconstruire sur la base du droit canon. (Krug, 1969, p. 727)

Cet éclairage au regard de l'individualité chrétienne et du lien entre sexualité, subjectivité et vérité rejoint effectivement le travail analytique de Foucault sur la modernité et la sexualité. Nous avons vu que c'est avec les modernes que la sexualité est devenue un domaine de recherche et de spécification sexuelle. Par cette systématisation clinique des pathologies sexuelles à peine commencée, les discours scientifiques et techniques de mise en discours du sexe se déploient et prolifèrent. Le sexe est alors scruté dans ses moindres interstices par la science de l'« inavouable-inavoué » dira Foucault, la *scientia sexualis*, science de la sexualité.

Dans cette invitation à l'herméneutique du désir sous couvert de l'herméneutique du sujet, la constitution du sexe comme vérité du sujet éthique crée des obligations de vérité et les sujets s'individualisent par l'exercice du pouvoir pastoral en élaborant des procédures d'une connaissance de l'individuel selon Foucault. Cette forme de

pouvoir individualisante (et productrice de vérité pour le sujet) viendrait en partie de la confession chrétienne et poursuivrait la technique/logique de l'aveu. Ainsi la psychiatrie et la psychanalyse auraient hérité de l'idée d'une vérité profonde de l'individu liée à sa sexualité et procéderaient alors à l'incitation au déchiffrement des effets diffus du sexe ; incitation qui a été initiée par la pratique chrétienne de la confession selon Foucault (et de ce qu'il rappellera de la direction de conscience dans la pastorale chrétienne, ainsi que du soi chrétien, Foucault, 1984, 2001). Par-delà l'obligation de tenir pour vrais certains dogmes, on renvoie le sujet à sa conscience de pécheur et à l'obligation de se sonder, de se contrôler afin de savoir qui l'on est vraiment, quelles tentations nous traversent et comment « nous autres victoriens », titre ironiquement Foucault en plein période de « libération sexuelle », nous pouvons faire de l'obligation de vérité sur le sexe (avant l'obligation du sexe) une nouvelle religion :

À présent, qu'en est-il de la vérité comme devoir dans nos sociétés chrétiennes ? Le christianisme, comme chacun sait, est une confession. Cela signifie que le christianisme appartient à un type bien particulier de religions : celles qui imposent, à ceux qui la pratiquent, des obligations de vérité. Ces obligations, dans le christianisme, sont nombreuses. Il y a par exemple, l'obligation de tenir pour vraies un ensemble de propositions qui constituent le dogme, l'obligation de considérer certains livres comme une source permanente de vérité, et l'obligation d'accepter les décisions de certaines autorités en matière de vérité. Mais le christianisme exige une autre forme d'obligation de vérité. Chaque chrétien doit sonder qui il est, ce qui se passe à l'intérieur de lui-même, les fautes qu'il a pu commettre, les tentations auxquelles il est exposé. (Foucault, 2001, p. 991)

Et Foucault d'ajouter :

Qui plus est, chacun doit dire ces choses à d'autres, et ainsi porter témoignages contre lui-même [...] Plus nous découvrons la vérité sur nous-mêmes, plus nous devons renoncer à nous-mêmes ; et plus nous voulons renoncer à nous-mêmes, plus il nous est nécessaire de mettre en lumière la réalité de nous-mêmes. C'est cela – cette spirale de formulation

de la vérité et du renoncement à la réalité – qui est au cœur des techniques de soi pratiquées par le christianisme. (Foucault, 2001, p. 991)

Foucault parle par ailleurs, et par après, d'une « vieille technique de pouvoir qui était née dans les institutions chrétiennes » liée à la production de la vérité de l'individu comme sujet éthique et va même jusqu'à interpréter l'État moderne (entité développée au mépris des individus en ignorant leur identité et leur existence) comme d'un nouveau pouvoir, « une matrice de l'individualisation ou une nouvelle forme de pouvoir pastoral » (Foucault, 2001, p. 1048-1049); un nouveau pouvoir pastoral.

Avant de revenir à l'enjeu de l'individualisation moderne et à ses dispositifs psychiatriques et psychanalytiques, distinguons notamment avec Foucault l'institution ecclésiastique de la fonction de l'institutionnalisation ecclésiastique et rappelons du « pouvoir pastoral » que :

- 1) « C'est une forme de pouvoir dont l'objectif final est d'assurer le salut des individus dans l'autre monde.
- 2) Le pouvoir pastoral n'est pas simplement une forme de pouvoir qui ordonne ; il doit aussi être prêt à se sacrifier pour la vie et le salut du troupeau. En cela, il se distingue donc du pouvoir souverain qui exige un sacrifice de la part de ses sujets afin de sauver le trône.
- 3) C'est une forme de pouvoir qui ne se soucie pas seulement de l'ensemble de la communauté, mais de chaque individu particulier, pendant toute sa vie.
- 4) Enfin, cette forme de pouvoir ne peut s'exercer sans connaître ce qui se passe dans la tête des gens, sans explorer leurs âmes, sans les forcer à révéler leurs secrets les plus intimes. Elle implique une connaissance de la conscience et une aptitude à la diriger.

Cette forme de pouvoir est orientée vers le salut (par opposition au pouvoir politique). Elle est oblatrice (par opposition au principe de souveraineté) et individualisme (par opposition au pouvoir juridique). Elle est coextensive à la vie et dans son prolongement ; elle est liée à une production de la vérité – la vérité de l'individu lui-même. (Foucault, 2001, p. 1048)

Le pouvoir pastoral derrière le pouvoir psychiatrique individualisant du sexe désormais mis en évidence, il faut évoquer le travail du psychiatre allemand Iwan Bloch, qui écrivait sous le pseudonyme d'Eugen Dühren, peu connu donc :

D'après Iwan Bloch, à la source de la sexualité entendue au sens de « somme des expressions de l'amour sexuel », se trouve un instinct sexuel qui est déterminé par trois facteurs : premièrement l'activité des gonades, deuxièmement l'excitation périphérique des zones dites érogènes et troisièmement les influences psychiques centrales. Bloch doit toutefois finalement constater que l'excitation sexuelle reste une énigme pour la science. « La source réelle de la tension sexuelle qui conduit à la décharge finale est encore obscure ». Comme la sexualité de Bloch est considérée comme le résultat d'une évolution culturelle d'un millier d'année, il requiert un fondement ethnologico-anthropologique de la sexologie. L'apparition de perversions sexuelles dans des peuplades dites primitives témoigne en faveur de l'idée selon laquelle des déviations sexuelles appartiennent aux notions élémentaires de l'humanité. (Krug, 1969, p. 730-731)

Par-delà une certaine technologisation psychiatrique de l'aveu, poursuivant sur les systématisations et les classifications cliniques scientistes des pathologies et déviations sexuelles, notons que la fonction politique de normalisation de la sexualité fait l'objet d'une multiplication des stratégies de pouvoir et de savoir. Elle favorise ainsi le développement du biopouvoir et, avec lui, le développement de l'expertise médico-légale proportionnellement à l'usage de la technologie de l'aveu, comme technique d'assujettissement. La sexualité s'avère bien être le produit des discours que sont les savoirs. La psychiatrie s'étant constituée pour objet la psyché sexualisée, potentiel de toutes les pathologies et de toutes les déviations, sa fonction hautement individualisante est donc productive de subjectivité. D'un point de vue socio-historique, il faut rappeler la grande distinction entre homosexualité et hétérosexualité, qui tracera une ligne de partage entre ce qui serait des « natures » individuelles : une ligne que nous songeons rarement à trouver étrange alors qu'elle est une manière très récente de nous percevoir et qu'elle est tributaire de ce travail de

la psychiatrie au XIXème. La chasse aux sexualités aberrantes, disparates, parcellaires, alternatives et périphériques allait vite mener à une « incorporation des perversions » et notamment à une « spécification nouvelle des individus », voire à une « espècisation » (spécification selon l'espèce) et à la fabrique de la figure de l'homosexuel :

L'homosexuel du XIXème est devenu un personnage : un passé, une histoire et une enfance, un caractère, une forme de vie ; une morphologie aussi, avec une anatomie indiscrete et peut-être une physiologie mystérieuse. Rien de ce qu'il est au total n'échappe à la sexualité. Partout en lui, elle est présente : sous-jacente à toutes ses conduites parce qu'elle en est le principe insidieux et indéfiniment actif ; inscrite sans pudeur sur son visage et sur corps parce qu'elle est un secret qui se trahit toujours. Elle lui est consubstantielle, moins comme un péché d'habitude que comme une autre nature singulière. Il ne faut pas oublier que la catégorie psychologique, psychiatrique, médicale de l'homosexualité s'est constituée du jour où on l'a caractérisée – le fameux article de Westphal en 1870 (*Archiv für Neurologie*), sur les « sensations sexuelles contraires » peut valoir comme date de naissance – moins par un type de relations sexuelles que par une certaine qualité de la sensibilité sexuelle, une certaine manière d'intervertir en soi-même le masculin et le féminin. L'homosexualité est apparue comme une des figures de la sexualité lorsqu'elle a été rabattue de la pratique de la sodomie sur une sorte d'androgynie intérieure, un hermaphrodisme de l'âme. Le sodomite étant un relaps, l'homosexuel est maintenant une espèce. (Foucault, 1976, p. 59)

Ainsi la production du sujet sexuel et sur le soi-sexe n'est donc pas une réalité invariable qui aurait été réprimée, mais le produit d'une pratique discursive qui s'est donnée les objets de son savoir (sur l'injonction à connaître et à dire sa sexualité, Rambeau, 2001, p. 71-76). Ainsi la psychanalyse freudienne, si l'on doute encore qu'elle ait généré des ruptures avec la psychiatrie (de la psyché sexuelle et de l'instinct sexuel), a néanmoins solidifié ce soi-sexe et l'idée que la vérité du sujet était à trouver du côté de sa sexualité. C'est pourquoi nous avons proposé le néologisme de « véri-sexualité » : néologisme renvoyant à cette idée et quête de vérité du sujet

dans sa sexualité, ainsi qu'à l'incorporation et à la reproduction de cette quête dans notre volonté de connaître « la » vérité à propos de notre sexualité, de nous connaître et de nous dire par notre sexualité (vérité et conscience de notre identité par notre discours tenu sur notre sexualité et ses représentations, dont les représentations de la liberté sexuelle). Idée²⁷⁴-idéal que véhicule des expert.e.s du sexe, alors représenté comme le seul habitus et l'accès privilégié pour pouvoir nous faire connaître la vérité sur nous-mêmes. La technologisation du soi en ligne (nouvelle forme de technologie de l'aveu), les diagnostics sexuels popularisés par les masses media et les incitations cliniques, psychologiques et cliniques à l'expertise médico-légale, nous semblent alors pouvoir renvoyer à cette forme très ancienne d'assujettissement qui participe au développement d'un dispositif emblématique du pouvoir sur la vie et à l'assujettissement du corps lui-même (biopouvoir).

La subjectivité comme produit d'assujettissement du corps par des pouvoirs

Sur la subjectivité entendue comme produit d'assujettissement du corps par le pouvoir sur la vie, il faut dire d'emblée que la simple analyse des pratiques discursives dans leurs jeux de savoirs est insuffisante pour expliquer, à elle seule, la production réelle de nouvelles subjectivités et expériences sexuelles. C'est à travers une analyse en termes de pouvoir que nous pourrions comprendre comment certaines transformations concrètes peuvent s'opérer dans l'ontologie du sujet (ontologie critique de nous-mêmes, antérieurement explicitée) : un sujet qui se produit lui-même comme sujet de sa sexualité. L'étude de cet axe du pouvoir est la « généalogie des

²⁷⁴ Nous avons défini initialement et préalablement (chapitre 1) cette idée (et cet idéal intériorisé) de véri-sexualité comme la recherche de vérité objective dans la moindre représentation ou manifestation du désir sexuel chez le sujet individu. Nous avons vu qu'il s'agit d'une autodéfinition et d'une autodétermination par rapport au sexe. Nous avons montré que comme dispositif du discours libéral, cette idée est opérante au sein de notre monde technologique, particulièrement au sein de notre monde numérique dans lequel la subjectivité et la subjectivation, l'identité et la différenciation, la démarcation par l'influence et par le talent (récompensés proportionnellement à leur visibilité et à leurs impacts), sont plus que jamais recherchées et partant glorifiées.

savoirs-pouvoirs » (Foucault, 1976, 1984) : ce par quoi se constitue une subjectivité comme produit des technologies de pouvoir appliquées à l'individu. Ainsi pour Foucault les savoirs eux-mêmes sont strictement immanents aux autres dispositifs de pouvoir²⁷⁵, puisqu'ils relaient les pouvoirs existants et induisent de nouvelles formes de pouvoir. Le savoir psychiatrique sur la sexualité, en fonctionnant comme rouage dans les technologies de pouvoir, a façonné notamment l'expérience des plaisirs et les individus²⁷⁶, de nouveaux types de sujets.

Ainsi la psychiatrie aurait d'abord suivi ses stratégies propres et, pour ce faire, elle aurait fonctionné localement. Pour Foucault, on ne peut pas analyser la production des nouveaux types d'individualités et l'implantation des perversions indépendamment du pouvoir, microphysique : un pouvoir toujours déjà inscrit dans des relations locales entre les acteurs qui les constituent, c'est-à-dire dans des micro-dispositifs régionaux porteurs de stratégies partielles et limitées – qui, par leur convergence et par leur enclenchement, dessinent des systèmes d'ensemble auxquels ne prédisent plus les volontés individuelles – cela notamment puisque « les grandes dominations sont les effets hégémoniques que soutient continûment l'intensité de tous ces affrontements ». En effet, « tout comme le réseau des relations de pouvoir finit

²⁷⁵ Pour mieux comprendre les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet (et plus généralement les formes de pratiques discursives qui articulaient le savoir ainsi que les déplacements théoriques successifs relatifs aux relations multiples, aux stratégies ouvertes et aux techniques rationnelles entourant l'exercice des pouvoirs-savoirs), nous référons à *L'Usage des plaisirs* (1984, p. 12-13).

²⁷⁶ Dans *Surveiller et punir* (1975, p. 223-224), Foucault notait déjà que c'est au moyen du bon redressement que « la constitution de l'individu comme objet descriptible, analysable, non point cependant pour le réduire en traits "spécifiques" comme le font les naturalistes à propos des êtres vivants ; mais pour le maintenir dans ses traits singuliers, dans son évolution particulière, dans ses aptitudes ou capacités propres, sous le regard d'un savoir permanent ; et d'autre part la constitution d'un système comparatif qui permet la mesure de phénomènes globaux, la description de groupes, la caractérisation de faits collectifs, l'estimation des écarts des individus les uns par rapport aux autres, leur répartition dans une « population » [...] une science de l'individu est-elle possible, et légitime ? [...] le cas, ce n'est plus, comme dans la casuistique ou la jurisprudence, un ensemble de circonstances qualifiant un acte et pouvoir modifier l'application, d'une règle, c'est l'individu tel qu'on peut le décrire, le jauger, le mesurer, le comparer à d'autres et cela dans son individualité même ; et c'est aussi l'individu qu'on a à dresser ou redresser, qu'on a à classer, à normaliser, à exclure, etc. ».

par former un épais tissu qui traverse les appareils et les institutions sans se localiser exactement en eux, de même l'essaimage des points de résistance traverse les stratifications sociales et les unités individuelles » et, y précise aussi Foucault (1976, p. 127), « c'est sans doute le codage stratégique de ces points de résistance qui rend possible une révolution, un peu comme l'État repose sur l'intégration institutionnelle des rapports de pouvoir ». C'est donc d'abord en poursuivant ses propres stratégies en tant que discipline médicale que la psychiatrie a pu fonctionner comme un pouvoir produisant des individualités et cela de deux manières.

D'une part, en se branchant sur les préoccupations politiques et économiques qui ont émergé au XVIII^e et qui se sont solidifiées au XIX^e, notamment par la production de « corps utiles » et productifs. Une telle finalité a impliqué la mise en place de techniques de pouvoir nouvelles, qui supposent contrôle, surveillance et induction chez les individus de nouveaux types de comportements et de nouvelles capacités. Ces techniques, Foucault les nomme des disciplines, qui se sont appliquées aux corps pour les dresser, les redresser (comme nous l'avons vu). Ainsi, en proposant le concept d'un instinct sexuel (explicité), concept sujet à déviation, en constituant le sujet humain comme sujet psychique à l'intimité sexuelle, en mettant la sexualité de l'enfant au centre des préoccupations (Foucault, 1976, p.130²⁷⁷), la psychiatrie pouvait promouvoir son rôle social comme « discipline », en se proposant comme instance (rapprochée et privilégiée) de surveillance des intimités, c'est-à-dire des corps et des esprits, et en investissant l'espace de la famille²⁷⁸, la relation parents-enfants, et l'espace social. En reprenant à son compte les techniques d'aveu exhaustif

²⁷⁷ Foucault écrit : « De même, le corps de l'enfant surveillé, entouré dans son berceau, son lit ou sa chambre par toute une ronde de parents, de nourrices, de domestiques, de pédagogues, de médecins, tous attentifs aux moindres manifestations de son sexe, a constitué, surtout à partir du XVIII^e siècle, un autre « foyer local » de pouvoir-savoir » (Foucault, 1976, p. 130).

²⁷⁸ Foucault précise : « Mais le dispositif familial, dans ce qu'il avait justement d'insulaire et d'hétéromorphe aux autres mécanismes de pouvoir, a pu servir de support aux grandes « manœuvres » pour le contrôle malthusien de la natalité, pour les incitations populationnistes, pour la médicalisation du sexe et la psychiatrie de ses formes non génitales » (Foucault, 1976, p. 132).

de soi inventées par la « pastorale chrétienne » (par la suite ressaisies dans la psychanalyse), elle faisait converger ses objectifs d'extension médicale avec les objectifs politiques de contrôle et de dressage des individus, devenant ce que Foucault a appelé la « fonction-psy » (dont nous avons vu qu'elle est la fonction disciplinaire centrale du gouvernement à partir du XIX^e). Invasion de l'intimité des corps et des plaisirs par les concepts psychiatriques faite au profit de la surveillance et du contrôle des individus ; invasion dont nous avons vu que Foucault en parle comme « anatomopolitique²⁷⁹ du corps humain » promue comme art de gouverner au XIX^e siècle.

La psychiatrie s'est aussi branchée sur les préoccupations de ce que Foucault a nommé le « biopouvoir », ce nouveau mode de gouvernement des individus émergeant également au XVIII^e et se solidifiant au XIX^e, qui (nous précisons ici) fait de son objet non plus le citoyen ou le sujet juridique, mais la population comme « richesse des nations », dont il s'agit de gérer et d'administrer l'existence biologique. La grande problématique devient alors celle de la santé et de la maladie ainsi que des risques et des dangers susceptibles d'affecter cette population ; bref de l'hygiène sociale. Il s'agit donc d'un pouvoir de normalisation, qui va chercher à faire correspondre les individus à un type normal, sain, qui soit non porteur de dangers pour le corps social. Foucault nous explique alors que « ce biopouvoir a été, à n'en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme ; celui-ci n'a pu être assuré qu'au prix de l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques » ; mais qu'il exige bien plus (en tant que dispositif de sexualité) :

²⁷⁹ Sans pouvoir reprendre ici le déplacement théorique de l'anatomo-politique vers la psychopolitique, on peut dire que l'anatomo-politique, premier pôle de développement du pouvoir sur la vie depuis le XVII^e siècle, a été centré sur le corps comme machine : « son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les disciplines : *anatomo-politique du corps humain* » (Foucault, 1976, p. 183).

il lui a fallu la croissance des uns et des autres, leur renforcement en même temps que leur utilisabilité et leur docilité ; il lui a fallu des méthodes de pouvoir susceptibles de majorer les forces, les aptitudes, la vie en général sans pour autant les rendre plus difficiles à assujettir ; si le développement des grands appareils d'État, comme institutions de pouvoir, a assuré le maintien des rapports de production, les rudiments d'anatomo- et de bio-politique, inventés au XVIII^e siècle comme techniques de pouvoir présentes à tous les niveaux du corps social et utilisées par des institutions très diverses ont agi au niveau des processus économiques, de leur déroulement, des forces qui y sont à l'œuvre et les soutiennent ; ils ont opéré aussi comme facteurs de ségrégation et de hiérarchisation sociale, agissant sur les forces respectives des uns et des autres, garantissant des rapports de domination et des effets d'hégémonie ; l'ajustement de l'accumulation des hommes sur celle du capital, l'articulation de la croissance des groupes humains sur l'expansion des forces productrices et la répartition différentielle du profit, ont été, pour une part, rendus possibles par l'exercice du biopouvoir sous ses formes et avec ses procédés multiples. L'investissement du corps vivant, sa valorisation et la gestion distributive de ses forces ont été à ce moment-là indispensables. (Foucault, 1976, p. 185-186)

Mais alors, avec son concept de sexualité, qui serait porteuse de toutes les potentialités pathologiques de déviances, de maladies mentales et de crimes monstrueux (cela en traversant l'organisme et la psychè de l'individu de son enfance à sa mort, voire en définissant son identité entre les pôles du normal, de l'anormal et du pathologique), la psychiatrie était pourvue des instruments pour fonctionner comme hygiène du corps social par excellence. Ce qui lui a donné un point d'accès concret aux individus et direct aux sujets (accès concret et direct favorisé par l'appareillage technique des conceptions psychiatriques classiques et psychologiques de la sexualité dans la pensée des modernes, selon ce qui ressort des deux premières sections que nous avons traduites de Krug, 1969 p. 731-733).

Ainsi la psychiatrie, fonctionnant dans l'ordre du savoir et des pouvoirs comme science de la sexualité (*scientia sexualis*) et comme fonction de contrôle, a pu

constituer la sexualité à la fois comme dispositif de pouvoir, comme dispositif disciplinaire et normalisant ainsi que comme dispositif de surveillance sociale et d'hygiène publique. C'est également ainsi que les subjectivités, investies d'une psychè toute nouvelle (menacées par les dangers du sexe de toutes parts, incitées à parler exhaustivement de l'intimité des plaisirs) se sont alors retrouvées aussi assujetties aux pouvoirs et transformées : des transformations profondes, puisque touchant et le corps²⁸⁰ et les comportements et les représentations, notamment celles qui traversent le corps féminin. Il faut dire que la médicalisation du corps féminin au XIXe en un corps pathologique sera détournée, réappropriée et réinvestie critiquement par nombre de féministes modernes et postmodernes²⁸¹. Ce détournement du corps féminin, dépathologisé, a inspiré de nouvelles formes de cultures irréductibles à l'assignation de l'identité des femmes à leur sexe. Sur l'assignation sexuelle des femmes à leur sexe, bien que son analyse philosophique n'ait pu être complétée, une recension rarissime de la question des femmes chez Foucault mérite vivement d'être consultée²⁸².

Il n'y a donc pas eu de grand interdit judéo-chrétien pesant sur la sexualité (Foucault se tient loin du mythe de la permissivité sexuelle païenne tombée avec la Loi

²⁸⁰ Foucault indique au sujet de la biopolitisation du corps que « si le dispositif d'alliance est fortement articulé sur l'économie à cause du rôle qu'il peut jouer dans la transmission ou la circulation des richesses, le dispositif de sexualité est lié à l'économie par des relais nombreux et subtils, mais dont le principal est le corps – corps qui produit et qui consomme [...] Le dispositif de sexualité a pour raison d'être non de se reproduire, mais de proliférer, d'innover, d'annexer, d'inventer, de pénétrer les corps de façon de plus en plus détaillée et de contrôler les populations de manière de plus en plus globale » (Foucault, 1976, p. 141).

²⁸¹ Nous ne pouvons ici expliciter l'ensemble des tentatives critiques féministes (post)modernes de sortie des théories psychiatriques XIXémistes sur le corps féminin, mais nous pouvons souligner notamment les apports considérables des travaux d'Hélène Deutsch, d'Élisabeth Roudinesco, de Sabine Prokhorris et, plus spécifiquement sur le génie féminin et le corps féminin comme matrice de la reproduction humaine, Julia Kristeva. Nous avons mobilisé plusieurs de ces travaux dans une contribution sollicitée sur la psychanalyse et le corps/plaisir féminins : <https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2011-1-page-213.htm>

²⁸² Sur la médicalisation et la psychiatisation des femmes dans l'histoire de la sexualité, voir Sylvie Chaperon (2008) et sur la question des femmes dans le parcours de Foucault, voir Michelle Perrot (1998, p. 413-424).

biblique) et pas de répression de la sexualité (Foucault s'éloigne autant de la représentation juridique d'un pouvoir géré par la loi et l'État, qu'il refuse, nous l'avons vu, l'hypothèse théorique répressive du sexe réprimé par l'interdit bourgeois). Mais il y aurait eu une transformation de l'intimité des plaisirs en sexualité, une transformation de la normativité qui les régit, une mutation du soi assujetti à un devoir de contrôler son propre sexe, en en faisant l'aveu comme garant de sa vérité et de son intégrité.

Plutôt que la répression ancrée de l'interdit et plutôt que l'adoption de la « grande faute historique » de la « nature pécheresse du sexe » (Foucault, 1976, p. 19), la subjectivité sexualisée²⁸³ est une subjectivité à concevoir non seulement comme produit des discours-savoirs, mais aussi comme produit d'un assujettissement du corps par les pouvoirs en place (dont le pouvoir pastoral), et produit de la subjectivation sexuelle, par laquelle le sujet peut se faire soi par soi plutôt que se laisser faire par les pouvoirs selon Foucault.

Seulement, pour Foucault, le pouvoir n'est jamais réductible à la stricte violence et il ne peut se réduire à l'imposition unilatérale d'une puissance sur un sujet passif. Au contraire, s'il est relation stratégique, il faut comprendre la condition d'existence du pouvoir, nous l'avons vu, la liberté, comme un « champ de possibilités où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place » (Foucault, 2001, p. 1056). Nous avons vu en effet qu'il n'y pas de pouvoir sans liberté chez Foucault et que le pouvoir ne peut donc s'exercer que sur des sujets libres. Relativement au pouvoir, il faut aussi rappeler que selon Foucault, « il n'y a de pouvoir qu'exercé par les "uns" sur les "autres" ; le pouvoir n'existe qu'en acte, même si bien entendu il s'inscrit dans un champ de possibilité épars s'appuyant sur des structures permanentes » (Foucault, 2001, p. 1055). Avant de voir que l'exercice

²⁸³ Par subjectivité sexualisée, nous référons au discours du pouvoir pastoral permettant d'individualiser par la connaissance du sujet par lui-même.

du pouvoir n'est pas une violence cachée, ni un consentement implicitement reconduit, mais cette action sur des actions, cette conduite des conduites et ce champ d'actions possibles sur les comportements des sujets agissants, Foucault montre que le pouvoir n'est pas de l'ordre du consentement :

il n'est pas en lui-même renonciation à une liberté, transfert de droit, pouvoir de tous et de chacun délégué à quelques-uns (ce qui n'empêche pas que le consentement puisse être une condition pour que la relation de pouvoir existe et se maintienne) ; la relation de pouvoir peut être l'effet d'un consentement ou permanent ; elle n'est pas dans la nature propre la manifestation d'un consensus [...] En fait, ce qui définit une relation de pouvoir, c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes. Une relation de violence agit sur un corps, sur des choses : elle force, elle plie, elle brise, elle détruit : elle referme toutes les possibilités ; elle n'a donc auprès d'elle d'autre pôle que celui de la passivité ; et si elle rencontre une résistance, elle n'a d'autre choix que d'entreprendre de la réduire. Une relation de pouvoir, en revanche, s'articule sur deux éléments qui lui sont indispensables pour être justement une relation de pouvoir : que "l'autre" (celui sur lequel elle s'exerce) soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action ; et que s'ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles (Foucault, 2001, p. 1055)

Postulant paradoxalement un sujet libre pour fonder sa critique des institutions sociales tout en récusant toute théorie de la libération²⁸⁴, Foucault, à l'encontre de toute nature humaine à libérer (puisque la liberté n'est pas un attribut du sujet, mais une caractéristique des mécanismes du pouvoir dans un contexte donné), invoque un « jeu » des dispositifs de pouvoir, c'est-à-dire un espace par lequel des identités se forment/constituent. Il nous dit :

²⁸⁴ En effet, parfois la « condition politique ou historique pour une pratique de la liberté », parfois elle « ne fait pas apparaître l'être heureux et plein d'une sexualité où le sujet aurait atteint un rapport complet et satisfaisant. La libération ouvre un champ pour de nouveaux rapports de pouvoir, qu'il s'agit de contrôler par des pratiques de liberté » (Foucault, 2001, p. 1530).

Dans ce jeu, la liberté va bien apparaître comme condition d'existence du pouvoir (à la fois son préalable, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son support permanent puisque si elle se dérobait entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle, celui-ci disparaîtrait du fait même et devrait se trouver un substitut dans la coercition pure et simple de la violence. (Rabinow et Dreyfus 1984, p. 314-315)

Sans ce jeu de la liberté, les dispositifs du pouvoir ne s'exerceraient que par la contrainte, la violence, et seraient en cela totalitaires; la liberté ne serait alors rien d'autre que ces pratiques stratégiques rendues possibles par les dispositifs de pouvoir. Puisque la liberté se constitue par des régimes historiques de pouvoir, puisqu'il n'y a pas de nature humaine à libérer ou de liberté humaine (ontologique) à émanciper, l'insoumission de la liberté fonde l'exercice du pouvoir (comme le montre « Le sujet et le pouvoir », Foucault, 2001).

On peut donc dire qu'il existe une relation intrinsèque entre les stratégies d'asservissement, et l'inservitude des sujets. C'est justement parce qu'il y a liberté que le pouvoir va chercher à s'exercer et à gagner du terrain sur le champ des possibles. « Le pouvoir ne s'exerce que sur des "sujets libres", et en tant qu'ils sont "libres" » avons-nous vu. Pourtant, cette liberté comme ouverture maximale du champ des possibles n'est pas une essence qui définirait métaphysiquement l'humain. Chez Foucault, il n'y a jamais d'abord la liberté sauvage et ensuite le pouvoir, mais les deux sont toujours pris dans des relations réciproques. Cette liberté est donc à entendre en termes de résistance à l'assujettissement : il y a pouvoir parce qu'il y a insoumission; il y a insoumission parce qu'il y a pouvoir. « La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent donc être séparées », a-t-on vu et sur la spécificité des relations de pouvoir, Foucault précise:

Il n'y a donc pas un face-à-face de pouvoir et de liberté, avec entre eux un rapport d'exclusion (partout où le pouvoir s'exerce, la liberté disparaît); mais un jeu beaucoup plus complexe : dans ce jeu la liberté va bien

apparaître comme condition d'existence du pouvoir (à la fois son préalable, puisqu'il faut qu'il y ait de la liberté pour que le pouvoir s'exerce, et aussi son support permanent puisque, si elle se dérobait entièrement au pouvoir qui s'exerce sur elle, celui-ci disparaît du fait même et devrait se trouver un substitut dans la coercition pure et simple de la violence) ; mais elle apparaît aussi comme ce qui ne pourra que s'opposer à un exercice du pouvoir qui tend en fin de compte à la déterminer entièrement. La relation de pouvoir et l'insoumission de la liberté ne peuvent donc être séparés. (Foucault, 2001, p. 1057)

L'idée d'une résistance-liberté est donc centrale chez Foucault et partant le pouvoir disciplinaire rencontre un « insuccès perpétuel à normaliser ». Il existe un « agonisme (et non un antagonisme, qui serait une relation d'exclusion) fondamental du pouvoir et de la liberté, une relation de réciprocité permanente. Les dispositifs de pouvoir mettent indéfiniment en place des stratégies pour gagner du terrain sur les individus qui indéfiniment leur opposent une résistance. Il n'y a donc pas de liberté radicale, mais pas de soumission radicale non plus. Si autonomie et autonomisation-subjectivation il y a, elle prend place au sein d'une tension dynamique qui s'ancre nécessairement dans et par la résistance. Foucault conclut d'ailleurs cette réflexion sur la spécificité des relations de pouvoir par cette phrase :

Le problème central du pouvoir n'est pas celui de la "servitude volontaire" (comment pouvons-nous désirer être esclaves ?) : au cœur de la relation de pouvoir, la "provoquant" sans cesse, il y a la rétivité du vouloir et l'intransitivité de la liberté. Plutôt que d'un "antagonisme" essentiel, il vaudrait mieux parler d'un "agonisme" – d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte ; moins d'une opposition terme à terme qui les bloque l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente. (Foucault, 2001, p. 1057)

Foucault n'est donc pas un penseur de l'assujettissement des dominés par les dominants (il peut en cela rejoindre Mathieu et Bourdieu); le soi n'est que le produit de cette relation de pouvoir. Il ménage au contraire une place essentielle à la possibilité d'une subjectivité non assujettie à travers la notion de résistance,

contrepoint et condition nécessaire des relations de pouvoir et des dispositifs par lequel elles s'exercent. Il nous paraît essentiel de mettre au centre de la boîte à outil foucaldienne cette notion de résistance²⁸⁵, car elle est la clé de ce que peut être la relation du sujet à lui-même chez Foucault, et elle apparaît de manière évidente dans l'histoire de la sexualité (et de la liberté sexuelle, comme nous avons vu le voir au regard des théories de la libération, de l'amour libre, de la révolution sexuelle, etc.). Elle est alors le point où s'enclenche ce que Foucault appelle la « subjectivation », c'est-à-dire la constitution de soi par soi, à travers le choix affirmé d'un mode de vie qui transforme l'individu, le sujet éthique.

La subjectivation comme constitution de soi par soi

Il existe un troisième mode de production de la subjectivité chez Foucault, qui le nomme « subjectivation ». Il développe cette idée lorsqu'il s'intéresse notamment à l'histoire des liens particuliers de la Grèce et de l'Empire romain aux plaisirs (*Histoire de la sexualité*). Alors que l'assujettissement est un mode de production de la subjectivité mettant en jeu une relation du pouvoir au corps, donc une relation politique, la subjectivation est une relation d'un sujet à lui-même sur un mode éthique, dont la finalité est la transformation de soi. Étudier, dans l'histoire, les modes de subjectivation morale, c'est pour Foucault essayer de comprendre comment les sujets se constituent – et se reconnaissent – comme sujets de leurs actions morales et comment, en se transformant, ils inventent de nouvelles formes de l'expérience de soi. Ainsi le sujet est alors sujet de choix : choix d'un certain mode d'existence qui n'est pas imposé de l'extérieur. Cette relation éthique à soi ne renvoie donc pas au respect des éléments d'un code moral qui jouerait comme prescription, mais à la manière dont le sujet se constitue comme agent de ses actions morales, en regard de

²⁸⁵ Sur la différence entre résistance et transgression dans le vocabulaire foucaldien, voir Judith Revel (2002, p. 53-55).

ces prescriptions, mais aussi des domaines sur lesquels le code est muet (ou dangereusement silencieux).

Mais attention, il ne faudrait pas considérer l'absence d'inscription dans un code prescriptif comme l'indice d'une faiblesse de ce mode de rapport à soi. Au contraire, la relation morale à soi peut constituer une « structure d'existence » très forte, sans pour autant être liée à des systèmes d'autorité juridique ou aux disciplines. C'est bien ce qui se donne chez Sénèque ou Épictète, dans le mode stoïcien du « souci de soi » (troisième tome de l'*Histoire de la sexualité*), où le choix rationnellement orienté d'une transformation de soi vers une certaine perfection morale est désarticulé des impératifs sociaux généraux et des lois de l'Empire, selon Foucault. Ainsi l'existence d'un rapport à soi original sur le mode éthique qu'il trouve à l'œuvre dans l'histoire des Grecs et des Romains, permet de dénouer « l'idée d'un lien analytique et nécessaire entre la morale et les autres structures sociales, économiques, ou politiques ». Ce qui, immédiatement et corrélativement, redonne au sujet moral une forme d'autonomie vis-à-vis des pouvoirs auxquels par ailleurs il est assujéti. Cela implique deux rappels.

Rappelons d'une part que les « techniques de soi » sont l'ensemble des moyens par lesquels le sujet se transforme en sujet moral, techniques que Foucault nomme « *ascèse* ». En quoi consiste-t-elle? Elle se donne comme une « esthétisation de l'existence » et un « esthétique de l'existence » (Foucault, 2001, p. 1549, p. 1554), comme « art de l'existence », c'est-à-dire, concrètement, comme création d'un style de vie original. Il s'agit, en fait, d'inventer un certain nombre de formes qui vont produire un nouvel *éthos*, c'est-à-dire un ensemble de comportements nouveaux qui vont transformer le sujet (comme nous l'avons vu). Rien ne l'empêche de se déprendre d'un certain type de rapport à la vérité sur lequel nos sociétés constituent et assujétissent nos identités.

Chez Foucault, ces formes sont culturelles : ce sont des techniques d'action de soi sur soi, des modes de relations interindividuelles spécifiques et enfin une inclusion du sujet au sein d'une communauté créée. La subjectivation n'est donc pas un mode de rapport à lui-même d'un sujet considéré comme entité atomique, mais elle implique la création d'un ensemble de comportements nouveaux en regard de l'autre (comme il n'y a pas de pouvoir sans qu'il y ait de liberté et de résistance, il n'y a pas de subjectivation sans cette relation à l'autre). Ainsi cette esthétique de l'existence amène nécessairement l'invention de nouvelles formes d'identité. S'inventer, c'est inventer une culture, c'est inventer des modes de relations aux autres et partant de nouvelles identités. Esthétique de l'existence plutôt que stratégie des pouvoirs, fonction « éthopoétique » plutôt que politique, la subjectivation met donc en jeu un sujet qui, de manière autonome, décide de devenir un autre (il veut se réinventer).

Mais il est important de noter que cette revendication d'une possible réinvention de soi n'est jamais naïvement radicale, et ce pour deux raisons. D'une part, les techniques de soi, bien que non-politiques, constituent un auto-assujettissement chez Foucault. Il en va ainsi des disciplines que l'on peut choisir de s'appliquer; discipline et autonomie n'entrent alors pas plus que pouvoir et liberté dans une relation d'opposition. D'autre part, cette invention de soi s'inscrit toujours dans un monde qui, lui, reste traversé de relations stratégiques qui en définissent le réseau selon Foucault (qui rejoint Bourdieu à plusieurs égards²⁸⁶, au regard de l'articulation entre liberté et pouvoir, d'une part; entre structures mentales et structures objectives, d'autre part). Par conséquent, la réinvention de soi ne peut être ou advenir qu'en s'enclenchant sur la résistance aux assujettissements, qui constituent une dimension de cette résistance ; celle d'un choix de « se faire soi par soi » plutôt que de « se laisser faire par les pouvoirs » indique Foucault. Plutôt que de nous demander si nous

²⁸⁶ Sur la filiation entre Foucault et Bourdieu, sur les points de convergence anti-structuraliste (anhistorique, qui ne permet donc pas l'analyse généalogique des institutions et des pratiques et qui ne fait pas de place à la contingence; variable chère aux deux professeurs du Collège de France), entre leurs analyses proches, mais originales, voir Vazquez Garcia (2002, p. 343-365).

serions pour autant en droit de faire²⁸⁷ de l'esthétique de l'existence qu'il nous propose un lieu essentiellement politique (un lieu d'autonomie et de liberté), nous allons tacher de voir quelle a été – et est toujours – la réception du concept de subjectivation en sociologie et si cette incorporation récente en sociologie de la sexualité génère des effets interdisciplinaires probants, en vue d'une analyse plus complète – et plus critique – des représentations de la liberté sexuelle.

La subjectivation, concept sociologique récemment incorporé

Que ces représentations sociales dominantes et les représentations individuelles aliénantes qu'elles produisent constituent des contraintes à l'épanouissement sexuel du sujet individu, que les scénarios et la production du désir soient devenus une composante essentielle de la construction de soi dans les sociétés individualisées contemporaines, voilà une conclusion ressortant avec évidence de notre analyse critique des représentations de la liberté sexuelle; une conclusion qui nous amènera aussi à faire le rapprochement entre l'inclusion récente²⁸⁸ du concept de subjectivation en sociologie et l'individualisation des fantasmes sexuels, une « réalité subjective historique récente » (Bozon, 2013, p. 103). À la réelle complexification des liens entre les trois niveaux de scripts sexuels²⁸⁹ il faut ajouter, d'une part, une perte de l'homogénéité et de l'évidence des scénarios culturels et des normes sexuelles chez le sujet individu et, d'autre part, un accroissement significatif des

²⁸⁷ Nous faisons référence ici à certains usages anglo-saxons de l'esthétique foucauldienne de l'existence, notamment aux travaux de Jon Simons (1991, p. 41-55) et, pour une réflexion plus approfondie du même auteur menée sur Foucault et le politique, voir Jon Simons, (1995).

²⁸⁸ Sur l'inclusion récente du concept de subjectivation en sociologie, on peut notamment consulter le travail de Michel Wieviorka (2012): <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00717835/document>

²⁸⁹ Nous avons présenté antérieurement la théorie des scripts sexuels au regard des travaux de John Gagnon et William Simon (1973, 1986, 1999, 2008). Après avoir distingué et explicité les trois niveaux de scripts (à savoir les scripts intrapsychiques, interpersonnels et culturels), ajoutons simplement ici qu'ils « énoncent moins des interdits qu'ils n'écrivent les scénarios d'une sexualité possible » (Bozon, 2013, p. 104). Avec les scripts sexuels, nous sommes en présence d'une des meilleures expressions théoriques de la scénarisation de la sexualité, du désir et de la construction de soi.

« nécessités d'improvisation mentale individuelle et d'adaptation mutuelle entre partenaires » (Bozon : 2013, p. 103). Ces exigences chez le sujet individu et pour les partenaires sexuels renvoient à l'évolution sociale et historique de l'individualisation, de l'intimité et de l'intériorité psychologique; au développement de la dimension intrapsychique des scripts. Autant la compréhension des partenaires pouvait sembler aidée du développement de scénarios culturels au sein des contextes traditionnels, avec un « répertoire limité d'improvisations ritualisées » (*ibidem*) lors de l'étude des scripts sexuels selon la permanence et selon le changement par Simon et Gagnon (1986), autant, environ trente ans plus tard, on peut constater que cette limitation idéalisée des improvisations sexuelles aura difficilement gardé la fonction structurante des scripts pour le sujet individu. À la base conçus « pour l'imaginaire sexuel des groupes, pour les relations et pour les individus » (*ibidem*), pour encadrer les composantes sexuelles de la vie sociale, les scripts apparaissent aujourd'hui à de plus en plus d'observateurs et d'acteurs sociaux, par ce qu'ils sont devenus (dans la perspective évoquée antérieurement d'étude d'idéologies et de pratiques sociales contribuant à la question de la liberté sexuelle en d'autres phénomènes sociaux, notamment en usant de représentations dominantes que l'individu peut s'en faire ou/et internaliser).

De la régulation sociale à l'autorégulation de la sexualité, notamment de la liberté sexuelle, il ne s'agit pas seulement de passer, théoriquement, d'une gestion sociétale et sociale des scénarios culturels de la sexualité à une gestion (psycho)individuelle de la sexualité, mais il s'agit aussi d'un apprentissage de responsabilisation individuelle à l'égard de la sexualité (qui relevait jusqu'ici de la société, d'une morale sexuelle sociale). Il s'agit précisément d'une expérience intrapersonnelle et d'une épreuve interpersonnelle qui peuvent constituer des difficultés pour l'individu contemporain, présumé libre sexuellement, donc accoutumé à s'adapter à ce nouveau vent de liberté. Particulièrement depuis que le VIH/sida a poussé l'individu à se soucier de soi et de l'autre, les sexologues et sociologues ont pu constater que l'usage du préservatif est

un rituel adapté à l'incertitude relationnelle des débuts, qu'il est vite abandonné une fois la confiance installée et que les enjeux relationnels l'emportent toujours sur les enjeux de protection (Paicheler, 2002; Bajos, 1998, Bozon et Doré, 2007, Le Talc, 2007 et Giami, 2002). Le relâchement sensible des comportements de précaution sexuelle renvoie non seulement à la hiérarchisation sensible de la relation sur la protection, mais aussi et surtout au problème de la transformation de la sexualité en pratique à risque et aux impacts individuels de l'intériorisation normative de cette nouvelle exigence d'une attitude rationnelle et responsable durant l'acte sexuel. Sans compter la « sanitisation » et la re-médicalisation des discours sur les risques liés à la sexualité et aux moyens de s'en protéger. Il faut dire qu'après l'optimisation par la sexologie contemporaine des années 60 (Bozon, 2013 : 112-117) de la sexualité comme source de bien-être individuel et collectif, après plus d'un siècle de contrôle des déviations sexuelles (tour à tour décrites comme perversions sexuelles, maladies vénériennes et autres « aberrations sexuelles » pour reprendre ici le langage XIXièmiste), il ne pouvait être que difficile de ramener l'individu (qui expérimentait la permissivité sexuelle hors-procréation et hors-mariage) à s'en remettre tout entier au stricte contrôle médico-social de sa sexualité.

Ce remariage forcé de l'individu contemporain avec une sexualité qui lui échappe, tout en étant représentée comme étant plus libre et autonome que jamais, ne peut que contribuer à la perte de sens pour l'individu dans sa sexualité et à faire en sorte qu'il cherche notamment dans les représentations sexuelles des significations sexuelles. Sous surveillance épidémiologique, sous contrôle sanitaire et re-médicalisation accrue, la sexualité ne peut donc pas être si libre que certains discours et certaines idéologies le laissent entendre, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle n'est point libre dans ses représentations et dans ses comportements. Même en faisant la part des choses, force est de constater que les représentations sociales de la liberté sexuelle influent sur les transformations sociales de la sexualité, qui à leur tour jouent sur les représentations et pratiques de la liberté sexuelle. L'observation médicale de la

sexualité crée des attentes, des représentations et des attitudes d'observance individuelle. Avec les années « sida », jusqu'aux traitements antirétroviraux, la question n'est donc plus de savoir si les individus ont une vie sexuelle satisfaisante, mais d'observer à quel point ils savent se protéger. Cela dit, avec l'universalisation du droit à la prévention sexuelle par la prophylaxie préexposition (PrEP), on peut observer une articulation entre les deux courants antérieurement résumés (exploration sexuelle et prévention sexuelle). Il s'agit désormais d'enjoindre l'individu à vouloir – et à chercher à – augmenter son bien-être sexuel tout en misant sur sa responsabilité individuelle (Giami, 2002), sur sa responsabilisation collective (Smedslund et Risse, 2014) et sa responsabilité générationnelle et éducative (Risse, 2014).

Ces rappels faits, pour favoriser l'adoption d'autres représentations et conduites sexuelles par l'individu, plus que la punition (par la contrainte, de moins en moins dissuasive, qui le fait reculer plutôt que se responsabiliser), la récompense le fait évoluer plus sensiblement et changer plus rapidement²⁹⁰. Mais le développement d'attitudes plus réfléchies en matière de sexualité (par le développement de la santé sexuelle, par la promotion de comportements sexuels responsables, par le souci de l'autre articulé au souci de soi) est aussi porté par un discours sur le bien-être et le bonheur sexuels (sur la sexualité dans l'immédiateté sans plus aucune contrainte à sa libre expression). La priorisation d'une sexualité fonctionnelle plutôt que relationnelle (les avantages physiologiques sans les complications morales de l'autre,

²⁹⁰ Relativement aux motivations efficaces faisant évoluer les comportements sexuels sécuritaires, on peut notamment penser aux effets virologiques et psychosociaux de l'universalisation de la prescription médicale de la PrEP (prophylaxie préexposition) à toute personne séronégative qui ne désire plus utiliser le préservatif pour se protéger (soi et l'autre). Non seulement ce traitement peut donner l'impression d'une sexualité libérée de tout devoir de protection (au plan psychologique), mais parmi l'ensemble des ITSS, il ne peut traiter que le VIH/Sida (d'un point de vue épidémiologique). La popularité de la demande de la PrEP, chez les hommes homosexuels par exemple, tend à relativiser l'idée d'usage du préservatif comme rituel adapté à l'incertitude des débuts relationnels entre deux partenaires sexuels. Cet engouement pour la PrEP montre non seulement que les représentations sociales de la sexualité (ici le sentiment d'une sexualité qui serait plus libre parce que non-protégée, non-contrainte et non-interrompue) importent davantage que sa propre sécurité, mais aussi que la relation sexuelle avec une personne inconnue passe avant la protection de soi et de l'autre.

pour reprendre ici les préceptes stéréotypés d'un discours social intériorisé par l'individu) laisse à penser que non seulement l'acte importe toujours bien plus que l'autre, que le sexe masturbatoire compte plus que la sexualité relationnelle (Comte-Sponville, 2011; Robert, 2005; Mercader, Léchenet & als, 2016), mais révèle aussi une part sombre, destructrice et même autodestructrice, celle de l'anti-sujet; concept dont la sociologie a commencé à s'enquérir (Wievorka, 2012). Le suivi des représentations d'une libre sexualité révèle aussi des logiques de subjectivation et de dé-subjectivation projetées dans l'espace public ou demeurées enfouies dans le silence des consciences, des logiques par lesquelles le sujet se façonne et se transforme. Par « sujet », on n'entend moins l'acteur que sa capacité d'être acteur, de construire son expérience et maîtriser son expérience, d'avoir un sens de la vie collective en tant qu'être responsable, doté de raison et de capacité critique, tel le sujet des Lumières. S'il ne peut se constituer comme tel qu'en considérant que tout autre être humain dispose du même droit et des mêmes possibilités que lui, le sujet ne dispose pas toujours des ressources pour construire et maîtriser son existence, pour devenir acteur, ne considérant pas ou plus autrui comme digne d'être sujet. Une dimension de l'action peut échapper à la définition classique et strictement optimiste du sujet, celle du non-sujet (Wievorka, 2005), de l'anti-sujet qui, par la négation délibérée d'autrui, par plaisir et jouissance, pratique la violence pour la violence et la déshumanisation de l'autre, sa réification, son objectivation, sa naturalisation et, il faut le dire, son animalisation.

À l'encontre de cette conception pour le moins négationniste de l'autre, tant dans la sexualité contemporaine que dans les représentations de la liberté sexuelle pouvant l'illustrer et la légitimer, notre réflexion sociocritique articulera enfin les critiques du sujet et de l'anti-sujet, de la subjectivation et de la dé-subjectivation, de l'altérité et de la violence. Ces oppositions conceptuelles nous semblent pouvoir être dépassées à partir de la perspective (analysée) du désassujettissement (et de la conception de la liberté comme résistance aux normes sociales sexuelles dominantes), nous

favoriserons néanmoins une compréhension biopolitique de la rationalité politique à l'œuvre et de l'instrumentalisation libertaire de la liberté intérieure dans les théories soutenant sans réserve, ni limite, le libéralisme sexuel. Nous avons pointé ailleurs (Risse, 2014, 2015) nombre d'enjeux éthiques et politiques de la responsabilisation individuelle et collective envers les violences des hommes envers des femmes et des Nous monterons ici que cette double responsabilisation peut être opérante et significative (non pas nécessairement aliénante et liberticide) : plus de responsabilisation à l'égard des désirs et plaisirs de l'autre n'est pas nécessairement contradictoire avec la liberté, ou limitant quant à son expression; plus de responsabilisation, plus de réflexivité, d'ipséité et d'individualité, c'est aussi plus d'altérité intersubjective et de diversité érotique.

4.4 L'ipséité sexuelle : pratique de soi, désir de l'autre et intersubjectivité sexuelle

Introduction

Traditionnellement défini comme manque/puissance, le désir n'a cessé de hanter la pensée, notamment la raison dans ses certitudes et particulièrement la philosophie dans certains de ses questionnements. Nous nous pencherons alors sur certaines théories philosophiques et sur d'autres théories, qui n'ont pas tenu à propos du désir un discours négatif traditionnel (selon lequel sa puissance incontrôlée (*hybris*) serait « la » cause de l'asservissement et du malheur des Hommes). Selon ses opposant.e.s, le désir serait par nature « déraisonnable » et tourné vers le seul plaisir – présumé égoïste – de l'individu, l'exclusion de toute relation de respect, d'amour et de solidarité vis-à-vis de l'autre. Ainsi le désir serait selon eux par définition violent/dominateur/destructeur, n'amenant à considérer les autres que comme des obstacles ou des moyens de la satisfaction visée. À partir de là, on peut penser que

pour être altruiste, il faudrait limiter, voire renoncer autant que faire se peut, à l'expression du désir comme puissance négative en la subordonnant à des règles de raison « bonnes » et altruistes en soi. De là, l'idée de « police des conduites » (Monod, 1997) et les tentatives répétées de gouvernement des passions (gouvernement de soi) par la toute-puissante raison (qui n'a souvent pas fait le deuil de sa toute-puissance et qui parfois ne peut comprendre les raisons du cœur, selon l'adage pascalien); raison de l'Homme moderne qui se pense être ou pouvoir devenir « maître et possesseur de toutes choses » (selon l'expression consacrée par celui qui est représenté comme le premier des modernes, René Descartes). Ainsi classifier de « passions » ce que l'activité rationnelle ne peut ou ne réussit que très difficilement à circonscrire, ni même contenir, ne peut qu'amener conséquemment à des positions polarisées, radicales et restrictives de la complexité et de l'ambiguïté du désir²⁹¹. Pour éviter alors de ne voir dans la sexualité que malaise, dans la liberté sexuelle que mensonge, marché ou rhétorique ou dans l'autre celui/celle qui échappe toujours au désir (tout en lui donnant du sens), nous proposons de nous épancher sur le désir dans une toute autre perspective, humaniste et responsable, celle de l'altérité et de l'intersubjectivité sexuelles.

Ce sera donc moins comme manque que comme puissance, comme *conatus*, c'est-à-dire la puissance d'agir (ou, plus fidèlement au texte de *L'Éthique* de Spinoza, la « force de l'être de persévérer dans son être »²⁹²) et de penser le monde et soi-même comme être au monde. Ainsi, par et pour soi, le désir serait la recherche du bonheur

²⁹¹ Dans ce qui précède et surtout ce qui suit, le désir dont nous traitons est bien entendu le désir sexuel, qui a été rangé historiquement dans le désordre des passions. S'il est certain qu'en termes de sexualité non plus, on ne choisit pas son désir, pour simplifier ici la lecture et pour faciliter la compréhension du texte, le choix du terme de « désir » sera privilégié à celui de « désir sexuel ». Cela d'autant plus qu'il ne s'agira parfois pas du désir sexuel lorsque nous parlerons du désir.

²⁹² Nous privilégions cette traduction de Charles Appuhn, étudiée dans ses subtilités, dans un séminaire dirigé par l'honorable Rose Goetz (Université de Lorraine). Aussi cette traduction nous semble bien plus claire que celle tirée de la section « Définition des affections », de *L'Éthique* (1677): « Le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle ». (Spinoza, 1964, p. 196)

dans la reconnaissance positive de soi. En conséquence l'opposition entre le désir comme puissance affirmative de soi et le désir de philosopher ne semble pas une opposition si forte/déterminante que nombre de philosophes ont cherché à le faire croire ou portent encore en partie ce discours (Legros, 2016, p.42-43). Ainsi la divergence entre les philosophes du bonheur et les « moralistes » se nouerait sur la question de savoir si cette volonté de maîtrise est dangereuse comme telle. Cela s'illustre déjà par le thème biblique de la chute comme l'effet d'une sortie de l'innocence due à la prétention à se déterminer soi-même. Cela s'illustre également par l'idée d'une chute contre-nature par laquelle le sujet deviendrait un autre pour lui-même, pris par la tyrannie du choix et par l'offre abondante (qui amène parfois à s'inventer de nouveaux interdits) : « qui devenons-nous quand tout ce qui nous concerne est optionnel? (Saleci, 2012). De là, la contradiction apparente (culturelle) entre cette volonté de puissance du désir et la recherche d'un amour authentiquement altruiste. Il y aurait donc ceux qui sont ou deviennent capables de s'élever par eux/elles-mêmes, au-dessus de leur désir et les autres.

Le désir et le manque de l'autre : rationalité amoureuse, maîtrise de soi ou pouvoir sur soi

Le désir de l'autre serait alors non seulement l'obstacle, mais aussi et surtout la condition de la réalisation du désir amoureux. C'est parce qu'il est sa condition de réalisation qu'il peut en être aussi l'obstacle (comme la domination libertaire est peut-être la condition de l'affirmation de la diversité érotique, et le pouvoir celle de la résistance par l'affirmation de la liberté). C'est l'incertain du désir, l'inattendu de l'érotisme (représentation du désir, qui passe par des images²⁹³). Et tout l'intérêt de

²⁹³ La conception de l'érotisme comme représentation du désir de l'individu par les images, fera ici d'autant plus l'objet de notre analyse critique qu'il se situe par rapport à l'offre sexuelle marchande, pornographique en partie. Ces images prédominantes pouvant en effet constituer une nouvelle forme d'aveu (anciennement porté par le discours) sur la sexualité, l'érotisme (conçu comme inattendu, face au « rendu pornographique ») y est inévitablement confronté. C'est également en ce sens que notre

penser l'incertain est aussi de (re)découvrir la pensée du désir, qui n'a peut-être pas/plus d'objet parce que les objets sont justement trop nombreux. Rien ne garantirait la permanence du désir qui n'appartient pas à l'amant.e, qu'il/elle ne peut affirmer posséder sans s'illusionner. Cette « insécurité » du désir fait que beaucoup se défendent (préventivement) contre le risque de l'humiliation qu'engendrerait tout désaccord sexuel ou échec de l'amour réciproque; cela en renonçant à l'amour et à la réalisation du désir dans la durée (qui peut être perçue comme une épreuve de « vérité »).

Ainsi dès lors que l'amant.e en assume le risque, l'oblige à discipliner l'expression de son désir sous la forme d'un désir, sans obligation immédiate de réciprocité, le désir masquerait son objet pour mériter de l'obtenir par la seule puissance autonome de l'autre; laquelle, du reste, serait une preuve authentique de la reconnaissance que désire l'amant.e, (au contraire de celle que produit le désir de domination et le chantage ouvert qu'il utilise à ses fins). Le désir ne serait donc réalisable – dans cette perspective – que par son autorégulation et son ajustement avec l'expression du désir de l'autre. Le désir peut-il apparaître comme la forme ou la représentation d'une maîtrise de soi par soi, dans laquelle l'autre joue un rôle majeur (et qui peut sembler minimisé par l'individu)? D'où la nécessité de se parler avec l'autre et de trouver un langage commun sensible et conceptualisable lorsqu'il y a risque d'échec de la réciprocité notamment. En ce sens un dialogue authentique implique la réciprocité du donné et du recevoir entre les deux partenaires.

hypothèse (l'hypothèse libertaire de la sexualité, qui questionne aussi les représentations portées par les images véhiculées sur la sexualité et sur la liberté sexuelle) répond à l'hypothèse répressive de la sexualité (qui montrait les productions discursives de la sexualité). L'ordre pornographique semble à ce point omniprésent qu'il pourrait non seulement constituer un « nouvel ordre sexuel » (Authier, 2002), mais aussi, en incitant les individus à s'inventer de nouveaux interdits, à s'interdire de ne pas y consentir. Il s'agit d'une autre tactique de la domination douce. Ce point fera l'objet d'une prochaine recherche qui sera consacrée aux avatars de la domination masculine, dont la domination libertaire ne serait qu'un type de reproduction de stéréotypes genrés, une simple « nouvelle forme », une extension de la domination symbolique, un autre bras d'un pouvoir (la conception libertaire de la liberté sexuelle peut apparaître d'autant plus légitime qu'elle est quotidienne et silencieuse, comme l'est le pouvoir de la domination douce; tel que nous l'avons montré et tel que nous le développerons alors par ailleurs).

Selon cette représentation plutôt performative du désir, il serait « réussi » s'il impose à l'amour de se présenter comme un don apparent de soi. Dans la perspective rationaliste spinoziste, comme nous l'avons vu, la puissance du désir implique plus un pouvoir d'autorégulation sur l'expression de son propre désir, qu'un pouvoir de domination sur l'autre. La maîtrise de soi plutôt que la domination de l'autre rejoint non seulement la perspective spinoziste du sujet individu, mais aussi la lecture stoïcienne de Foucault (selon *L'herméneutique du sujet*, 2002, *L'herméneutique de soi*, 2013 et dès l'Introduction de *L'Usage des plaisirs*, 1984). Dans cette perspective, le désir exigerait non seulement la compréhension de l'autre et non la dépossession de soi, mais son intériorisation comme telle : en assumant le risque du manque d'amour (pour en faire le partenaire du dialogue de soi avec soi, afin de mieux « ajuster » son désir fantasmatique à la réalité du désir de l'autre. Selon cette conception rationnelle et relationnelle, le désir naîtrait de l'écart entre le besoin et la demande, tout en étant irréductible à l'un ou à l'autre. Cette analyse critique au regard du risque d'échec de la réciprocité par la volonté d'autosuffisance nous est confirmée par la thèse du *sujet fendu*, défendue et contextualisée d'un point de vue existentialiste par David Rabouin (1997) dans l'Introduction de son anthologie de textes choisis et présentés sur le désir : « S'il n'y pas, dans l'être lui-même, cette faille instaurée par le désir entre ce qu'il est (être) et ce qu'il n'est pas (néant), ce qu'il a déjà et ce qu'il n'a pas encore, il n'y aura jamais de *possible* (...) : l'être sera plein et achevé puisqu'il ne manquera de rien et il n'y aura aucune liberté réelle (ni aucun vécu de la temporalité autre qu'imaginaire » (Rabouin, 1997, p. 26). Et Rabouin de poursuivre sur la liberté écrit : « Liberté, sens intime du temps, finitude du moi, on retrouve bien ici les conditions d'existence d'un *sujet*. Tout sujet est fendu par le désir et cela se ressent également, de manière beaucoup plus immédiate, dans le rapport du moi aux autres qui serait impossible pour un être parfaitement autosuffisant » (Rabouin, 1997, p. 26). Poursuivant sur l'enjeu de la définition du désir comme manque (l'existence d'un sujet libre), il se réfère à la sagesse des Anciens : « Les Grecs l'avaient compris : le

sage qui ne vit plus dans l'inquiétude des désirs n'est pas un homme, mais "vit comme un dieu parmi les hommes" » (Rabouin, 1997, p. 26). Dès lors, on comprendra tout l'enjeu d'avoir choisi de traiter ici du désir comme manque de l'autre et comme condition de la liberté du sujet individu.

L'importance de privilégier la compréhension de l'autre plutôt que sa dépossession s'avère une approche plus proche de Ricoeur²⁹⁴ que de Lévinas : le premier ayant fait valoir à juste titre au second que la relation à l'autre doit pour être vécue dans sa richesse et sa libéralité s'inscrire dans l'exigence de la réciprocité plutôt que de l'absolu (que Beauvoir avait déjà critiqué dans le premier tome du *Deuxième sexe*). Bien que nous pourrions avancer sur le terrain de la souffrance, de l'angoisse, de la crise de confiance, de la gestion des paradoxes, nous nous intéresserons davantage ici à l'exercice du pouvoir destructeur de l'autre et de soi. Cela puisque, dans cet élan de réciprocité, la liberté sexuelle repensée selon l'ipséité impliquerait également de privilégier la compréhension de l'autre plutôt que sa destruction ou sa dépossession, pour rejoindre ici la pensée éthique de Ricoeur. En matière d'éthique des relations sexuelles, il pourrait sembler souhaitable d'accorder à n'importe lequel de nos partenaires nos justifications, nos normes, nos visées, qui devraient être universalisables parce que nous les autorisons (dans la perspective de la morale de la réciprocité, c'est-à-dire par l'universalisation). Dans cet élan porté vers l'intentionnalité, proche de la morale de la réciprocité (kantienne) en harmonie avec l'éthique de la modération (aristotélicienne), Ricoeur écrivait d'ailleurs dans *Soi-même comme un autre* : « n'exerce pas le pouvoir sur autrui de façon telle que tu le laisses sans pouvoir sur toi » (Ricoeur, 1990, p. 256-259). Fondée sur le respect d'autrui, l'écoute et l'attention infinie à la dissymétrie possible dans le dialogue, sa

²⁹⁴ Propos tiré d'une lettre d'une correspondance serrée avec le regretté Paul Ricoeur, citée dans le mémoire de maîtrise en philosophie (éthique contemporaine) : « De la réélaboration phénoménologico-herméneutique ricoeurienne de l'idée de mal radical kantien » (David Risse, Université Nancy 2, aujourd'hui Université de Lorraine).

philosophie éthique constitue en effet une voie intellectuelle généreuse apte à guider l'homme faillible (Ricoeur, 1990) dans ses travers modernes²⁹⁵, incluant la fragilité humaine dans le malaise dans la sexualité (Marzano, 2006).

Selon cette perspective de faillibilité et fragilité humaines, il peut sembler préférable de guider et d'outiller le sujet individu aux prises avec ses désirs et ses paradoxes (désir sexuel, désir de l'autre ou/et jouissance de l'autre) plutôt que de condamner d'emblée et de toute éternité la liberté sexuelle à être vouée à l'affabulation. Il nous semble tout à fait possible de reconnaître toutes ces fragilités et ces paradoxes humains (manifestés dans la sexualité) sans pour autant limiter du même coup toute forme de liberté sexuelle à n'être ou ne devenir qu'un piège, qu'un mensonge, qu'une rhétorique (Marzano, 2006). Cette attitude médiane et conciliatrice permet de ne pas en rester à l'élimination de tout espoir d'érotisme et de ne pas vouer l'érotisme à un destin pornographie et le sujet au bien ou au mal faire, ou encore de ne pas céder à la facilité du retour moral du « dire vrai » dans sa sexualité : un devoir de vérité d'autant plus représenté et représentable comme étant « naturel » que l'individu est convaincu qu'il peut trouver son identité dans sa sexualité, comme l'illustre notre idée de véri-sexualité (définie antérieurement comme autodéfinition et autodétermination par rapport au sexe). Nous avons vu, relativement au corps et au désir féminins, que la psychanalyse a renforcé ce lien existant entre identité et sexualité; la psychanalyse qui s'est longtemps évertuée à inculquer et à intégrer la dimension sexuelle au plus profond du moi. Cela dit, nous avons montré qu'il était possible de prendre de la distance psychique vis-à-vis de cette internalisation, dont certaines critiques

²⁹⁵ Reprenant les thèses de Jean Grondin, de Johann Michel et de théoricien.ne.s conciliant les approches herméneutiques de Paul Ricoeur et Michel Foucault, Simon Bourgouin-Castonguay rappelle que cet homme faillible reste un homme capable pour Ricoeur, qui défendra jusque dans ses derniers écrits que l'être affecté par l'histoire y est certes soumis, mais qu'il n'y est pas déterminé de par sa capacité d'agir. Même dans ses dernières lettres dictées et envoyées à notre attention, par le choix de ses mots, Paul Ricoeur n'a eu de cesse d'incarner l'importance pour l'être humain de maintenir cette volonté d'action et d'appropriation réflexives, qui le caractérisait si singulièrement et si humainement.

féministes ont cherché à se déprendre et à se départir, comme nous l'avons montré par ailleurs à l'égard de la psychanalyse (Risse, 2011).

Cela peut aussi faire penser à la façon dont Foucault redéfinissait la modernité. Bien qu'il soit difficile de définir la modernité puisque nous sommes régis par ses impératifs, l'usage de la raison (*räzionieren* en Allemand, au sens des Lumières et de l'*Auklärung* pour Kant) plutôt que l'obéissance aux diktats de notre temps (internalisés) est ce qui retient l'attention de Foucault (dans sa relecture du texte de Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?*). En effet, Kant invoque un usage public et un usage privé de la raison auquel elle devrait être soumise (ce qui est le contraire de ce qu'on appelle ordinairement la liberté de conscience, remarque Foucault). Il faut rappeler que Kant recommande qu'on fasse de sa raison un usage adapté à des fins particulières et à des circonstances déterminées; ce qui ne permet pas un usage libre de la raison. Pour parvenir à la superposition souhaitée de l'usage universel, libre et public de la raison, et déjà pour assurer ce dernier (donc pour savoir comment l'usage de la raison pourrait prendre la forme publique qui lui est nécessaire), la recherche de Foucault du moment où l'humanité fera usage de sa propre raison sans se soumettre à aucune autorité peut être mise en corrélation avec la problématisation de la liberté sexuelle comme pratique réfléchie et moderne de la liberté.

Ainsi l'usage de la raison étant légitime pour clarifier à la fois ce qu'on peut connaître et déterminer, ce qu'il faut faire, ce qu'il est permis d'espérer (pour reprendre ici les questions/formulations des trois grandes *Critiques* de Kant), une redéfinition de la modernité s'impose d'autant plus qu'elle est plus qu'une simple période historique. Elle apparaît à Foucault (1984) comme étant davantage une « attitude », un mode de relation et de traitement de l'actualité, une manière de penser et de se sentir, une manière d'agir et de se conduire, qui rappelle d'ailleurs l'*éthos* des Grecs. D'autres liens entre la modernité comme attitude réflexive et la liberté sexuelle comme pratique réflexive/moderne pourraient être établis au plan éthique/moral. Cela nous

entraînerait trop loin de redéfinir *hic et nunc* l'éthique (qui recommande) vis-à-vis de la morale (qui commande); des notions qui exigeraient bien davantage et de faire le lien avec d'autres concepts anciens²⁹⁶. Ces précisions et ces distinctions campent néanmoins des positions et plantent les derniers jalons théoriques, qui permettront de mieux cerner les enjeux de tensions phénoménologiques et éthiques historiques, comme le débat et la tension entre la pratique de soi et le désir de l'autre (tension qui comporte d'ailleurs des enjeux d'intersubjectivité sexuelle).

L'individu sexuel pensant et sa « libre raison » : une échappatoire érotique?

L'érotisme, défini comme une forme parmi d'autres d'activité sexuelle, comme fin et comme ce qui met l'être en question en l'Homme et comme mouvement de l'être en lui-même (Bataille, 2011, p. 33, p. 41), serait à lui-même sa propre fin. Aussi il constitue un philosophème et un objet sociologique très précieux pour la connaissance de soi, en tant qu'il est représenté comme n'étant pas nécessairement un moyen pour atteindre l'orgasme. Face à une certaine rhétorique de l'orgasme dans nombre de discours sociaux et face à la promotion, à la réalisation et à la réussite de la libération sexuelle par l'orgasme (par la culture de – et l'injonction à – l'orgasme), il y a d'abord lieu de distinguer la liberté sexuelle de la libération sexuelle et, en ce sens, de la distinguer également de l'amour libre, plus connoté politiquement et historiquement, dans un sens anarchiste; sachant que l'amour libre n'implique pas nécessairement l'état de liberté sexuelle. Cette distinction tend à éviter de réifier le « sexuellement correct » qui serait exigé du sujet individu. En effet, la sexualité n'échappe pas au « politiquement correct » et au « performativement correct » peut-on dire à la suite de critiques philosophiques majeures (Austin, 1962; Searle, 1985), dont une qui a traité de la sexualité (Butler, 1990). Cela renvoie à la culture

²⁹⁶ Rappelons d'un point de vue historique que, par exemple, déjà Thomas d'Aquin distinguait l'amour de concupiscence (*amor concupiscentiae*) et l'amour de bienveillance (*amor benevolentiae*); l'amour de convoitise et l'amitié; aimer l'autre pour son bien à soi et aimer l'autre pour son bien à lui. Bien que ces deux amours ne soient pas incompatibles, le premier l'emporte souvent sur le second.

tyrannique du désir, toujours et partout, sensé se manifester en tout temps/lieu, dans le maximum de sphères de la société, et non pas/plus seulement dans la sphère privée. Cela absolument, visiblement et cela pour préserver autant que faire se peut une certaine diversité des plaisirs sexuels : une diversité qui témoigne justement de subjectivité et d'altérité sexuelles, c'est-à-dire qui se tienne loin de la libération par l'orgasme et de l'instrumentalisation de l'autre; l'autre étant devenu pour certains un moyen interchangeable (Robert-Dufour, 2007) et une *valeur d'échange* (Houellebecq, 2009, p. 29²⁹⁷) pour atteindre son seul plaisir sexuel et pour afficher ainsi sa « réussite » amoureuse, conjugale, sociale, sexuelle²⁹⁸.

En écartant ainsi cette tentative de rapprochement indu avec la théorie de l'amour libre ou avec l'idée d'un destin du « sexuellement correct » (sexuellement acceptable et conforme) dans les représentations de la liberté sexuelle, nous ouvrons un espace de liberté qui peut favoriser une émancipation réfléchie, et critique de l'idéologie politique et militante de la libération sexuelle, par ailleurs surannée à certains égards. Réfléchie au sens spinoziste et foucauldien (sur le sujet politique décentré au regard de leur philosophie de l'immanence, Juniper et Jose, 2008²⁹⁹). Réfléchie, mais pas

²⁹⁷ Dans les traces de ses *Interventions* et « approches du désarroi », Michel Houellebecq écrit : « Libéré des entraves que constituaient les appartenances, les fidélités, les codes de comportements rigides, l'individu moderne est ainsi prêt à prendre place dans un système de transactions généralisées au sein duquel il est devenu possible de lui attribuer, de manière univoque et non ambiguë, une *valeur d'échange*. » (Houellebecq, 2009, p. 29).

²⁹⁸ Devant l'absence de cette dimension de la vie et le risque d'amplification de l'angoisse de performance face à ce que serait une vie sexuelle « réussie » dans *Qu'est-ce qu'une vie réussie?* (Ferry, 2005), nous avons alors interpellé l'ancien ministre de l'éducation français, Luc Ferry, pour lui demander s'il comptait faire une part et laquelle, sinon à la sexualité, à tout le moins à l'intime chez les jeunes; puisqu'il nous avait confié, à la lumière de notre questionnement (et de notre inquiétude), que c'était le public visé pour un prochain livre alors en préparation, *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'égard des jeunes générations* (Ferry, 2006).

²⁹⁹ Ajoutons que dans sa proposition 72, Spinoza écrit dans le *Traité théologico-politique* : « L'homme que conduit la raison est plus libre dans la cité où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même ». L'homme libre n'obéit qu'à sa raison, sinon il est esclave de la domination de ses passions (se raisonner et raisonner n'est pas se soumettre). La solitude n'est donc pas le meilleur gouvernement de soi qui soit. C'est aussi pourquoi Foucault s'intéressera au rapport entre solitude et sexualité (Foucault, 1981; Foucault et Sennett, 1981), d'autant plus que – contrairement aux

nécessairement réussie³⁰⁰. Avec sa théorie éthique sur la « raison libre », Spinoza rompt en partie avec le rationalisme classique de son temps. Il rompt avec ce dernier à bien d'autres égards en tant que penseur réhabilitant le corps, en lui redonnant notamment une individualité. Plutôt que d'assimiler la liberté à la passion – ce qui porterait alors à assimiler la liberté sexuelle à la *res extensa* – Spinoza ne fait pas de la *res cogitans* l'ennemi intérieur de la liberté; bien au contraire.

En faisant de la liberté de penser et d'agir une action interne de l'âme, régulée par le principe d'auto-modération du pouvoir, Spinoza (pour qui l'État ne repose pas sur la renonciation à la liberté de penser) se demande notamment comment il est possible qu'il y ait rébellion face à la contrainte religieuse, mais qu'il y ait obéissance quand il y a oppression de la liberté de penser, voire servitude volontaire. La dénonciation de ce travers de la raison libre, rebelle contre certaines contraintes et non pas pour garder sa liberté de penser, amène Spinoza à inciter – éthiquement – le sujet individu à ne pas renoncer à son droit d'agir sur le seul décret de la pensée. Il ne devrait pas renoncer au droit de raisonner et de juger (particulièrement au libre jugement), puisque ce serait se faire esclave, dominé par ses penchants, plutôt qu'obéir à la raison qui seule peut libérer le sujet individu de son asservissement à ses propres intérêts (plutôt qu'à servir l'intérêt public de l'État et déjà l'intérêt de l'autre). Cela pose un certain nombre de questions.

apparences – si l'homme n'obéit qu'à lui-même dans la perspective de Spinoza, l'individu n'est pas nécessairement libre parce qu'il est seul.

³⁰⁰ Si la réflexivité peut constituer un outil de compréhension de l'individualité et d'éclairage de l'ipséité de l'individu, nécessaire, elle ne saurait (plus que le consentement) suffire à garantir la réussite de la sexualité; la raison libre ne saurait garantir d'une sexualité libérée et libre. Pour être réussie, la transgression érotique doit d'ailleurs maintenir l'interdit afin d'en jouir selon Bataille : « La vérité des interdits est la clé de notre attitude humaine. Nous devons, nous pouvons savoir exactement que les interdits ne sont pas imposés du dehors. Ceci nous apparaît dans l'angoisse, au moment où nous *transgressons* l'interdit, surtout au moment suspendu où il joue encore, et où nous cédon néanmoins à l'impulsion à laquelle il s'opposait. Si nous observons l'interdit, si nous lui sommes soumis, nous n'en avons plus conscience. Mais nous éprouvons, au moment de la transgression l'angoisse sans laquelle l'interdit ne serait pas : c'est l'expérience du péché. L'expérience mène à la transgression achevée, à la transgression réussie, qui, maintenant l'interdit, le maintient pour en jouir » (Bataille, 2011, p. 41-42).

Mais la raison « libre » – et libératrice quand elle est exercée – pourrait-elle mieux servir la sexualité libre que le sujet individu moderne/éclairé n'aurait pu le voir et le comprendre? Qu'il la veuille résolument « active » implique-t-il qu'il désactive sa raison? Est-ce à dire que la « libre sexualité » passerait et s'atteindrait alors d'autant plus facilement par la « libre raison »? Plus encore, une conception éthique et réflexive de la sexualité (comprise comme une pratique réfléchie de sa liberté sexuelle) pourrait-elle contribuer à l'émergence et au développement d'une plus libre sexualité? En conséquence, une conception plus réfléchie de la sexualité ne serait-elle pas plus appréciable qu'il n'y paraît, plus défendable et moins indémodable (même si elle se fait par l'exercice de la raison) qu'elle ne laisserait à désirer? Au fonds, la raison serait-elle à la liberté sexuelle ce que l'intelligence pourrait être à Éros (Risse, 2015)³⁰¹? Mais une sexualité qui serait assouvie sans cette intelligence sensuelle et sensible, sans cette conscience critique, est-elle pour autant une sexualité aveuglée? Quel rôle peut jouer l'autre dans la conscience individuelle de la sexualité et dans l'expression de la liberté sexuelle? Quelle place a-t-il/elle et quel rôle peut-il/elle jouer dans la définition et dans le choix des représentations de la liberté sexuelle du sujet individu? Ces questions nous amènent à nous représenter tout autrement l'autre, à savoir comme étant aussi un sujet qui peut mieux nous desservir. De même que la raison peut constituer une force intérieure pour le sujet sexuel, l'autre peut être considéré et gagne à être reconnu.e comme allié.e de notre liberté sexuelle. L'autre contribue d'ailleurs à l'arraisonement de sa propre sexualité (si tant est qu'on peut le souhaiter et si tant est que les limites des un.e.s puissent s'arrêter là où commencent celles des autres; cela en matière de sexualité et par ailleurs). Ainsi nous pouvons voir que, par-delà les questions posées par la présence et par la considération de l'autre comme sujet, le sujet individu peut être amené à reconsidérer autrement que comme des forces ennemies certaines représentations sociales de la liberté et de l'altérité

³⁰¹ Nous avons montré par ailleurs certaines similitudes entre la place et le rôle de l'intelligence sensuelle pour Éros et celle/celui que peut jouer la raison pour la liberté sexuelle; cela au regard de la problématique éthique de l'ipséité sexuelle :

<http://www.creacc-diversites.org/fr/le-centre/chercheures-associees/davis-risse/conferences/>

sexuelles. Il lui est non seulement possible, mais il semble plus que jamais souhaitable qu'il apprenne à composer avec l'autre, à le reconnaître et à le considérer comme son *alter ego*; cela pour plus d'altérité sexuelle et de plaisir partagé à l'occasion.

Actualité et lucidité, transgression et opposition à soi

Remettre dans les mains d'autrui sa liberté pour éviter tout conflit, toute polémique, peut certes constituer un certain apaisement, mais qui est l'autre (Misrahi, 1999) pour lui confier ma liberté selon la représentation que je m'en fais? Cet état de contentement pourrait être atteint par la connaissance des causes de l'asservissement à certains affects, que seule la raison (active plutôt qu'indifférente/impuissante) pourrait « dé-passionner »³⁰²; cela dans la perspective de l'avant-dernier livre (« De Servitude ») de *L'Éthique* de Spinoza. Ainsi, plutôt que délaisser les passions et laisser le sujet individu devoir se débrouiller seul avec ce qui l'asservit/affecte et ne le sert pas³⁰³, il y aurait plus grave à tirer l'action rationnelle (aux origines de ce contentement) vers la simple passion (selon Descartes). Mais alors comment pouvons-nous nous expliquer que la modernité naissante du rationalisme classique eut pu oublier un instant que les plus grands contentements peuvent tirer leur origine de la raison libre face aux affects? Et que la béatitude (dans le vocabulaire spinoziste) puisse également originer de la lucidité face à ceux-là? C'est en ce sens que nous avons traité par ailleurs de « lucidité solidaire » (Risse, 2016³⁰⁴), pour désigner da

³⁰² Il s'agit ici d'un néologisme personnel, qui tente de traduire une angoisse de l'individu, qui craindrait de perdre en passion en gagnant en raison.

³⁰³ Par-delà l'injonction sociale à « servir », la liberté sexuelle demeurerait assimilée à du laisser-aller, à de la passivité passionnelle.

³⁰⁴ Ce sont sur ces mots précis que nous avons conclu un article commémorant jour pour jour les trente ans de la disparition de Simone de Beauvoir: <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/468036/30e-anniversaire-de-deces-la-liberte-sexuelle-de-simone-de-beauvoir>

façon large les bénéfices par et pour autrui de l'arraisonnement des affects, notamment de la liberté sexuelle³⁰⁵.

Il serait inévitablement trop court et inutilement trop long ici de tenter de répondre à cette question lancinante qui soulève un paradoxe fondant notre modernité : comment définir la modernité alors que nous sommes encore gouvernés par ses impératifs³⁰⁶? Du rationalisme moderne à l'intelligence sensible d'Éros – de son interprétation à partir du corps et des passions à la constitution du sujet de désir comme sujet désordonné –, c'est l'érotisme lui-même comme philosophème précieux pour la connaissance de soi qui sera alors ici interrogé, en tant qu'il n'est pas un moyen – ou ne devrait pas l'être, dirons certains – un moyen pour atteindre l'orgasme, mais qu'il est à lui-même sa propre fin (selon ce qu'en dit Bataille, 1957, 2011). Mais serait-il d'autant plus connaissable qu'il serait désintéressé et supposément plus transparent, moins caché, décentré de soi³⁰⁷, éloigné de l'individualisme sexuel? En devenant plus présent à l'autre, parfois plus présent à l'autre qu'à lui-même, le sujet de désir gagnerait-il à davantage philosopher? Mais que peut – quelles sont les limites de – la raison philosophique pour outiller le sujet érotique? Que peut la raison sociologique pour outiller l'individu sexué?

Philosophème privilégié pour la connaissance de soi, l'érotisme – qui commence bien avant que la sexualité ne cesse d'être un moyen au service de la reproduction (Comte-

³⁰⁵ C'est en ce sens que l'œuvre d'une vie peut servir à d'autres que soi, que les affects de débordements amoureux (notamment dans les relations triangulaires) peut être profitables à plus qu'à la personne concernée; ce qu'a bien compris Simone de Beauvoir en analysant au jour le jour ses rêves, en publiant ses analyses au service des autres, fussent-ils compromettants.

³⁰⁶ Nous référons à l'article lumineux de Danièle Letocha qui pose une question majeure sur notre modernité : « comment définir la modernité quand on est encore régi par ses impératifs? » (Letocha, 1991).

³⁰⁷ Selon Juniper et Jose (2008), chez Foucault et déjà chez Spinoza, le sujet politique décentré est essentiel à leur philosophie de l'immanence (chez Foucault, c'est parce qu'il est décentré et biopolitique que le sujet politique peut être agissant, avoir un rapport horizontal, immanent et transversal au pouvoir, et non pas/plus seulement un rapport vertical de domination comme sujet assujéti).

Sponville, 2012) – suspendrait moins l'activité philosophique, ainsi que la pratique et la connaissance de soi de façon large, qu'il ne stimulerait – et défierait – la raison (philosophique et sociologique) à se dépasser. Pour notre part, nous interprétons moins l'érotisme comme un philosophème ou un phénomène qui nous inciterait à chercher et à trouver les raisons que la raison ignore, que davantage comme un pouvoir potentiel faisant en sorte que l'individu privilégie une réflexion critique actuelle sur les nouvelles formes de liberté sexuelle : par exemple l'« Éros 2.0 »³⁰⁸ (c'est-à-dire l'Éros représenté et validé dans et par les relations numériques; l'Éros digitalisé; l'Éros de l'intimité en ligne; l'Éros de la relation, complexe, entre les caractères privé et le public de l'extimité; Risse, 2015, 2016). Notre réflexion poursuit et actualise ici une réflexion amorcée dans la littérature sur l'« Éros 2000 »³⁰⁹.

Ce qui semble tout aussi certain, c'est qu'en étant le propre de l'Homme, l'érotisme serait, sinon philosophique, à tout le moins plus réfléchi et sans doute mieux vécu (et partant autrement représenté). Dans la perspective de Bataille, une condition de l'érotisme serait la centration de l'individu sur soi, pour qu'il puisse y avoir dépassement/subversion, en même temps que l'érotisme pousse l'individu à coïncider et se fondre avec l'autre et son monde. Réfutant la fermeture sur soi de l'individu, à laquelle il doit sa conscience, son moi, l'érotisme serait comparable avec la mort

³⁰⁸ Cette façon de désigner l'Éros d'aujourd'hui, à l'heure des NTIC (nouvelles technologies de l'information et de la communication) et de la subjectivité numérique, a donné lieu au sujet de la conjugaison de l'érotisme et de désirabilité numérique :

http://www.ccic-cerisy.asso.fr/posthumain16.html#David_RISSE

<http://www.creacc-diversites.org/fr/le-centre/chercheures-associees/davis-risse/conferences/>

C'est une façon de poursuivre la réflexion amorcée parce que nous pourrions être tentés de résumer par l'expression de la « pensée 69 », c'est-à-dire la réflexion sociale, politique et éthique sur la sexualité à partir de la révolution estudiantine française de 1968 (la réflexion sur les rapports de pouvoir ne fut pas complaisante avec les champs de la sexualité et de l'intime). « 69 » n'est pas un chiffre qui relève du hasard : en effet la pensée « 69 » suivit la pensée des 68tards et « 69 » renvoie également à une position sexuelle, dont la popularisation traduit l'ouverture des discours et des représentations sociales sur la sexualité.

³⁰⁹ Nous référons particulièrement à un dossier consacré à « Éros 2000 » paru dans la revue *Critique* (2000).

(comme il y a pour Bataille « affinité » de la reproduction et de la mort, Bataille, 2011, p. 58-66). Ainsi, si le sexe comme la mort ne peuvent se regarder fixement (Comte-Sponville relisant Larochevoucauld, 2012), nous restons par contre perplexe à l'idée qu'aujourd'hui encore la sexualité échappe au regard, que le sexe est comme un soleil où l'amour qui en émane s'y réchauffe ou s'y consume. Il nous semble plus pertinent de nous demander si l'Homme, comme seule espèce terrestre qui est en mesure de mettre le désir plus haut que le plaisir, comme animal rationnel érotique, ne doit pas s'opposer à lui-même pour s'érotiser, dans la perspective de Bataille : « Le désir de l'érotisme est le désir qui triomphe de l'interdit. Il suppose l'opposition de l'Homme à lui-même » (Bataille, 2011, p. 262).

L'amour du désir et de l'autre plutôt que la jouissance

À partir de ce qui précède, nous pouvons pousser plus loin la réflexion sur la question de savoir en quoi et pourquoi le sujet individu peut gagner en épanouissement en privilégiant l'amour du désir (qui se présente comme le choix de l'autre avant soi) plutôt que l'amour du plaisir. Cette question nous amènera à repenser plus et autrement la libération sexuelle et son érotisme décomplexé par-delà la représentation dominante de la sexualité comme droit (de faire plus que consentir), comme droit à la pleine jouissance. Pour ce faire, traçons déjà certains pointillés plutôt que de grandes lignes entre l'amour du désir (l'autre) et l'amour du plaisir (soi); cela tout en établissant certaines distinctions nécessaires entre le désir et le plaisir, entre autrui et soi, plaisir de soi (égoïsme sexuel) et plaisir de l'autre (amour); entre jouissance de l'autre et désir de l'autre. D'un point de vue plus phénoménologique, il serait pertinent de faire une distinction entre corps-objet et corps-sujet³¹⁰, parce que la place

³¹⁰ Ces concepts phénoménologiques (corps-sujet et corps-objet) ne seront pas étudiés ici puisque nous avons déjà référé aux phénoménologies merleau-pontienne et beauvoirienne. On peut aussi consulter les travaux de la philosophe existentialiste Christine Daigle, par rapport auxquels nous nous sommes situés dans un contexte d'interprétation du *Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir (qui référerait déjà

de l'autre conscience, de l'autre sujet et de l'autre corps, ne sont pas sans être problématiques dans les représentations individuelles et sociales de la liberté sexuelle.

Malgré la libération souhaitée – et souhaitable – de la sexualité et des représentations qui l'encadrent, tout semble se passer comme si le sujet individu était non seulement sujet aux injonctions libertaires actuelles, mais toujours en partie sujet aux diktats moraux du *bien faire* et du *dire vrai* dans sa sexualité. Pour autant, en France, tout comme au Québec aujourd'hui, le contrôle reproductif, le contrôle social de la sexualité (Paicheler et Loyola, 2003) et la répression de la liberté sexuelle dans ces sociétés ont pu produire, sinon une révolution, à tout le moins une certaine révolte et déjà une résistance (au sens foucauldien) : à savoir, selon Foucault, un refus de la normalisation sexuelle par le dispositif aléthurgique de gouvernement par la vérité (dispositif de production de la vérité chez le sujet chrétien) compris comme un instrument d'auto-transformation et un moyen de maîtrise de soi, que représente également la vérité³¹¹. Ces limites normatives de la liberté sexuelle et de ses représentations sont des limites et des mutations produites avec - par - le développement même de la liberté. Comme l'idée de « véri-sexualité »³¹² peut amener à se représenter la vérité recherchée en pratique de la maîtrise de soi, la recherche de la vérité dans la sexualité comme technique de régulation de contrôle (autorégulation) peut néanmoins constituer un outil d'agentivité (Agency)³¹³.

aux travaux de Merleau-Ponty) : <http://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2011-1-page-11.htm>

³¹¹ Nous pointons ici l'analogie entre le dispositif de véri-sexualité (de dévoilement et quête de soi dans sa sexualité) et le dispositif aléthurgique (aussi gouverné par la vérité). La résonnance entre la levée du voile chez le sujet sexuel (*aletheia*) et le dispositif de production de la vérité chez le sujet chrétien (*alethurgie*) se devait d'être soulignée.

³¹² Néologisme qui nous est propre et qui désigne le processus par lequel l'individu se représenter la vérité et la cherche dans sa sexualité et son identité. Ainsi il y aurait véri-correspondance, c'est-à-dire une correspondance entre la représentation d'un phénomène et sa réalité concernée ou quand le sujet se pense être entièrement sujet de son action, quand sa représentation d'un phénomène coïnciderait exactement avec la « chose en soi ».

³¹³ Terme répandu dans la littérature sur la sexualité, le genre et dans les études féministes, « agentivité » est une traduction francophone partagée qui fait référence au concept anglo-saxon d'*Agentivity*, qui désigne la capacité d'agir d'une personne sur son entourage (c'est-à-dire sur les

La subjectivité, située entre la gouvernementalité (dans une perspective foucauldienne) et l'agentivité (Agency), peut être comprise comme le fait de vivre de nos propres actions. Ainsi l'autocontrôle des actions humaines rejoint l'idée de maîtrise de soi comme composante de l'agir individuel et composante du discours social sur la vérité et l'agentivité dans la sexualité selon les représentations individuelles et sociales de la liberté sexuelle. Puisque « le discours peut être à la fois instrument et effet de pouvoir, mais aussi obstacle, butée, pointe de résistance et départ pour une stratégie opposée » selon Foucault (1976, p. 133), il importe selon nous d'autant plus d'enjoindre le sujet individu à la déprise de cette « butée » (à se déprendre de l'emprise de discours dominants sur la sexualité), à la réflexivité et à la saisie de cette « pointe de résistance », pour diversifier autant que possible l'attitude générale actuelle portée sur la liberté sexuelle *versus* l'attitude moderne – de vérité – sur la sexualité, d'une part. Pour que la soi-disant vérité de l'acte sexuel ne tienne pas/plus seulement qu'à des idéaux modernes (démocratie, égaliberté, authenticité, etc.), d'autre part. Pour enfin contribuer à outiller, ainsi qu'à libérer le sujet érotique et à le sortir de représentations anxiogènes de la liberté sexuelle.

C'est aussi en ce sens que Foucault (1976, 2001) nous mettait déjà en garde contre la focalisation sur l'identité dans la *volonté de savoir* sur la sexualité. Cela rejoint notre perspective critique de la liberté sexuelle et l'idée qu'il faudrait sans doute se libérer de la libération sexuelle elle-même (quand ses représentations aliènent plus qu'elles ne libèrent l'individu en cause) pour pouvoir repenser la liberté sexuelle. Il semble en effet que cette utopie puisse devenir anxiogène, dans le contexte où les

autres, sur les choses et dans le monde) selon ses propres expériences et perceptions/représentations, ou encore la faculté d'action d'une personne sur les composantes de son entourage et soi-même, à les/s'influencer, à se/les transformer. Elle peut être ou non consciente des buts de son activité, intentionnelle ou non. Elle représente assez généralement (très souvent, mais pas toujours) une sorte de perception directe de son activité/influence. Ce concept se situe dans l'horizon de celui qui a été popularisé par Judith Butler, la performativité, au regard des « subversions performatives » (Butler, 2006, p. 248-266).

représentations de la « démocratie sexuelle » pèsent sur celles de la liberté et de la libération sexuelles, encore très souvent confondues. Ainsi c'est non seulement l'angoisse de performance sexuelle qui s'exerce continument sur le sujet sexuel, mais il est aussi sommé – comme citoyen.ne du monde – à dignement représenter et à honorer les représentations dominantes du citoyen actif, libre et libéré; ce qui peut aussi représenter une pression additionnelle pouvant se traduire par l'angoisse de « performance démocratique » (angoisser à l'idée de ne pas ou de mal représenter la démocratie et ses valeurs phares comme la liberté) à l'angoisse de performance sexuelle existante. Dans une perspective d'équilibre recherché face à ces pressions/angoisses, on peut se demander si « trop de démocratie » et de liberté sexuelles souhaitées/internalisées par le sujet individu ne pourraient pas mener seulement à de la déception (souvent proportionnelle à l'attente), à « tuer dans l'œuf » la démocratie et la liberté naissantes chez l'individu sexué.

Cette politisation de l'identité et biopolitisation de la sexualité peut néanmoins permettre de repenser la libération sexuelle comme une révolte-résistance plutôt que « révolution » (révolution qui n'a pas eu lieu, selon Goguel d'Allondans (2005)). Cette libération aurait toutefois permis de décomplexer en partie l'érotisme. Cette décomplexion progressive nous paraît avoir profité de l'exercice de maîtrise de soi et de réflexivité sur l'agentivité, ainsi que sur le rapport du sujet de désir à la vérité. Néanmoins, sur l'érotisme d'après la libération, on pourrait se demander dans quelle mesure nous sommes libres de désirer et plus précisément dans quelle mesure le désir de l'autre nous garde plus libres que la jouissance de l'autre³¹⁴.

Plus qu'une potentialité, qu'un seul droit individuel au plaisir (droit à la pleine jouissance), ou qu'un bien commun dans le désir réciproque, la liberté sexuelle

³¹⁴ Question qui n'est pas posée dans le récent dossier « Peux-on choisir ses désirs? » (2016), centré sur les questions de savoir « que reste-il pour guider nos choix? » et qui devenons-nous quand tout ce qui nous concerne est optionnel? » (Saleci, 2012, p. 64-67) et sur la tâche extraordinaire et vertigineuse de « choisir ses désirs ».

désigne selon nous – dans cette perspective du respect de l'autre en toute égalité³¹⁵ – une liberté d'expression et de subjectivation de son intimité sexuelle. Cette liberté implique une personnalisation de son vécu sexuel et une liberté d'en faire – ou non – état; c'est-à-dire une liberté de la vivre ou de ne pas l'exercer, de la laisser/faire apparaître ou, au contraire, de la taire/dissimuler. Personnaliser les représentations sociales de la liberté sexuelle en faisant passer le désir de l'autre avant le sien propre, avant le plaisir de sa propre jouissance (avant notre propre jouissance de l'autre) constituerait non seulement un horizon et une perspective possibles pour une sexualité plus réfléchie et plus libérée, mais cela permettrait de réinscrire la liberté sexuelle dans la continuité éthique de la liberté humaine (et non plus en opposition avec l'expression de sa diversité érotique). Ce par quoi le sujet individu nous semble pouvoir se représenter plus aisément sa liberté sexuelle en conformité avec sa condition de sujet humain (dans sa dignité et non plus seulement dans sa seule fragilité, comme nous l'avons vu dans notre analyse de Marzano, 2006). Sans nier la vulnérabilité et la fragilité humaines du sujet de désir, nous souhaitons surtout contribuer à diversifier la perspective d'agentivité (plutôt que de fragilité), pour ne pas condamner la liberté sexuelle à n'être et à ne pouvoir être ou devenir qu'une illusion, qu'un piège et qu'un mensonge; ni condamner du même coup à l'impossible toute subversion érotique de l'ordre pornographique et sexuel.

Pouvoir sur soi et pouvoir intérieur

À partir de ces résultats de notre analyse critique des concepts triangulaires à l'hypothèse libertaire de la sexualité, il s'agira enfin de nous demander dans quelle mesure l'expérience réflexive du désir comme conscience de l'« association

³¹⁵ Cela quand bien même nous avons pu montrer le caractère sporadiquement limité de l'égalité. C'est toute la force de l'égaliberté et tout le potentiel subversif de l'imagination érotique face aux rapports socio-sexués, aux enjeux et inégalités socioéconomiques dans certains types de relations humaines et sexuelles (dont nous avons montré qu'ils influencent, sans nécessairement déterminer, le destin social d'individus en situation de vulnérabilité, de difficulté, de précarité, d'infériorité, d'infériorisation, etc.).

inextricable du plaisir sexuel et de l'interdit » (Bataille, 2011) est toujours une forme de déprise de soi (Foucault). Nous pouvons d'ores et déjà nous demander si l'intelligence sensible (phénoménologique) du désir et du phénomène érotique peut amener à nous représenter le désir libéré par la raison. Cela pose la question du pouvoir de la raison libre et partant du pouvoir sur soi du sujet de désir : deux formes du pouvoir du sujet individu qui s'articulent et amènent à faire de la raison et de la réflexivité des outils de désassujettissement du pouvoir de représentations dominantes de la liberté sexuelle et de subjectivation érotique par le sujet de désir. Sur le pouvoir de la raison comme pouvoir sur soi (plutôt que contrainte sexuelle), notre éclairage et notre analyse du gouvernement de soi par la réflexivité, la déprise de soi et la considération de l'autre sont ici particulièrement pertinentes, comme nous l'avons démontré. Elles impliquent néanmoins de poser une dernière question : pourquoi l'autre peut-il non seulement amener plus d'intérêt et de passion pour l'érotisme, mais aussi lui donner plus de raison et de sens?

Refuser de faire la part belle et libre à l'autre (refuser que les autres soient aussi libres³¹⁶ que nous) nous semble non seulement représenter une nuisance et pouvoir nuire au principe démocratique d'égaliberté (Balibar, 2011) de chacun.e des partenaires, mais pouvoir possiblement évider toute liberté sexuelle et, avec elle, la liberté humaine. Cela reviendrait à condamner la raison libre à ne pouvoir s'exercer et servir la liberté sexuelle, à condamner la sexualité à la représentation d'ennemi intérieur de la nature rationnelle du sujet individu, et à limiter la nature humaine au destin d'une contradiction irrésoluble : assimiler la liberté sexuelle à la *res extensa*, et faire de la *res cogitans* l'ennemi intérieur de la liberté sexuelle, comme si elles étaient incompatibles; c'est-à-dire comme si la première était rivée à être une liberté

³¹⁶ En référence à la morale de la réciprocité beauvoirienne : « Se vouloir libre, c'est aussi vouloir les autres libres » (Beauvoir, 1949). En cela elle s'oppose à l'éthique spinoziste selon laquelle être libre signifie n'être déterminé que par soi-même à agir.

extérieure et la seconde à une liberté intérieure³¹⁷ (deux espaces dans lesquels il nous apparaît souhaitable que ces deux substances, corporelle et pensante, corps et esprit, se cantonnent). Cela comme si les représentations de la liberté sexuelle ne témoignaient pas de leur liaison, qui n'a rien d'une union illégitime, indésirable, forcée ou contre-nature; bien au contraire. La nature humaine semble appeler la raison à s'activer et ainsi à libérer le sujet individu – en mal de liberté – d'affects problématiques liés aux représentations de sa liberté sexuelle. Si la raison active et libre vient à la rescousse de la liberté sexuelle, il nous semble que le sujet individu ne s'en trouvera que plus libre, qu'il cherchera moins à n'être déterminé que par lui-même à agir, mais qu'il sera plus en contrôle de sa raison et donc de sa liberté : la liberté sexuelle est à la raison ce qu'Éros est à l'intelligence.

De l'érotisme, il y a moins à rougir que jouir (Bataille) et de la liberté sexuelle, il y a plus à se réjouir qu'à se déjouer

Pour se libérer du carcan moderne polarisant la question en raison/passion, il nous semble que le sujet individu pourrait gagner à exercer plus librement/activement sa raison, à activer sa capacité de jugement pour adopter des représentations de la liberté sexuelle choisies et pour faire tomber des murs pour mieux élever des ponts entre les subjectivités et les sujets (en l'occurrence pour favoriser l'intersubjectivité sexuelle). Écarter ainsi le sujet individu de la tendance sociale à la sexualité masturbatoire (particulièrement chez les hommes) pour l'amener progressivement à tendre vers une sexualité plus relationnelle, contribuerait non seulement à défaire et à déboulonner certains mythes, notamment sur l'initiation sexuelle (Risse, 2011), mais aussi à faire l'égaliberté de l'autre (Balibar, 2011). Cela en privilégiant le désir de l'autre plutôt que la jouissance de l'autre, en choisissant « l'autre et soi » plutôt que « l'autre pour

³¹⁷ Pour une relecture critique et conciliatrice de la *res extensa* et de la *res cogitans*, nous référons notamment à la publication de la thèse doctorale du philosophe de l'esprit Georg Theiner (2011) : http://www.academia.edu/385782/Res_cogitans_extensa_A_Philosophical_Defense_of_the_Extended_Mind_Thesis

soi » (Comte-Sponville, 2011) et en préférant « plus-d'autre » à « plus-de-jouissance », comme nous l'avons montré par ailleurs (Risse, 2015).

Dans cette perspective éthique et réflexive, on pourrait penser que par la réactivation de sa « libre raison » au profit du développement d'une sexualité plus libre, le sujet individu cherche à rejoindre cette « nature humaine » à laquelle l'histoire n'a cessé de le renvoyer et qui le caractériserait en propre (comme animal rationnel). Lorsque Bataille s'empresse d'ajouter que l'individu « rougit »³¹⁸ d'être le seul être à se caractériser par son érotisme (Bataille, 2011), au moment de l'édition originale (1957), la révolution sexuelle n'a pas été encore proclamée, ni cherchée. Elle peut traduire aussi un premier essai de libération de la condamnation universelle de l'érotisme, une première tentative de se revendiquer et de ne plus rougir de ce qui caractériserait la nature humaine, qui a aussi doté l'individu d'un outil de dépassement de sa condition érotique : sa raison, conscience de soi et *volonté de savoir*.

Ainsi il n'y a rien d'étonnant à chercher à faire de sa liberté sexuelle une liberté qui soit ou qui devienne plus profondément humaine (c'est-à-dire moins individualiste et plus individualisée) et de la nature rationnelle de l'individu un outil au service de sa libération sexuelle, dans un sens qui soit plus individuel que collectif (social, politique, anarchiste, féministe). Plutôt que de chercher à libérer certaines forces collectives, bien que ces forces puissent être aussi universalisables que peut l'être l'érotisme, il serait plus profitable de chercher à favoriser individuellement une

³¹⁸ C'est le même être humain qui rougit de se savoir être un animal érotique unique, un être humain capable d'érotisme plutôt que de pornographie et d'autres formes de rapport à la sexualité que par le droit (de faire), que par le mimétisme et par le taylorisme sexuels (comme nous l'avons ici montré, Vandelac, 1981; Estellon 2014). Ce possible rougissement serait la condition de la jouissance de cette caractéristique proprement humaine, dont Bataille rappelle qu'il ne saurait pouvoir la dominer ou la rejeter en dehors. Nul ne saurait pouvoir échapper à ce qu'il considère comme une honte qui s'impose à lui. C'est également pourquoi nous avons travaillé sur les représentations de la liberté sexuelle et de la sexualité, du fait d'une certaine condamnation historique de l'érotisme par plusieurs sociétés humaines.

conscience et une réflexion sur la sexualité et notamment sur la liberté sexuelle de l'individu, du sujet érotique universel (dans la perspective de Bataille). Pour que cette réflexion soit libératrice et peut-être plus effective (avant d'être collective), ne gagnerait-elle pas à se faire d'abord au plan individuel (sur ce plan et avec l'universalité érotique comme moteur d'un effet d'entraînement)?

Ce qui est plus certain, c'est qu'il en va de la libération de l'individu, ainsi que de ses représentations passées, actuelles et à venir de la liberté sexuelle; représentations dont l'historicité (au sens de Foucault et de Bourdieu, Vazquez Garcia, 2002; Risse, 2015³¹⁹) doit être prise en compte pour repenser la subjectivation sexuelle de l'individu. Si peu d'éléments pouvaient laisser penser au sujet que la liberté sexuelle serait une « difficile liberté », c'est sans doute aussi parce que l'adhésion consensualiste de l'individu à certaines valeurs progressistes de mouvements sociaux revendicateurs de liberté (pensées 68 et 69) ne laissait pas présager d'injonctions sociales normalisatrices et de standards de performance sexuelle aliénants pour le sujet individu. En pesant si fort contre la libre expression de la diversité érotique, contre le choix de pratiques et de représentations de la liberté sexuelle par l'individu, toutes ces contraintes et ces inégalités structurelles (et individualisées) de la *domination libertaire* semblent donner proportionnellement un poids à cette volonté croissante d'altérité et d'égalité sexuelles. Ces idéaux et désirs d'humanité du sujet individu contemporain, sujet à la domination libertaire, constituent non seulement des exemples probants de capacités biopolitiques efficaces qu'il est amené à reconsidérer, mais elles portent également la flamme de l'espoir et de l'optimisme d'un nombre croissant de personnes, dont les volitions sont néanmoins malmenées

³¹⁹ Tel que nous l'avons montré et discuté par ailleurs avant de soumettre le projet de cette thèse (soutenue le 21 janvier 2017) : http://www.ccic-cerisy.asso.fr/posthumain16.html#David_RISSE
<http://www.creacc-diversites.org/fr/le-centre/chercheures-associees/davis-risse/conferences/>

par la prévalence d'agressions et de violences à caractère sexuel qu'il est difficile de prévenir, de juger que de réparer³²⁰.

³²⁰ Ce rappel fait suite à notre analyse sociocritique de l'hypothèse du consentement et de l'hypothèse libertaire de la sexualité. Il s'appuie sur un ensemble de travaux de recherche publiés consécutivement (Risse, 2011, 2012, 2013, 2014a, 2014b, 2015a, 2015b, 2016a).

CONCLUSION

Pour conclure cette analyse sociocritique de la liberté sexuelle de l'individu au regard de ses représentations et de celles de sa société, à partir d'un examen attentif de la littérature franco-qubécoise des années 70 à aujourd'hui, nous procéderons en trois temps. Un temps rétrospectif de présentation des résultats de l'analyse ici menée, un temps d'énonciation des limites théoriques rencontrées et un temps prospectif qui pointera les recherches qu'elle aura contribué à nous permettre de poursuivre dans un futur proche.

Concernant le premier de ces trois temps, il faut d'abord rappeler qu'il était lui-même divisé en trois moments : l'analyse du sujet d'étude, de ses questions et hypothèses, ainsi que des cadres conceptuel et théorique et de la méthodologie employée pour mener à bien ce travail d'éclairage de la notion rétive et de l'idée complexe de liberté sexuelle. Par les sous-notions qu'elle implique, qui sont néanmoins des concepts majeurs en sociologie (tel que le pouvoir et la domination), la liberté sexuelle et ses représentations chez l'individu dans la littérature franco-qubécoise a effectivement nécessité un éclairage sociologique et interdisciplinaire balisé et propre à certains champs des connaissances: sociologie de la sexualité, sociologie de la domination et du pouvoir, sociologie des représentation sociales; psycho(socio)logie et philosophie sociales, philosophies et sociologies éthique et politique. Ces connaissances, de par les éclairages disciplinaires de concepts qu'elles partagent, ont été ici soigneusement articulées aux théories sociologiques utilisées pour soutenir notre thèse.

En se situant également à contre-courant de tendances sociales à l'individualisme libertaire (Perradeau, 2011) et de tendances à la régression érotique (Robert, 2005), notre analyse de représentations-clés de la liberté sexuelle chez l'individu contemporain s'est faite au regard de deux hypothèses : l'hypothèse du consentement

(hypothèse de notre question spécifique) et l'hypothèse libertaire de la sexualité (hypothèse de notre question générale). Nous avons commencé par l'analyse de la question spécifique pour la bonne et simple raison que : d'une part le consentement, issu de luttes sociales et inscrit dans le système juridique, peut également constituer un paradoxal dispositif de la domination symbolique de l'individu dans sa sexualité; d'autre part la représentation du consentement comme gage ultime de liberté sexuelle pourrait se révéler obstructive (si l'on cherche à outiller l'individu pour se représenter autrement la liberté sexuelle qu'en l'assimilant à l'individualisme libertaire ou en la condamnant à la régression érotique). C'est pourquoi il nous a semblé opportun d'en faire d'abord l'analyse sociologique critique. Certes, les individus sexués seraient en mal d'expression de leur diversité érotique et souffriraient de plus en plus d'anxiété de performance sexuelle (selon l'expression consacrée par les sexologues) à mesure qu'ils exercent leur liberté. Cependant, il ne nous semble pas qu'il faille pour autant condamner la liberté sexuelle à de telles perspectives, qui ne tiennent pas compte des capacités des individus et de leur historicité. Car la liberté sexuelle porte plus qu'à l'individualisme libertaire ou à la régression érotique, tel que nous avons pu le voir et le montrer, nous y reviendrons.

Par la présentation de notre objet et de notre sujet d'étude et d'une recension critique de la littérature majoritairement française sur la liberté sexuelle, nous avons analysé certains problèmes dans le premier chapitre. Nous avons vu que face à un paralogisme particulièrement dominant reconduit dans la conception libérale de la liberté sexuelle (selon lequel il y aurait liberté parce qu'il y a consentement) et qui gouverne parfois les représentations que l'individu peut s'en faire, d'autres théories et concepts sont plus en mesure de mieux tenir compte de la complexité, de l'historicité et de l'actualité du phénomène étudié. La liberté sexuelle, parce qu'elle constitue une notion rétive (riche par sa complexité) et parce qu'elle est caractérisée par son intransitivité (incitation réciproque et agonisme, non pas antagonisme, de notions heuristiques associées, dont traite notamment Foucault qui appuie l'idée

d'« intransitivité de la liberté », Foucault, 2001, p 1057) est une notion cardinale pour repenser la liberté en général. En matière de sexualité, la liberté est à penser avec l'égalité (égaliberté), tant ces notions sont aussi agonistiques, notamment au regard de ce qu'Éric Fassin et d'autres qualifient d'emblée de « démocratie sexuelle ».

Face aux désillusions de l'individu devant la multiplication des agressions et des violences sexuelles qui font mentir la promesse politique de relations plus égalitaires et au désir social de relations sexuelles plus relationnelles, le sociologue Éric Fassin a conceptualisé l'idée de « démocratie sexuelle » : idée qui lui permet de penser autrement la forte politisation des questions sexuelles dans nos sociétés, dont il montre qu'elles se veulent démocratiques et, ce sens, dont on pourrait s'attendre à ce qu'elles questionnent davantage l'assignation des normes, soumises à la délibération et à la contestation (Fassin, 2014, p. 81). Ce travail de déconstruction théorique et biopolitique de l'arbitraire et de la légitimité de la sexualité vise non seulement à penser la réalité selon laquelle « nous vivons dans des sociétés que leur espace public contribue à définir », mais il permet aussi de repenser la problématique du difficile passage de l'égalité juridique à l'égalité sociale (une égalité non-atteinte, donc une égalité à questionner, pour laquelle les résultats de recherches portant sur les inégalités systémiques gagneraient à être davantage partagés/démocratisés). Mais ce travail subversif (Fassin, 2014) revendiquant la démocratie pour s'autoriser à contester les normes sociales dominantes ne propose pas vraiment de réponse à la « dé-démocratisation ». Ce que permet davantage le travail critique d'Étienne Balibar (2010) par sa proposition d'égaliberté.

Après avoir défendu l'idée d'une démocratisation de la démocratie comme alternative à la dé-démocratisation et à la dé-désubjectivation, Balibar propose un plaidoyer final sur la « co-citoyenneté » et sur la démocratie sans exclusion. Il rejoint ici notre critique de l'espace identitaire commun et égal de la liberté sexuelle, le positivisme démocratique moderne de l'égalé-liberté-sexuelle de tou.te.s (Daoust,

2005). À l'instar de la critique de Balibar, nous refusons l'idée selon laquelle il faudrait prioriser un concept, entre la liberté et l'égalité³²¹ : au contraire, nous défendons pour notre part le droit à la différence (sexuelle, érotique) et, en conséquence, il nous semble important de dénoncer certaines contradictions du discours universel en politique : la tendance performative du discours universaliste constitue un écueil à la problématisation de la tension entre égalité et liberté, qui ne doivent plus être pensées de façon antinomique, selon la rhétorique libérale : « l'égalité chasse toujours un peu de liberté » (Borrillo : 2005, p. 46-47) ou selon « l'asymétrie morale entre rapport à soi et le rapport aux autres dans sa version la plus radicale : l'indifférence morale du rapport à soi-même » (base de l'éthique minimaliste d'Ogien, 2007, p.31).

Ainsi la remise en cause constante de l'égaliberté (y compris en matière de liberté sexuelle), la présomption douteuse de la « sexualité en démocratie » (Daoust, 2005) et l'insuffisance critique de représentations libérales de la liberté sexuelle (qui se retrouve présumée parce qu'elle serait autonomisée ou consentie (Borrillo, 2005, Ogien, 2007) constituent pour nous des indices sérieux de la prévalence de certains poncifs libéraux à consonance libertaire. Il ressort de notre analyse sociocritique que ce n'est pas parce que l'on défend la nature et la dignité humaines que l'on confond pour autant ce qui est déraisonnable et ce qui est jugé immoral; ou que l'argument de la dignité pourrait se résumer à « affirmer que la déchéance d'un individu atteindrait indirectement tous les autres à travers lui » (Le Dorze, 2009, p. 39); ce qui est plutôt du conséquentialisme moral. Autant on peut s'accorder sur le fait qu'il y a parfois matière à pontifier sur une « vie réussie » (comme nous l'avons vu avec Ferry,

³²¹ Le refus de priorisation de l'égalité sur la liberté ou l'inverse peut rejoindre la critique portée par le concept de « citoyenneté sexuelle », qui peut se comprendre comme « un statut qui reconnaît l'identité sexuelle des personnes et leurs droits à une vie sexuelle de qualité » pour les adolescents en situation de handicap par exemple (Dupras, 2007; 2010, p. 21) ou d'un point de vue plus général avec l'idée de « démocratie sexuelle » (Fassin, 2013, p.6).

2005³²²), autant l'individualisme libéral (déjà vertement dénoncé par Foucault, tel que nous l'avons vu et tel que nous le confirme de la littérature plus récente³²³) semble constituer une tendance sociale forte/dominante, dont nous nous gardons bien d'entretenir l'illusion chez l'individu sexué de faux-semblants émancipatoires. C'est aussi pourquoi nous avons mis de l'avant le développement de l'individualité par-delà l'individualisme libéral/sexuel, tout en montrant les enjeux majeurs de l'expression de l'altérité et de l'ipséité sexuelles.

Parmi ces faux-semblants, il en est un qui posait particulièrement problème à Foucault et à d'autres, la vérisexualité ou (pour faciliter la lisibilité du terme) « vérisexualité »; un des néologismes produits par notre thèse. Nous avons vu que ce néologisme conceptuel renvoie à la quête de vérité du sujet dans sa sexualité (dont l'éthos serait ainsi la vérité à tout prix, la vérité et rien d'autre), à l'incorporation et à la reproduction de cette quête dans notre volonté de connaître « la » vérité à propos de notre sexualité, de nous connaître et de nous dire par notre sexualité (vérité et conscience de notre identité par notre discours tenu sur notre sexualité et dans ses représentations, dont celles de la liberté sexuelle). Cet idéal que véhiculent aussi certain.e.s « expert.e.s du sexe » (ceux que les médias prennent comme tel.le.s) semble représenté comme un habitus qu'il suffirait d'individualiser et comme un accès privilégié pouvant nous faire connaître la vérité sur nous-mêmes. Il est non

³²² Il faut ajouter que cette mythification de la « vie réussie » peut sembler se faire sur la base de recettes de bonheur, de sagesse (Ferry, 2006), de prétention à savoir ce qui est bien pour les autres (notamment pour les jeunes); cela sans tenir compte un minimum de leur avis (pour peu qu'on puisse vraiment le connaître et non pas seulement le présumer; mais pour peu aussi qu'on s'efforce de situer/contextualiser les propos soutenus).

³²³ Nous avons vu que le libéralisme peut constituer chez Foucault une « réalisation fictive de l'individualité » (Bonnafous-Boucher, 2004, p. 124-127) et qu'en conséquence il importerait d'autant plus de valoriser une conception de la liberté comme « ambiguïté critique ». Aussi nous renvoyons à deux relectures critiques contemporaines de la critique foucauldienne du néolibéralisme et des dogmatismes en général. D'une part, la critique du néolibéralisme chez Foucault par Michel Feher, pour qui il « n'avait pu prévoir » la mutation de la figure de l'entrepreneur de soi, lui pour qui le terme « néolibéralisme » renvoyait aux inspireurs de la « révolution conservatrice » des années 80 (Feher, 2014, p.61-63). D'autre part, l'analyse de François Ewald, son ancien assistant au Collège de France, qui défend l'idée selon laquelle Foucault « nous apprend à nous libérer de tous les dogmatismes » (Ewald, 2014, p. 21-23).

seulement repris par un discours sexologique dominant (dont nous avons vu qu'il est orienté par le souci d'objectivité scientifique vers « la » vérité, à l'opposé de l'orientation philosophique souhaitable de questionnement de toute vérité en matière de sexualité, d'interprétation herméneutique critique de la liberté sexuelle et de la diversité érotique), mais il faut rappeler qu'il est aussi porté par certain.e.s porte-paroles du discours libéral du droit (Iacub, 2002; Borrillo, 2005).

Cette recherche de vérité objective dans la moindre représentation/manifestation du désir sexuel implique l'autodéfinition/autodétermination par rapport au sexe. Enfin la véri-sexualité produit la transformation de la vérité en maîtrise de soi, de la vérité comme régulation de contrôle, qui peut devenir un outil d'agentivité. À cet égard, nous avons montré que la vérité recherchée en pratique de la maîtrise de soi, la recherche de la vérité dans la sexualité comme technique de régulation de contrôle, appelle cette faculté d'action d'une personne sur les composantes de son entourage et soi-même, à les/s'influencer, à se/les transformer, etc. L'effet de « véri-sexualité » sur l'individu est d'autant plus fort qu'il produit avec lui l'outil de dépassement de la problématique créée (on dit que tout mal porte en lui l'énigme de sa solution). Outre la production de cet arme douce (répondant à la domination sociale symbolique douce, diffuse parce qu'invisible), il nous a aussi été donné d'observer qu'en recentrant la sexualité sur l'individualité plutôt que sur l'individualisme, sur l'altérité plutôt que sur la jouissance personnelle, l'individu était alors mieux outillé pour désirer l'autre, la subjectivité et l'intersubjectivité sexuelles (loin de l'individualisme sexuel et de la jouissance de l'autre pour soi). En contribuant ainsi à proposer à l'individu de choisir l'individualité érotique contre l'individualisme sexuel, donc de privilégier une sexualité « relationnelle » (Risse, 2012, 2013, 2014) à une sexualité « masturbatoire » (Comte-Sponville, 2004, 2011), nous apportons une proposition éthico-critique à certains aux débats contemporains sur la sexualité. Notre proposition théorique critique représente un enjeu sociologique et social montant (post # MeToo) en ce que, d'une part notre analyse sociocritique tranche avec nombre de discours

dominants s'étant instillés dans les lectures sociologiques et interdisciplinaires sur la sexualité. D'autre part, par notre inclusion d'enjeux philosophiques pratiques pour le sujet individu, notre analyse peut contribuer à la création et à la production de nouveaux outils théoriques et pratiques, d'éclairage et d'intervention que ceux qui sont actuellement à notre disposition.

Il faut aussi revenir sur la représentation à vouloir fonder sa propre vérité sur sa sexualité qui consisterait en une « facilité » pour le sujet, en ce qu'il éviterait ainsi toute polémique, toute confrontation avec le modèle social dominant et auquel il préférerait alors se conformer. Face à une certaine tendance à la normalisation sociale de la pornographie, les sociologues et sexologues de la sexualité observent une certaine influence normative de ce « modèle » dans les pratiques et les performances sexuelles cherchées par l'individu, ainsi que dans ses représentations, comme nous l'avons vu (Bozon, 2013). Aussi c'est parce que ce désir de conformité sociale implique des représentations conformes à un « nouvel ordre sexuel », pornographique notamment, que nous avons porté notre analyse sur la question de l'apparence de l'auto-illusion de l'individu.

Bien que la majorité des personnes sont amenées à faire ce qu'ils doivent faire et sont alors sujets à l'autorégulation (Bourdieu, 2015, 1988, 1987), à l'auto-manipulation (Weber, 1922) et à l'auto-illusion (Bourdieu, 2015), nous avons vu de la « soumission librement consentie » en apparence qu'elle s'avère bien plutôt conditionnée par des déterminations externes de la conduite humaine, qu'elle constitue plus une pratique de protection de soi qu'un aveuglement volontaire. Ainsi l'auto-illusion de la liberté sexuelle de l'individu semble témoigner d'une stratégie (de protection) adoptée face à la perte de sens, de repères et de liens sociaux dans ses représentations et pratiques de la sexualité (plutôt que relever par exemple de l'aveuglement volontaire de l'individu sur sa sexualité).

Si l'appel à la liberté des personnes pour mieux les soumettre n'est pas nouveau, il revêt des enjeux particuliers quand il s'exerce sur la sexualité des individus, notamment en matière de représentations et de scénarios sexuels, comme nous l'avons vu ici et montré par ailleurs (Risse, 2013, 2014). Ainsi l'appel à la conformité au modèle pornographique dominant relève de contraintes structurelles plutôt que de choix, de structures objectives et mentales plutôt que de subjectivation des habitus (pour le traduire ici en langage bourdieusien). À partir de là, le regain pour l'inattendu et l'incertain de l'érotisme (en réaction au marché de l'offre sexuelle) peut se comprendre comme une manière de se réapproprier sa sexualité en se construisant d'autres représentations, plus personnelles et intimes, de sa liberté sexuelle; nous y reviendrons en fin de conclusion.

Suite à la présentation de ces résultats d'analyse critique par l'examen de l'hypothèse du consentement, tirons donc les conclusions de l'hypothèse libertaire de la sexualité (hypothèse générale). Au moyen de l'analyse de cadres conceptuel et théorique, d'une approche transdisciplinaire et d'une méthodologie herméneutique adaptées à notre objet d'étude, nous avons présenté dans le second chapitre des concepts limitatifs risquant d'amoindrir la portée de la critique théorique de la liberté sexuelle. Comme l'hypothèse répressive de la sexualité avait amené Foucault à écarter des notions (la répression, la domination et la violence) pour en prioriser d'autres, nous avons dû aussi prioriser d'autres notions/idées que celles qui sont portées par certaines revendications sociales, qui attirent déjà certaine une attention sociale, en étant représentées comme « libertaires » : qu'on pense ici notamment aux conceptions anarchistes de l'amour libre et féministes de la libération sexuelle. Les mettre à l'écart le temps de l'analyse ne visait en rien à remettre en cause leur légitimité, leur valeur ou leur utilité. Cela dit, cette mise entre parenthèses le temps de l'analyse nous a permis de pouvoir éclairer la production de représentations aliénantes de la liberté sexuelle (comme Foucault a pu éclairer la production discursive de la sexualité en écartant, sans nier, la force de sa répression). Ainsi la formulation de l'hypothèse

libertaire (générale) de la sexualité nous a permis d'interroger l'évidence d'une libre sexualité, présentée et présente dans la tendance sociale cherchant à comprendre la liberté comme un seul refus de l'autorité, de sa légitimité et de sa naturalité. Elle nous a notamment permis d'étudier la variation de la définition positive de la discipline (qui produit et qui suscite) dans *La volonté de savoir* en fonction négative (qui réprime et qui interdit) et en gestion de l'élimination du désordre (Foucault, 2004).

Après avoir rappelé que le discours ne dresse pas tant le sexe qu'il ne l'invente (Foucault, 1976), nous avons vu qu'aujourd'hui encore la sexualité ne fait plus l'objet que d'une seule production discursive, mais qu'elle témoigne d'une fonction identitaire « monstrative » : la sexualité comme identité partagée et par ailleurs de plus en plus en ligne. Ce qui implique l'analyse critique de l'extimité au regard de la subjectivité numérique (Risse, 2016), en considérant que la sexualité et ses représentations sont de moins en moins privées. Elle n'implique plus seulement les comportements sexuels, mais aussi les représentations de la liberté sexuelle, notamment au regard de la subjectivation (perspective théorique récemment intégrée à la sociologie de la sexualité, Bozon, 2013). Ces représentations sont en jeu dans ce que le sujet individu cherche à projeter dans les sociétés d'image, comblées par le marché des nouvelles technologies et le dispositif des médias sociaux. Elles font désormais partie intégrante de l'ensemble des composantes qui sont à interroger dans les recherches menées sur la sexualité. Mais celles qui traduisent et problématisent l'idée de liberté sexuelle (par exemple du point de vue de la fidélité et de l'exclusivité sexuelles, selon les représentations populaires) sont particulièrement fécondes pour repenser la sexualité. Comme le note un sociologue français important de la sexualité, « (...) l'accès banalisé à des images et à des scènes sexuelles fait entrer la sexualité dans une nouvelle ère de visibilité. Ainsi la sociologie de la sexualité doit donc se faire également sociologie des représentations de la sexualité » (Bozon, 2013, p. 6).

L'accès banalisé à ces images et à ces scènes sexuelles occupe alors l'environnement (médiatique) et le développement des représentations de la liberté sexuelle. Ainsi le modèle pornographique peut-il sembler à l'individu plus facile à suivre que l'érotisme, incertain et inattendu; mais nous avons vu que, contre toute apparence, il s'agit plutôt d'une stratégie de protection de soi (limitant l'implication et l'expression personnelles du sujet) à cause de la perte de repères de l'individu. C'est donc par notre hypothèse libertaire de la sexualité (selon laquelle la sexualité n'est pas que liberté, de même qu'elle n'était pas que répression pour Foucault) que nous avons pu aussi analyser et démythifier certains concepts liminaires (subjectivité et subjectivation, individualité et individualisme, authenticité et anti-sujet, etc.).

Pour répondre à notre double question générale de savoir ce que représente l'autre dans la rencontre sexuelle et ce que l'autre peut amener à transformer des représentations de la liberté sexuelle, nous avons enfin favorisé l'approche de Bataille (1957, 2011), qui porte à revaloriser le pouvoir individuel érotique (qui rejoint en partie le regain social actuel pour l'érotisme plutôt que pour la pornographie). La saturation produite par les images et scènes sexuelles occupant et envahissant l'environnement social de la liberté sexuelle, ce regain proportionnel pour l'érotisme (par exemple pour le *slow-sex*) se fait en réaction à la charge pornographique invasive et anxiogène pour le sujet sexuel.

Nous avons montré que face à la prolifération sociale de représentations de la liberté sexuelle qui sont parfois nuisibles à l'expression de la diversité érotique (en ce qu'elles favorisent le consumérisme sexuel et le conformisme social des désirs sexuels), il y avait place et intérêt à proposer d'éclairer autrement la liberté sexuelle, au regard des représentations plutôt que des comportements, au regard de théories plutôt que les idéologies et les utopies, qui produisent par ailleurs de petites révolutions ici et là. Ainsi, par-delà la prédominance de représentations libertaires de la liberté sexuelle, nous avons montré qu'en favorisant une *égaliberté* avec l'autre,

qui peut nous aider à la prise de conscience de la fabrique de la *vérisexualité* (et de la désirabilité sociale), l'individu peut gagner en individualité érotique et perdre en individualisme sexuel. D'un point de vue philosophique, l'Homme faillible reste un Homme capable (Ricoeur, 1990; cela tout aussi bien pour les hommes que pour les femmes). Il peut se déprendre du culte de la jouissance et de la performance sexuelles pour faire de l'autre partenaire son *alter ego* et un aidant dans la quête de son propre érotisme. Pussions-nous ainsi avoir contribué à montrer l'enjeu d'un écart du sujet individu vis-à-vis de la tendance sociale à la sexualité masturbatoire (en opposition à la sexualité relationnelle), afin de l'amener progressivement à tendre vers une sexualité moins centrée sur son plaisir que sur le plaisir et la jouissance de l'autre. Cela contribuerait non seulement à défaire et à déboulonner certains mythes (Risse, 2011), mais aussi, sinon à faire, à tout le moins à parfaire l'*égaliberté* de l'autre (Balibar, 2011). Nous avons vu qu'en privilégiant le désir de l'autre plutôt que la jouissance de l'autre, en choisissant « l'autre et soi » plutôt que « l'autre pour soi » (Comte-Sponville, 2011) ou en préférant alors « plus-d'autre » à « plus-de-jouissance », nous avons éclairé davantage, plus distinctement, ce que nous avons montré par ailleurs sur le rôle de l'intelligence sensible d'Éros pour favoriser l'expression de la diversité et de l'altérité érotiques (Risse, 2015³²⁴).

Nous avons justement souligné certaines limites théoriques de notre travail de thèse, notamment la difficulté habituelle qu'implique d'avoir travaillé sur des phénomènes analogues à la liberté sexuelle (notion rétive, agonique et intransitive, avons-nous vu). Pour pallier à cette limite et éviter autant que possible le « processus de fragmentation des savoirs sur la sexualité et de limite de la compréhension de notre objet théorique » (Viola, 2009, p. 57), nous avons adopté une méthode type pour le phénomène étudié : une méthode transdisciplinaire qui articule les sciences humaines et sociales dans la littérature des années 70 à aujourd'hui (1969-2019); méthode qui a été doublée d'une

³²⁴ Voir: <http://www.creacc-diversites.org/fr/le-centre/chercheures-associees/davis-risse/conferences/>

méthodologie herméneutique; méthodologie propre à répondre aux hypothèses posées à partir de notre problématique.

Nous avons également pointé la difficulté qui vient avec l'ensemble des théories et des disciplines qui traitent toutes en partie du sujet, sans traiter d'ailleurs nécessairement conjointement des termes de « liberté » et de « sexualité », qu'elles analysent souvent indépendamment ou en comprenant la liberté sexuelle comme un phénomène compris dans un sens politique et social. Nous avons pu distinguer le droit que l'autre dispose de notre corps à sa guise du droit de disposer entièrement de son corps. Tant avec la question de l'avortement qu'avec l'affaire Moore, nous savons qu'il existe bien des limites du droit de disposer de son corps. Nous avons montré le problème de la légitimité à vouloir montrer la liberté de disposer de son corps par la reconnaissance de la prostitution comme un métier à part entière. Ainsi ce controversé droit et cet idéal de liberté de disposer de son corps pose problème. Tout autant, la sexualité définie comme droit (de faire plus que de consentir) plutôt que considérée avec l'individualité érotique comme liberté intérieure (liberté fondamentale) implique certainement un questionnement éthique, individuel et social. Ainsi, pour être plus libre de choisir et de réaliser ses désirs, le sujet sexuel gagne à se faire tant sujet individu que sujet éthique.

Comme son utilité analytique tient pour beaucoup à son indécision conceptuelle, la liberté sexuelle implique certes ces difficultés, mais en tant que « difficile liberté » pour le sujet individu, elle implique également les conditions de son propre dépassement. Condition d'existence de la domination sociale (symbolique), comme la résistance et la liberté sont inhérentes au pouvoir, la liberté sexuelle déborde certains binarismes (liberté positive/négative; intérieure/extérieure, etc.). Des tentatives pour circonscrire en vain la densité et la complexité ontologiques qui la caractérisent comme phénomène social toujours déjà paradoxal. Puisse cette analyse sociocritique des représentations de la liberté sexuelle de l'individu dans la littérature française et

québécoise des années 70 à aujourd'hui contribuer néanmoins à éclairer certains de ses dispositifs et avec eux le sujet individu, c'est-à-dire l'individu repensé comme sujet de la sexualité et non plus seulement comme agent de la domination : l'Homme faillible demeurerait un Homme capable en autant que le sujet assujetti demeure un sujet agissant, biopolitique, capable de subjectiver l'habitus de la domination.

Face à la prolifération sociale de représentations de la liberté sexuelle aliénantes et parfois nuisibles à l'expression de la diversité érotique (en ce qu'elles favorisent le consumérisme sexuel et déjà le conformisme social des désirs sexuels), la volonté d'une revalorisation du pouvoir individuel érotique nous semble pouvoir constituer un horizon social et éthique éclairants. Par-delà la prédominance de représentations libérales et libertaires de la liberté sexuelle, nous avons vu qu'une *égaliberté* adoptée avec l'autre peut contribuer à aider le sujet individu à réfléchir à la fabrique de la *vérisexualité*, à son internalisation et à sa déprise. Il pourrait gagner en individualité érotique et perdre en individualisme sexuel, dans la mesure où il s'évertue à se déprendre du culte de la jouissance et de la culture de performance sexuelle, afin de faire plus et autrement de sa/son partenaire son *alter ego* et son aidant.e (avec plus d'autre et de réciprocité sexuelle) dans la quête de son propre érotisme.

ANNEXE A

Entrée « Sexualität ». Dans Wilhelm Traugott Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften. Nebst ihrer Literatur und Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1969, p. 726-742.

Traduction française proposée par David Risse, avec le soutien et la révision linguistique de Didier Julien et de Michel Pérignon

Cette traduction inédite que nous proposons a écarté les conceptions sociologiques de la sexualité aux États-Unis et en Grande-Bretagne, en Allemagne et en Suisse, qui feront l'objet d'une recherche ultérieure.

I. De l'antiquité à l'usage du mot « Sexualité »

La formation du mot « Sexualité » à partir du bas latin remonte vraisemblablement à la fin du XVIII^e siècle. Goethe utilise le mot environ en l'année 1812 pour désigner le sexe des plantes [1]. Dans deux passages ultérieurs de sa correspondance il parle précisément de la « sexualité » des plantes [2]. A cette époque apparaissent d'autres rapports lexicaux avec « sexuel » : G. FORSTER mentionne déjà en 1783 la « classification linnéenne » et CH. HUFELAND parle en 1836 des « Maladies sexuelles de la femme » [3]. L'emploi de sexualité au sens de « sexué » - relevant de l'appartenance sexuelle en français- et « sexus » (sexe biologique) en latin – terme utilisé par ex. par Cicéron en lien avec le vocable de « genre » - précède au XVIII^e siècle l'usage qui sera fait au début du XIX^e siècle du mot « sexualité » dans un sens scientifique [4].

Non seulement le terme « sexualité » est une nouvelle formulation, mais il est une façon de signifier le rapport général de la vie sexuelle humaine dans ses aspects biologiques, sociaux et psychiques, particulièrement dans la manière dont il est recentré sur dimension de la personnalité individuelle. A ce titre, il est un produit du processus d'individualisation sociale du siècle précédent [5]. La biologie de la sexualité pour cette raison n'ouvre pas un passage en direction d'un noyau historique invariant de la sexualité, mais ne fait que désigner les frontières extérieures et les conditions de possibilité de l'espace dans lequel la sexualité gagne sa forme historique concrète de catégorie sociale [6]. Ce n'est que comme partie du processus historique de structuration des rapports sociaux et sexuels que prit naissance la sexualité et avec elle la problématisation de la vie sexuelle des époques antérieures. Ce n'est qu'avec les Modernes, par opposition aux Anciens, que la sexualité est devenue un domaine de recherche. La sexualité rassemble à présent sous un unique concept un vaste champ lexical, qui sert à désigner la spécification sexuelle, le désir physique et la jouissance et qui comporte les vocables « aphrodisia », « éros », « épithumia », « cupiditas », « concupiscentia », « voluptas », « libido » [7]. Déjà Von HUMBOLDT en 1800 avait projeté de réaliser sous le titre de « sur l'histoire des

tendances » une histoire réaliste de la sexualité comme partie de son « histoire de la dépendance dans le genre humain » [8]. Du caractère historique de la sexualité dans son rapport aux sciences sociales témoigne aussi H. SCHELSKY dans sa « sociologie » de la sexualité, dans laquelle il reste cependant attaché à une structure finalement unitaire de la sexualité, dont il éclaire toutefois les différents aspects dans leur genèse historique [9].

Une claire radicalisation dans la compréhension de l'historicité de la sexualité se déploie seulement dans les discussions des mouvements modernes d'émancipation en « construction culturelle de la sexualité » [10] et, dans le sillage du projet de Michel FOUCAULT d'écrire une histoire de la sexualité en Occident [11]. D'après FOUCAULT la sexualité est l'expression d'une nouvelle expérience de la parole déliée et du contrôle et de l'observation exacte des expériences sexuelles eu XIXe siècle. Seul l'avènement d'un discours du sexe donne naissance à un « domaine de la vérité » spécifique [12]. Dans le droit fil de cette thèse formulée dans le premier volume de l'Histoire de la sexualité comme opposition à l'hypothèse d'émancipation de la répression [13], les volumes suivants essaient de mettre en évidence les tournants historiques : le principe du contrôle de soi comme expression de l'éthique de la cité et le souci de soi dans l'antiquité stoïcienne tardive [14]. Un ouvrage collectif de PH. ARIES, A. BEJIN et M. FOUCAULT affirme déjà dans son titre « la sexualité occidentale » la coexistence de concepts distincts [15].

La description de la vie sexuelle dans l'Antiquité exerça dans le sillage de ces travaux un nouvel attrait. Dans la première moitié du XXe siècle avaient précédé des travaux tels que l'essai de E. BETHES sur la pédophilie dorique, l'« Histoire des mœurs de la Grèce » de P. BRANDTS, la « Vie sexuelle des grecs et des romains » [16] de Th. HOPFNER, et les études de K. BLERSCH, E. LESKY et H.-J. VON SCHUMAN [17] consacrées davantage aux aspects relevant des sciences naturelles et médicales de la sexualité. K. DOVER par exemple a exploré les relations homosexuelles dans le contexte sociopolitique de la cité et souligné, ce faisant, que seul la relation érotico-pédérastique pouvait apaiser le besoin d'intensité, qui ne trouvait place ni dans le mariage ou la famille ni dans le rapport de l'individu à la société [18]. Déjà chez Platon se trouvent significativement des considérations différenciées de l'intensité des relations hétéro mais aussi homosexuelles, même s'il semble avoir critiqué l'homosexualité comme antinaturelle dans une prise de position tardive [19]. D'après R. A. PADGUG il apparaît clairement dans les conceptions antiques que les catégories sexuelles sont l'expression de rapports actifs entre les membres de groupes et de sociétés et non des traits individuels. Car les expressions modernes d'« homo » et d'« hétérosexualité » ainsi que le vocable artificiel de bisexualité passent à côté des caractéristiques distinctives de la vie sexuelle grecque, dans la mesure où en eux la sexualité est présentée comme une caractérisation individuelle [20].

D. M. HALPERIN attire également l'attention sur la même différence fondamentale des statuts de la sexualité dans l'antiquité par rapport à la modernité : pas une prédisposition sexuelle individuelle, mais la position sociale comme citoyen libre ou comme jeune homme, épouse, courtisane et esclave définirait chaque espace

d'exercice de la sexualité. Le comportement sexuel refléterait les rôles sociaux dans la cité, raison pour laquelle la part active et un libre choix du partenaire sexuel reviendraient fondamentalement au citoyen libre ; mais à ses partenaires un rôle passif en rapport avec sa position socialement subordonnée [21]. Le primat des rôles sociaux déterminerait une structuration de la sexualité entre activité et passivité et accentuerait par le fait même aussi dans les rapports entre partenaires du même sexe la distinction entre les partenaires. C'est la raison pour laquelle, eu égard à ces conditions, on ne serait aucunement fondé en droit à parler d'homosexualité, pas plus que des violeurs et des victimes ne sauraient être assimilés à des criminels actifs et passifs, ainsi que A. SCHMITT le formule avec acuité [22]. Cette primauté des rapports sociaux se laisse repérer par exemple dans l'interprétation des rêves d'Artemidor [23]. Ici aussi le rêve de relations sexuelles avec sa propre mère n'a aucune signification sexuelle. Le rêve donne bien plus à penser à un grand avenir prédestiné dans la cité symbolisée par la mère [24]. Sous le titre programmatique « avant la sexualité » ont été rassemblés quelques essais basés sur de telles réflexions conceptualisatrices [25].

Avec son examen de la formation de l'idée d'ascèse, P. BROWN poursuit les travaux de Michel FOUCAULT [26] et met en évidence le rôle clef ambivalent pour l'histoire de la sexualité au moyen-âge chrétien qui, d'un côté, attribue à la sexualité la seule fonction de reproduction à l'intérieur du mariage mais, d'un autre côté, reconstruit une sexualité créée par Dieu avant la chute originelle [27]. La constitution d'une individualité chrétienne obtenue au prix de la répression sexuelle entre ici dans un rapport de tension avec la détermination exclusivement sociale du mariage et une sexualité originaire comme partie de la création de Dieu [28]. J. A BRUNDAGE a mis en évidence la signification de l'enseignement de St AUGUSTIN sur le rôle de la sexualité telle qu'elle s'est laissée reconstruire sur la base du droit canon [29].

SCHELSKY voit dans le moyen-âge chrétien une des deux racines distinctives de la compréhension psychologisante de la sexualité, parce qu'une culture de l'amour s'était développée précisément sous la pression de la tradition ascétique dans le Minnesang [30]. Dès lors le romantisme, avec sa conception d'un amour romantique, pouvait s'affirmer comme opposant à la conception traditionnelle de la conjugalité, telle qu'elle s'exprime dans la définition que donne E. KANT de la conjugalité comme contrat civil [31]. C'est, d'après SCHELSKY, le second pas important sur le chemin qui conduit à la compréhension moderne de la sexualité [32]. Les contributions importantes à l'élaboration du concept d'amour romantique, qui est en rapport chronologique étroit avec le projet de HUMBOLDT mentionné ci-dessus, sont « l'idée de catéchisme pour les femmes nobles » (1793) de F. D. SCHLEIERMACHER, « Lucinde » de F. SCHLEGEL (1799) (commenté par SCHLEIERMACHER dans ses « lettres sur Lucinde »), « De l'amour » de Stendhal et « Le nouveau monde amoureux » de FOURIER, dans lesquelles la valeur individuelle du regard sur l'amour est accentué par opposition au regard social dominant. Le fondateur allemand de la sexologie, I. BLOCH, met en avant comme point de départ de l'amour romantisme une mise en rapport du sentiment naturel et

amoureux, comme elle a été conçue dans le sillage des Lumières dans « La Nouvelle Héloïse » de Rousseau et « Werther » de Goethe [33]. Déjà Montaigne détermine précisément l'idéal d'une relation complète de l'homme et de la femme – de façon hypothétique en raison de son image négative des femmes : « *s'il pouvait se dresser une parfaite accointance, libre et volontaire, où non seulement les âmes eussent cette entière jouissance, mais encore où les corps eussent part à l'alliance, où l'homme fut engagé tout entier, il est certain que l'amitié en serait plus pleine et plus comble* » [34]. Une variété de communications individuelles socio-historique est consacrée aux différents aspects de l'histoire de la sexualité : aux racines dans le moyen-âge de la conception actuelle de la sexualité, à la formation des structures actuelles des structures familiales, à l'apparition de la conscience morale dans le puritanisme, aux expériences de la sexualité à l'époque bourgeoise, etc [35]. L'histoire de la sexualité est établie en partie comme domaine de recherche à part à l'intérieur de l'anthropologie historique et représentée par ses propres publications [36].

II. La sexualité dans la pensée des modernes

Au tournant du XXe siècle la sexualité se sépare de ses déterminations religieuses. Dans les différents métiers tenus pour compétents on entend travailler scientifiquement sur la sexualité. Depuis, et jusqu'à aujourd'hui, on appelle sexualité une relation de communication dans laquelle les personnes concernées éprouvent une jouissance originellement génitale, sans s'y limiter. Les significations de l'amour, de l'érotisme et de la sexualité se distinguent à présent.

A. Les conceptions psychiatriques de la sexualité

Lorsqu'au milieu du XXe siècle l'intérêt pour la signification psychologique de la sexualité s'éveille, la médecine et la psychiatrie naissante s'intéressent presque exclusivement [1] à la description et à la classification de la sexualité hors normes – considérée comme pathologique : « les traités scientifiques sur les questions sexuelles étaient alors à peine pensables autrement que comme relevant de la pathologie » [2] (R. REICHE 1905). Au premier plan théorique se pose la question de la corrélation entre des comportements sexuels divergents et la psychopathologie générale. Étroitement lié à cela se trouve la controverse sur la question de savoir si les perversions sexuelles (en particulier l'homosexualité, dont l'évaluation à la fin du siècle prend une signification fortement socio-politique) sont innées ou acquises [3]. Dans ses « essais sur la libido sexuelle » [4] A. MOLL explique la sexualité sur l'interaction de deux tendances. La tendance de contrectation fait que l'être humain entretient une relation spirituelle avec une personne et souhaite s'approcher d'elle – même sexuellement. La tendance de détumescence au contraire est la pulsion qui conduit à obtenir la satisfaction psychique et physique au moyen d'actes sexuels. Les deux tendances sont déclenchées par des stimuli qui relèvent d'un complexe de réactivité également innée et acquise. Chez A. FOREL (« le désir passionné purement

sexuel des deux sexes » [5]) la sexualité est également reconduite à une pulsion comportant deux composantes : à l'actuelle libido sexuelle et à celle, originaire phylogénétiquement, résultant des sentiments de sympathie [6]. Non seulement la sexualité au sens le plus étroit mais le comportement des partenaires stables (tels que les actes de jalousie ou la fidélité conjugale) sont déterminés phylogénétiquement, ils sont néanmoins modifiés par les expériences de la vie. Problématique est la sexualité - pour les individus comme pour la société - parce que la libido sexuelle est infiniment plus forte chez l'être humain qu'elle n'est nécessaire pour la reproduction [7].

D'après I. BLOCH, à la source de la sexualité entendue au sens de « somme des expressions de l'amour sexuel » [8], se trouve un instinct sexuel qui est déterminé par trois facteurs : premièrement l'activité des gonades, deuxièmement l'excitation périphérique des zones dites érogènes et troisièmement les influences psychiques centrales [9]. BLOCH doit toutefois finalement constater que l'excitation sexuelle reste une énigme pour la science. « La source réelle de la tension sexuelle qui conduit à la décharge finale est encore obscure » [10].

Comme la sexualité de BLOCH est considérée comme le résultat d'une évolution culturelle d'un millier d'année, il requiert un fondement ethnologico-anthropologique de la sexologie. L'apparition de perversions sexuelles dans des peuplades dites primitives témoigne en faveur de l'idée selon laquelle des déviations sexuelles appartiennent aux notions élémentaires de l'humanité [11].

H. Ellis souligne la grande importance de l'enfance aujourd'hui dans différentes études sur le développement psychosexuel [12]. A son avis les perversions congénitales sont plutôt rares : le comportement sexuel des adultes est bien davantage déterminé par les expériences infantiles, originairement par l'éducation et certaines expériences.

Par contre, d'après la théorie étiologique de M. HIRSCHFELD, l'orientation sexuelle serait congénitale. Dans la dénommée 'théorie des étapes intermédiaires' [13] il postule une disposition androgyne originaire de l'être humain qui peut conduire pendant la croissance à trois expressions innées : l'hétérosexualité, l'homosexualité et la bisexualité [14]. L'homosexualité, qu'il explique par l'endocrinologie, n'est ni une maladie ni une dégénérescence mais une variante anthropologique. Il en vient à la conclusion suivante : « les homosexuels, sans même être des dégénérés, représentent une dégénérescence de remplacement » [15]. Avec ses recherches empiriques en particulier de la propagation de l'homosexualité dans l'ensemble de la population [16] HIRSCHFELD fonde simultanément la manière de voir behavioriste de la sexualité.

B. Les concepts psychologiques et anthropologiques de la sexualité

1. La psychanalyse classique

Les formes de sexualité qui ont été tenues jusqu'à présent toujours pour évidemment « normales » cèdent pour la première fois, avec la *psychanalyse* élaborée par S. Freud, la place qu'elles occupaient au centre des intérêts: « Dans l'esprit de la psychanalyse, l'intérêt exclusivement sexuel de l'homme pour la femme constitue, non une évidence, mais aussi un problème nécessitant des explications » [17]. Freud introduit une notion élargie de la sexualité qui inclut toutes les recherches sensibles du plaisir : « Avec la psychanalyse, la notion du sexuel inclut bien plus : ... nous comptons également comme faisant partie de la "vie sexuelle" toute l'activité liée aux sentiments et à l'affection, lesquels sont issus des émotions sexuelles primitives » [18].

Avec sa doctrine des pulsions, Freud développe un des concepts sexuels dominant aujourd'hui encore dans la psychologie et les sciences sociales. Selon lui, le comportement sexuel des humains prend racine dans un agent inné d'origine biologique : la pulsion est « le représentant psychique d'une source fluide de stimulation corporelle continue... la source de la pulsion procède de l'excitation d'un organe, et le but immédiat de la pulsion est la suppression de la stimulation de l'organe » [19]. La quantité d'impulsion sexuelle (appelée « libido » [20]) est certes conditionnée somatiquement, mais la sexualité elle-même, en tant que comportement, est une réalité holistique dans laquelle le corps et l'esprit sont liés [21]. De la socialisation naît le « destin des pulsions » individuel, et en particulier la spécification de la pulsion relativement au *but sexuel* (l'acte) et à l'*objet sexuel* (en général, une personne). Les tendances instinctives de la pulsion sont plastiques (le pervers polymorphe) et de ce fait ouvertes aux influences sociales ; le développement psychosexuel de l'individu s'ensuit néanmoins selon un plan biologique prédéterminé [22].

Dans la théorie psychanalytique, la sexualité divergente est mise en rapport avec un comportement sexuel normal. « Chez aucun individu sain ne devrait faire défaut un quelconque accès additionnel considéré comme pervers à un but sexuel normal [23]. À partir de l'ontogénèse psychique de l'individu déterminée par lui, Freud conclut à un développement phylogénétique de l'humanité se déployant de façon similaire: les phases de l'ontogénèse y constituent en même temps des stades de développement culturel. Dans chaque culture, le principe de plaisir contraste pourtant avec le comportement social de l'homme et nécessite d'être régulé par le principe de réalité mis en place par la société (« s.d. ») [24].

Un développement, jusqu'ici à peine critiqué, du concept classique s'origine chez R. J. Stoller : la sexualité est mise au service de l'imagination et de la mémoire : elle fonctionne en dépendant des sentiments propres à un individu, de ses désirs, peurs et dangers, lesquels sont enracinés dans sa propre biographie. En état d'excitation sexuelle, les traumatismes de la petite enfance sont thématiques. La *scène sexuelle* est sous une forme aliénée (qui demeure ainsi dans l'inconscient) postérieure à ce qui n'a pas été surmonté. L'agir sexuel résout de façon symbolique les conflits refoulés mais réprimés. La peur, le danger et le risque sont des caractéristiques essentielles de

cette sexualité, et augmentent même son pouvoir de fascination. L'hostilité devient une partie intégrante et essentielle de la sexualité [25].

La dernière innovation dans le concept de sexualité de la psychanalyse classique a été introduite dans les années quatre-vingt par F. Morgenthaler avec la distinction entre la sexualité et le sexuel : « Quand nous parlons du sexuel, par opposition à la sexualité organisée, nous entendons la compulsion dans le Ça, qui est un potentiel énergétique conférant à l'expérience plus généralement quelque chose qui s'apparente à un désir impérieux. Quand on parle de la sexualité, par opposition au sexuel, il s'agit de ce que le processus secondaire a fait des impulsions situées dans le Ça ». [26] Morgenthaler voit la sexualité comme un processus secondaire, selon lequel le Moi est ancré dans l'organisation sociale et au sein duquel la pulsion est dirigée vers certains voies contrôlables. Alors que le sexuel est le véritable élément de créativité dans la vie, l'individu est dans notre société « sous la dictature d'une organisation sexuelle en développement toujours plus accomplie » [27].

En Allemagne, deux ajouts à la notion psychanalytique classique de la sexualité se sont inspirés de E. Schorsch et ont été fructueux pour la médecine légale. À son avis, les espoirs suscités par le sexuel dans la sexualité ne sont jamais satisfaits [28]. Les expériences les plus précoces et intenses de l'homme sont des expériences à la fois agréables et douloureuses avec des personnes proches. « Les traces de tels souvenirs constituent un prototype de l'expérience de l'amour et la déception » [29]. Il en résulte alors, avant toute expérience réelle de relation sexuelle, une matrice individuelle de la sexualité qui contient toujours des penchants « qui ne peuvent jamais être comblés par partenaire » [30].

2. Anthropologie culturelle

Comme la psychanalyse classique, l'anthropologie culturelle est fondée sur l'hypothèse que l'homme a la capacité innée à l'expression sexuelle et qu'il existe une pulsion sexuelle d'origine biologique. La force et le type de l'excitation ainsi que le comportement sexuel sont considérés, ici, comme étant hautement variables d'un point de vue culturel. Il existe dans toutes les sociétés des institutions sociales qui contrôlent le comportement sexuel et la reproduction. La dimension explicative centrale d'un comportement sexuel n'est pas l'échelon biologique, mais l'échelon socio-culturel. La réalité de la sexualité est sa culture [31].

Dans son anthropologie culturelle comparative, B. Malinowski explique le comportement humain comme étant « une réaction habituelle déterminée par la culture ». Ainsi, la sexualité est contrôlée conjointement à la pulsion sexuelle par des dispositions psychiques inscrites dans des traditions culturelles. « La plasticité des instincts est associée à la détermination véritable des tendances sexuelles, mais celles-ci doivent être de plus moulées dans des systèmes de règles culturelles qui varient d'une société à l'autre » [32]. La pulsion sexuelle imputée à une constante anthropologique apparaît, ainsi que c'est le cas chez Freud, comme une force destructrice : si la pulsion n'était pas définitivement réprimée par la société, l'homme

(en particulier en raison de l'absence de la périodicité de la demande) serait continuellement préoccupé avec sa sexualité et ne pourrait pas fournir de prestations culturelles [33]. En revanche, Malinowski tente avec sa recherche de terrain sur les îles de Trobriand de présenter la preuve que la théorie freudienne du développement psycho-sexuel n'est pas universel, mais plutôt restreint à certaines parties de la culture européenne. Il remplace le complexe d'Œdipe freudien indépendant de tout type de culture par une plus large configuration des attitudes affectives, laquelle accepte la forme du complexe d'Œdipe uniquement dans les sociétés patrilineaires [34]. À son avis, chaque culture a ses propres modèles sexuels qui sont intégrés de façon fonctionnelle dans ses propres valeurs, normes et autres formes de comportement. Le comportement sexuel ne peut pas être séparé de son contexte culturel ni de la langue de la culture correspondante, sans perdre toute possibilité d'être interprétée. À la suite de Malinowski, M. Mead a examiné, dans les années précédant la Seconde Guerre mondiale au cours d'une recherche sur le terrain en Papouasie-Nouvelle-Guinée, la dépendance du comportement sexuel sur le cours de la socialisation de l'enfant [35].

3. Anthropologie philosophique et sociologie

Aux résultats de l'anthropologie empirique s'ajoute le concept sexuel de l'anthropologie philosophique. Selon A. Gehlen [36], l'homme est un être libéré de l'instinct et dont la puissance des pulsions sexuelles va bien au-delà des besoins naturels de la procréation. Cet « excédent de stimulation » a eu pour conséquence que les besoins individuels de plaisir se sont, au cours de l'histoire de l'humanité, de plus en plus détachés de l'objectif de reproduction de l'espèce. De la plasticité croissante des pulsions sexuelles résulte une « prédisposition à la dégénérescence de la vie pulsionnelle, ce qui explique pourquoi la sexualité nécessite dans chaque société un contrôle instauré par des normes et des institutions [37].

Même après avoir formulé la sociologie sexuelle inspirée de l'anthropologie de Gehlen, H. Schelsky distingue l'être humain en tant qu'être sexuel des animaux principalement en raison d'une grande diminution de son instinct : sa sexualité est en grande partie socialement malléable [38]. En raison d'un excédent sexuel et du caractère dissociable de la sensation de plaisir à l'égard de sa fonction reproductrice, le plaisir pourrait être la nouvelle cible des comportements sexuels. Toutefois, cela mènerait en même temps à une mise en péril de l'être humain imputable à une pan-sexualité et à la promiscuité. Pour éviter ce danger déstabilisant pour toute société, un « remodelage culturel des pulsions sexuelles » est nécessaire. La sexualité nécessite « la formation et l'encadrement, par la normalisation sociale et la stabilisation, d'intérêts durables au sein de la superstructure culturelle des institutions » [39].

F. Gebstättel souligne également qu'une structure de base normative de la sexualité est nécessaire ; il s'interroge sur la nature ou le sens de la sexualité dans un sens essentialiste. Il suppose une validité absolue et intemporelle inhérente à l'essence humaine de la sexualité, qui doit trouver son expression dans une réalité amoureuse

normée, si celle-ci ne doit pas dégénérer en une forme appauvrie de déviations sexuelles.

Le concept de la sexualité de H. Giese est fondé sur l'anthropologie sexuelle de Gebssattel : si la pulsion sexuelle est également innée, l'orientation sexuelle de la pulsion n'est pas pour autant biologiquement déterminée, mais elle est le résultat d'un développement constitutif de l'histoire d'une vie. L'hétérosexualité n'existe pas comme cela ; on ne peut la tenir pour acquise [41]. Les enfants et les jeunes empruntent leur comportement sexuel principalement à des modèles adultes. Parce que la sexualité est tributaire des influences de l'environnement, un contrôle social est possible, aussi bien contre l'affect originaire que contre l'intuition intellectuelle (comme les comportements pervers), qu'il s'agit de contrôler socialement [42]. Dans ses travaux ultérieurs Giese souligne toutefois qu'aussi bien le comportement déviant que la variation sexuelle peuvent être individuellement signifiants [43].

4. La politique sexuelle

Les approches politico-sexuelles travaillent avec un concept économico-fonctionnel de la sexualité: en recourant à la fois à la psychanalyse et à la critique de l'économie politique, on constate que certaines formes de sexualité ressortissent nécessairement de l'ordre politique des sociétés civiles (ou même capitaliste).

La tentative la plus importante de lier la psychanalyse et la pensée marxiste est une théorie des années trente de W. Reich appelée « sex-pol.théorie ». Contrairement à Freud, il a soutenu que plus la sublimation nécessaire de la libido aurait des chances de réussir, moins la satisfaction de la génitalité serait réprimée. Selon Reich, il revient à la sexualité, et en particulier à sa répression, de jouer un rôle important dans la reproduction des structures de caractère collectives de la société civile: « Les changements dans la structure psychique, qui sont attribués à l'ancrage de la morale sexuelle, agissent d'abord sur la structure mentale qui constitue la base psychologique commune de toute société autoritaire » [45]. La sexualité devient un moyen d'oppression politique, mais aussi de puissance révolutionnaire explosive. Reich appréhende la libido comme étant une énergie physique: au cœur de toutes les maladies mentales se trouve donc un engorgement sexuel physique, dont la cause est une inhibition morale d'origine sociale. La condition de la santé est la jouissance génitale normale par l'orgasme. Pour Reich, la notion de sexualité est centrée sur la génitalité et l'accomplissement de la relation hétérosexuelle.

L'approche politico-sexuelle de Reich a été modifiée dans les années cinquante et soixante par H. Marcuse. Il reprend la conclusion de Freud, selon laquelle la structure pulsionnelle de l'être humain est assujettie à la culture : l'éros incontrôlé serait générateur de déperdition [46]. Marcuse, cependant, apporte une distinction entre une restriction pulsionnelle absolument nécessaire, et une restriction pulsionnelle complémentaire pour assurer une domination politique et économique dans le capitalisme. Le principe de réalité freudien, qui s'oppose au déploiement de la pulsion, se transforme chez Marcuse dans le principe de performance qui force à une

organisation toujours plus complètement répressive de la sexualité. Une théorie de dé-sublimation répressive [48] explique pourquoi la nouvelle liberté sexuelle après la soi-disant révolution sexuelle dans les pays occidentaux industrialisés joue le rôle de stabilisateur de la domination exactement de la même manière que l'oppression sexuelle du temps de Reich.

Cette dimension de contrôle grâce à l'intégration et la neutralisation est également soulignée par le co-fondateur de la Théorie Critique, Theodor W. Adorno : « ...la sexualité employée et déployée, contrôlée et multiforme, aussi bien qu'exploitée par l'industrie culturelle et matérielle, est, en harmonie avec sa manipulation, absorbée, institutionnalisée et gérée par la société » [49]. La sexualité est selon lui la forme « de la sexualité génitale dans laquelle celle-ci devient elle-même un pouvoir tabouisant en chassant et exterminant les pulsions partielles » [50].

À l'instar de Morgenthau, V. Sigusch distingue la sexualité du sexuel. Au centre de ses considérations se pose la question de savoir « comment la société pénètre dans le pulsionnel, dans le sexuel, et parle à partir de lui » [51]. Le sexuel ou le pulsionnel est considéré comme un fait initialement biologique qui est relativement stable à la différence des changements sociaux, comme une « caractéristique anatomique et physiologique de l'être humain » qui met en place les orientations et les limites de la sexualité » [52]. Cette naturalité dans le sexuel dans le cours de l'histoire de l'humanité s'est transformée néanmoins de plus en plus en une « facticité », ce qui revient à dire aussi que le sexuel a un « caractère historico-social » [53]. La sexualité est par contre exclusivement « une catégorie sociale » [54]. Sigusch l'analyse comme une « forme sociale fondée sur la nature, la structure et le fonctionnement d'une société d'échange productrice de marchandises » [55] - selon les catégories marxistes de la critique de l'économie politique qu'il emploie. La détermination sociale de la forme de la sexualité se révèle particulièrement dans son caractère fétichiste : ce qui est effectivement déterminé socialement semble aux sujets déterminé naturellement - il en résulte l'idéologème d'une nature de la sexualité dont dérive ce qui est normal d'un point de vue moral [56]. La sexualité devient avec Sigusch une catégorie idéologique théorique centrale.

C. Conceptions sociologiques de la sexualité

1. États-Unis et Grande-Bretagne [...]

2. Allemagne et Suisse [...]

3. France

Dans la pensée issue de l'un des écrits du Marquis de Sade, la sexualité représente autant un moyen de faire tomber le mur séparant les individus qu'une façon d'atteindre de nouvelles vérités. Chez G. Bataille, le sacré naît de l'union originnaire du pur et de l'impur ; le christianisme a cependant rejeté l'impur et relégué la sexualité dans la sphère du profane. La sexualité rend visible le jeu de l'interdiction et de la

transgression. La souillure devient la nature même de l'éros : « Ce qui, le plus violemment, nous révolte, est en nous » [77]. Dépasser les limites signifie instaurer une continuité entre les corps isolés jusqu'à la fusion. La violence, la cruauté, les trahisons, etc. constituent, de ce point de vue, de puissantes impulsions de la sexualité. Et d'un point de vue gnostique, cela en vaut la peine, car en fin de compte, l'homme accède à la connaissance de soi : « Ce que l'acte d'amour et le sacrifice révèlent est *la chair* » [78].

Dans la littérature théorique française des années 60 et 80, la sexualité désigne non plus une catégorie réelle dont le référent est biologique, mais plutôt un discours historique nouveau et original connecté aux discours et pratiques du pouvoir (« Diskurs - und Praxisform ») [79]. La sexualité en tant que notion est une construction hypothétique « qui existe certes sémantiquement, mais qui ne contient aucune référence à des données correspondant à un ordre ontique » [80].

Chez Michel FOUCAULT la sexualité est un des construits idéologiques centraux selon lequel les individus sont soumis à l'emprise de la société bourgeoise. La sexualité est « le nom qu'on peut donner à un dispositif historique ». FOUCAULT opère une distinction conceptuelle entre « sexe » et « sexualité » : « Le sexe est ... l'élément le plus spéculatif, le plus idéal, le plus intérieur », il est une « clef universelle pour la connaissance de soi et l'herméneutique du soi ». Par contre la sexualité est un « domaine de connaissance » qui « se construit au moyen du savoir sur le sexe » et « s'est modifiée au cours de l'Histoire ». Aussi la sexualité ne procède-t-elle pas du sexe (comme chez MORGENTHAUER du sexuel), mais à l'inverse c'est la sexualité qui produit et produit le sexe et le définit. Ceci se produit historiquement par l'intermédiaire de quatre « grands ensemble stratégiques qui développent à propos du sexe des dispositifs spécifiques de savoir et de pouvoir » : l'hystérisation du corps féminin, la pédagogisation du sexe de l'enfant, la socialisation des comportements de reproduction et la psychiatisation du plaisir pervers. Ce sont les stratégies discursives de la « production de la sexualité » comme base de connaissance unifiée. La sexualité ici n'est pas – comme en psychanalyse – la pulsion, que les forces sociales doivent maîtriser, mais le point névralgique, sur lequel les relations de pouvoir se rencontrent.

De la même manière, P. Bruckner et A. Finkelkraut s'opposent à l'idée du caractère subversif de la sexualité génitale (en particulier chez W. Reich). La sexualité est pour eux « un dispositif préfabriqué avec une place assignée à l'avance, sous caution scientifique » [87]. La sexualité est formatée par un code de virilité au centre duquel se dresse le phallus. Cette sexualité phallocrate présente une triple réduction : « de la sexualité aux organes et aux plaisirs génitaux et de l'érotisme féminin à l'équipement sexuel mâle et enfin du sexe masculin lui-même au seul pénis » [88].

Pour L. Irigaray, la langue phallocentrique empruntée par les hommes produit une image de femme dans laquelle cette dernière est présentée de façon erronée et non représentative, faisant tache dans la langue. Plus précisément, les femmes y sont sexe et sujet, présentées non pas comme un tout, mais comme plurielles [89]. Les femmes ne constituent pas non plus l'« autre sexe » dans le sens beauvoirien. Une économie

de la sexualité alignée sur l'échange entre hommes présuppose que la sexualité de la femme aussi bien féminine que lesbienne restent innommables [90].

La sexualité moderne est également représentée exclusivement à travers le phallus dans la symbolique et l'idéologie de J. Baudrillard : « L'émergence du phallus comme équivalent général de la sexualité elle-même comme équivalent général des virtualités symboliques d'échange - tout ceci définit l'émergence d'une économie politique du corps... » [91]. Au plan économique, ce n'est plus la force de production qui est reproduite sexuellement, mais un modèle de signification symbolique [92]. La sexualité sert certes encore à la satisfaction des besoins sexuels, mais elle est en premier lieu un « jeu et calcul de signes érotiques commandés par la circulation des modèles » [93]. La sexualité est en cela « un élément de l'économie du sujet » [94] : aujourd'hui, sa fonction originellement sociale - en tant que rite secret et interdiction fondamentale - prend en charge la mort [95].

D. Tendances à la fin du XX^e siècle

La médicalisation de la pensée sur la sexualité est largement conquise. La médecine, qui autrefois avait mise en route la science de la sexualité, limite le champ de sa compétence à la thérapie. De plus en plus, la biologie prend sa place pour comprendre intellectuellement des phénomènes sexuels et les expliquer scientifiquement. Les orientations naissantes et variées de la biologie prennent rapidement en charge les nouvelles tâches.

L'endocrinologie va ainsi examiner comment le cerveau commande la sexualité, quelles en sont les exigences constitutives et dans quelle mesure les hormones sexuelles féminisent ou masculinisent le cerveau. On pouvait jusqu'ici expliquer davantage pour les animaux de toutes les espèces que pour les humains. – La *génétique* tient pour possible la détermination héréditaire de la sexualité programmée et la recherche d'un emplacement correspondant des chromosomes. – Du point de vue de *l'évolution biologique* la sexualité n'est pas tant là en vue de la reproduction - celle-ci serait plus simple à organiser -, que pour assurer la production d'une grande variété dans le brassage des gamètes. Pour cela, deux sexes aux tempéraments différents suffisent. « Il est payant pour les mâles d'être agressifs, hâtifs, inconstants et sans discernement. En théorie, il est plus profitable aux femelles d'être réservées et contenues jusqu'à ce qu'elles puissent identifier les mâles possédant les meilleurs gènes » [96]. Les détails de la sexualité sont ensuite déterminés par la culture. – *L'éthologie* recueille des observations du règne animal, et en particulier des primates, et en déduit des analogies concernant la sexualité des humains. Le succès de toutes ces approches biologiques tient à l'avantage de ne pas devoir examiner la sexualité en termes moraux ou idéologiques.

Afin de ne pas régresser dans des représentations par paires opposées telles que dispositions/environnement, nature/culture, corps/âme, entre autres, des vues intégratives sont émises depuis peu, en l'occurrence pour « unir peut-être, mais au moins rapprocher les pensées bio-évolutionniste et socio-historique » (H. A. G.

Bosinski). Les données de la phylogénie et de l'évolution génèrent un champ de possibilités qui prennent forme au cours de la vie et sous l'influence de l'environnement. « Cette interaction de prédispositions biologiques, d'attentes socioculturelles, de normes, de réactions, etc., et de leur expression en processus psychiques – lesquels doivent naturellement reposer sur des substrats morphologiques – constitue un système d'interdépendances complexes : l'unité biopsychosociale qu'est l'*homme* » [97].

Selon la pensée féministe, la sexualité incarne avant tout la supériorité patriarcale. Chez C. Mackinson, la sexualité est « une forme de pouvoir. Le genre, en tant que construit social, l'incarne, et non l'inverse » [98]. La force et la dominance font de la sexualité une affaire unilatéralement masculine. Les femmes sont l'objet des besoins masculins, loin d'être le sujet de leurs propres désirs. La prostitution, le viol et la pornographie constituent depuis toujours les paradigmes des analyses féministes de la sexualité, et sont particulièrement frappants chez A. Dworkin. Se voir tout d'abord comme une victime efface presque toute chance d'exprimer le désir sexuel. Mackinnon constate que : « Socialement, la féminité signifie charme sexuel, ce qui en termes masculins signifie disponibilité sexuelle » [99].

D'autres auteures recherchent, après avoir énoncé les mêmes critiques, les conditions sous lesquelles la sexualité féminine pourrait se vivre authentiquement. M. Brückner mentionne à ce sujet « un mélange propre aux femmes de désir de conquête et de disposition au dévouement », qu'elles sont prêtes à explorer avec le « courage de désirer » [100]. Pour J. Benjamin, la polarisation des sexes a conduit l'homme (symbolisé par le phallus) à représenter le désir et la femme désexualisée à lui servir d'objet. Il y aurait à rechercher quelle est la part aussi bien féminine que masculine du Moi qui renferme les identités sexuelles. En lien avec la dialectique hégélienne du maître et du valet, une reconnaissance mutuelle doit être rendue possible comme condition d'une sexualité à droits égaux. A côté de l'« activité phallique » se tient l'« espace intérieur », à côté du père excité, la mère retenue, en tant qu'éléments importants du désir. Ces dimensions doivent être rendues accessibles aux deux sexes : « alors, le désir échappe aux frontières d'un phallus impérial pour résider sur le rivage d'un monde infini » [101].

Sexualität (von lat. *sexus* Geschlecht; dtsh. auch: Geschlechtlichkeit; engl. *sexuality*; frz. *sexualité*; ital. *sessualità*)

1. Von der Antike bis zur Etablierung des Terminus «S.» – Die neulat. Wortbildung «S.» tritt vermutlich erstmals gegen Ende des 18. Jh. auf. J. W. GOETHE verwendet das Wort etwa im Jahr 1812 zur Bezeichnung der Geschlechtlichkeit der Pflanzen [1]; an zwei späteren Briefstellen spricht er ebenfalls von der «S. der Pflanzen» [2]. In dieser Zeit entstehen weitere Wortverbindungen mit «Sexual-»: G. FORSTER erwähnt bereits 1782 das «Linnäische Sexualsystem», und CH. W. HUFELAND spricht 1836 von den «Sexualkrankheiten des Weibes» [3]. Dieser Verwendung von «S.» in einem naturwissenschaftlichen Sinne am Beginn des 19. Jh. geht im 18. Jh. die Entlehnung von «sexuell» im Sinne von «geschlechtlich, zum Geschlecht gehörig» aus dem Französischen und «Sexus» (biologisches Geschlecht) aus dem Lateinischen voraus, das z.B. von CICERO neben «genus» gebraucht wird [4].

Nicht nur der Terminus «S.» ist eine Neubildung. «S.

als Ausdruck für den Gesamtzusammenhang des menschlichen Geschlechtslebens in seinen biologischen, sozialen und psychischen Aspekten ist besonders in der Weise, wie dabei die Dimension individueller Persönlichkeit ins Zentrum gerückt ist, ein Produkt des gesellschaftlichen Individualisierungsprozesses der vergangenen Jahrhunderte [5]. Die Biologie der S. eröffnet deshalb nicht den Zugang zu einem historisch invarianten Kern der S., sondern beschreibt nur die äußeren Grenzen und Ermöglichungsbedingungen des Raumes, in dem S. als soziale Kategorie ihre konkrete historische Gestalt gewinnt [6]. Nur als Teil des historischen Prozesses der Strukturierung sozialer und sexueller Beziehungen entstand 'die S.' und damit die Problematisierung des Sexuallebens früherer Zeiten. Erst für die Moderne ist die S. der Antike zum Gegenstand der Forschung geworden. «S.» faßt nun unter einem Begriff ein weites Feld von Wörtern zusammen, die zur Bezeichnung der Geschlechtlichkeit, des körperlichen Begehrens und der Wollust dienen, wie τὰ ἀποδοσια, ἐρως, ἀνιδυμία, «cupiditas», «concupiscentia», «voluptas», «libido» [7].

Bereits W. VON HUMBOLDT hatte um 1800 unter dem Titel «Über die Geschichte des Zeugungstriebes» eine Realgeschichte der S. als Teil seiner «Geschichte der Abhängigkeit im Menschengeschlechte» geplant [8]. Auf den besonderen «Zeitcharakter der S.» in ihrer Abhängigkeit von der Sozialgeschichte weist auch H. SCHULSKY in seiner «Soziologie der S.» hin, wobei er aber an einer letztlich einheitlichen Struktur von S. orientiert bleibt, deren verschiedene Aspekte er in ihrer historischen Genese beleuchtet [9].

Eine deutliche Radikalisierung im Verständnis der Historizität von S. vollzieht sich erst in den Diskussionen der modernen Emanzipationsbewegungen zur «kulturellen Konstruktion von S.» [10] und in der Folge von M. FOUCAULTS Projekt einer Geschichte der S. im Abendland [11]. Nach Foucault ist S. Ausdruck einer neuen Erfahrung des fortgesetzten Sprechens und der genauen Beobachtung und Kontrolle sexueller Erfahrungen im 19. Jh.; erst diese Diskursivierung des Sexes läßt die S. als einen eigenen «Wahrheitsbereich» entstehen [12]. Ausgehend von dieser im ersten Band der «Histoire de la sexualité» als Widerspruch zur «Repressions-Emanzipationshypothese» [13] formulierten These versuchen die folgenden Bände, historische Wendepunkte herauszuarbeiten: das Prinzip der Selbstkontrolle als Ausdruck der Polis-Ethik und die Selbstsorge (s.d.) in der römisch-stoischen Spätantike [14]. Ein Sammelband von PH. ARIES, A. BÉGIN und M. FOUCAULT behauptet bereits im Titel «Sexualités occidentales» ein Nebeneinander verschiedener Konzepte [15].

Die Beschreibung des Sexuallebens in der Antike gewinnt im Zuge dieser Arbeiten neuen Auftrieb. Vorausgegangen waren in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts Arbeiten wie E. BETHES Aufsatz zur dionysischen Knabenliebe, P. BRANDTS «Sittengeschichte Griechenlands», TH. HOFFMERS «Sexualleben der Griechen und Römer» [16] und die mehr den naturwissenschaftlich-medizinischen Aspekten der S. gewidmeten Studien von K. BLERSCH, E. LESKY und H.-J. VON SCHUMANN [17]. K. DOVER z.B. hat die homosexuellen Beziehungen in soziopolitischen Kontext der Polis untersucht und dabei herausgestrichen, daß allein die ἐραστής-ἐρωµένος-Verbindung das Bedürfnis nach einer Intensität befriedigen konnte, die weder in der Ehe oder Familie noch in der Beziehung des Individuums zur Gesellschaft ihren Ort hatte [18]. Gerade bei PLATON finden sich entsprechen-

differenzierte Erörterungen der Intensität zwischenmenschlicher, auch homosexueller Beziehungen, selbst wenn er an einer späten Stelle Homosexualität als wider-natürlich kritisiert zu haben scheint [19]. Nach R. A. PADGLI tritt bei antiken Konzeptionen besonders deutlich hervor, daß sexuelle Kategorien Ausdruck aktiver Beziehungen zwischen den Mitgliedern von Gruppen und Gemeinschaften und keine Wesenszüge von Individuen sind. Denn die modernen Ausdrücke «Homo-» bzw. «Hetero-S.» und auch das Kunstwort «Bi-S.» verfehlen die typischen Züge des griechischen Geschlechtslebens als einer gesellschaftlichen Praxis, sofern in ihnen S. als ein individuelles Charakteristikum festgelegt wird [20]. Auf dieselbe grundlegende Differenz des Stellenwerts der S. in der Antike im Unterschied zur Moderne weist auch D. M. HALPERIN hin: Nicht eine individuelle sexuelle Veranlagung, sondern die soziale Stellung als freier Bürger oder als junger Mann, Ehefrau, Hetäre und Sklave definiere den jeweiligen sexuellen Handlungsraum. Das sexuelle Verhalten spiegele die sozialen Rollen in der Polis, weswegen dem freien Bürger grundsätzlich der aktive Part und eine freie Wahl des Sexualpartners zugewiesen sei, den jeweiligen Partnern aber eine ihrer sozialen Unterordnung entsprechende passive Rolle [21]. Der Primat der sozialen Rollen bedinge eine Strukturierung der S. hinsichtlich Aktivität und Passivität und akzentuiere damit auch in gleichgeschlechtlichen Beziehungen die Unterschiedlichkeit der Partner. Deshalb dürfe man in bezug auf diese Beziehungen mit ebenso wenig Recht von Homosexualität sprechen, wie Einbrecher und Opfer als aktive und passive Kriminelle zusammengefaßt werden könnten, wie A. SCHMITT zugespitzt formuliert [22]. Diese Vorrangstellung der sozialen Beziehungen läßt sich z.B. an den Traum-Interpretationen Artemidors ablesen [23]. Hier erfährt auch der Traum sexueller Erlebnisse mit der eigenen Mutter keine sexuelle Deutung; der Traum weist vielmehr auf die bevorstehende große Zukunft in der durch die Mutter repräsentierten Polis hin [24]. Unter dem programmatischen Titel «Before Sexuality» sind einige auf solchen konzeptionellen Überlegungen basierende Aufsätze versammelt worden [25].

P. BROWN führt mit seiner Untersuchung über die Herausbildung des Askese-Ideals im frühen Christentum die Arbeiten Foucaults fort [26] und zeigt die ambivalente Schlüsselrolle AUGUSTINS für die Geschichte der S. im christlichen Mittelalter auf, der einerseits der S. nur die eheliche Kindszeugung zuweist, aber andererseits eine gottgeschaffene S. vor dem Sündenfall rekonstruiert [27]. Die Konstituierung einer um den Preis der Sexualunterdrückung errungenen christlichen Individualität tritt hier in ein Spannungsverhältnis mit der ausschließlich sozialen Bestimmung der Ehe und einer ursprünglichen S. als Teil der Schöpfung Gottes [28]. Die Bedeutung der Lehre Augustins für die Rolle der S., wie sie sich anhand des kanonischen Rechts rekonstruieren läßt, hat J. A. BRUNDAGE herausgestrichen [29].

SCHLESKY sieht im christlichen Mittelalter eine der beiden entscheidenden Wurzeln des modernen psychologisierten S.-Verständnisses, weil gerade unter dem Druck der asketischen Tradition im Minnesang eine Kultivierung der Liebe entstanden war [30]. Hieran konnte dann die Romantik mit ihrer Konzeption einer romantischen Liebe als Gegenentwurf zum traditionellen Ehebegriff anknüpfen, wie er etwa in I. KANTS Definition der Ehe als staatsrechtlichem Vertrag ausgedrückt ist [31]. Dies ist nach SCHLESKY der zweite wichtige

Schritt auf dem Weg zum modernen Verständnis der S. [32]. Wichtige Beiträge für das Konzept der romantischen Liebe, welches mit dem eingangs erwähnten Projekt Humboldts in zeitlichem Zusammenhang steht, sind F. D. E. SCHLEIERMACHERS «Idee zu einem Katechismus für edle Frauen» von 1793, F. SCHLEGELS «Lucinde» von 1799 (von Schleiermacher mit seinen «Briefen über die Lucinde» kommentiert), STENDHALS «De l'amour» (1822) und CH. FOURIERS «Le Nouveau Monde Amoureux» (1808-22), in denen gegenüber dem vorherrschenden sozialen Blick auf die Ehe ihr individueller Wert betont wird.

Der deutsche Begründer der Sexualwissenschaft I. BLOCH hebt als Ausgangspunkt der romantischen Liebe eine Verknüpfung von Natur- und Liebesgefühl hervor, wie sie im Gefolge der Aufklärung etwa in J.-J. ROUSSEAUS «Nouvelle Héloïse» (1764) und J. W. GOETHEs «Werther» (1774) konzipiert worden ist [33]. Bereits M. DE MONTAIGNE bestimmt präzise das Ideal einer umfassenden Beziehung von Mann und Frau – wegen seines negativen Frauenbildes freilich im Irrealis: «s'il se pouvoit dresser une telle accointance, libre et volontaire, où non seulement les ames eussent cette entiere jouissance, mais encores où les corps eussent part à l'alliance, où l'homme fust engagé tout entier, il est certain que l'amitié en seroit plus pleine et plus comble» («Wenn ... man könnte eine solche ungezwungene und freywillige Bekanntschaft aufrichten, bey welcher nicht allein die Seelen diesen völligen Genuß hätten, sondern bey der auch die Leiber an der Verbindung Theil hätten, in die sich also der ganze Mensch einliesse: so ist es ganz gewiß, daß die Freundschaft noch vollkommener und vollständiger seyn würde») [34].

Eine Vielzahl sozialgeschichtlicher Einzelabhandlungen ist den verschiedensten Aspekten der S.-Geschichte gewidmet: den Wurzeln des heutigen S.-Verständnisses im Mittelalter, der Herausbildung moderner Familienstrukturen, der Entstehung des Gewissens im Puritanismus, den Erfahrungen von S. im bürgerlichen Zeitalter u.a. [35]. Die Geschichte der S. ist mittlerweile als eigenes Arbeitsgebiet innerhalb der historischen Anthropologie etabliert und mit einer eigenen Zeitschrift vertreten [36].

Anmerkungen. [1] J. W. GOETHE: Zur Morphologie [1812]. Weim. Ausg. II/6 (1891) 187. – [2] Br. an Ch. H. Schlosser (4. 12. 1814), a.O. IV/25 (1901) 97; Br. an A. W. Th. Henschel (2. 7. 1820), a.O. IV/33 (1905) 90; A. HENSCHEL veröffentlicht 1820 ein Buch mit dem Titel «Die S. der Pflanzen». – [3] J. R. FORSTER: Bem. über Gegenstände der phys. Erdbeschreibung, Naturgesch. und sittl. Philos. auf seiner Reise um die Welt ges. von G. FORSTER (Wien 1783) 150; CH. W. HIFELAND: Enchiridion medicum oder Anleitung zur med. Praxis (1836) 677. – [4] CICERO: De invent. I. 35, 5; vgl. J. VON USSEL: Intimität (Deventer 1975); dtisch.: Intimität (1979) 39ff. – [5] Vgl. V. SUGUCHI: Was heißt krit. Sexualwiss.? Z. Sexualforsch. 1 (1988) 1-29. – [6] R. A. PADGLI: Sexual matters: On conceptualizing sexuality in hist. Radical Hist. Review 20 (1979) 3-23, bes. 9f.; vgl. auch: C. F. GRALMANN: Rückkehr des Eros in die S.? in: Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Hg.): Studium generale: S., Vorträge WS 1986/87 (1987) 7-16. – [7] Vgl. Glossarium eroticum, hg. G. VORBERG (1965); Supplementum et index lexicorum eroticorum linguae latinae (Bologna 1911). – [8] W. VON HUMBOLDT: Gesch. der Abhängigkeit im Menschengeschlechte (um 1800). Akad.-A. 7 (1908) 653ff. – [9] H. SCHLESKY: Soziol. der S. (1955) 102-127. – [10] P. CAPLAN (Hg.): The cultural construction of sexuality (London 1987); vgl. C. S. VANCE: Anthropol. redisc. sexuality: A theoret. comm. Social Sci. Medicine 33 (1991) 875-884. – [11] M. FOUCAULT: Hist. de la sexualité I-3 (Paris 1976-84); dtisch.: S. und Wahrheit (1977-86). – [12] a.O. I: La volonté de savoir

(1976) 90f. dtisch.: a.O. 1: Der Wille zum Wissen (1977) 88f. – [13] Vgl. z.B. W. REICH: Die sex. Revol. (1972). – [14] FOUCAULT, a.O. [11] 2: L'usage des plaisirs (1984). 3: Le souci de soi (1984). dtisch.: a.O. 2: Der Gebrauch der Luste (1986). 3: Die Sorge um sich (1986). – [15] PH. ARIES/A. BÉJIN/M. FOUCAULT (Hrsg.): Sexualités occid. (Paris 1982). dtisch.: Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit (1984). – [16] E. BETHE: Die dionysische Knabenliebe: Ihre Ethik und Idee. Rhein. Mus. Philol. 62 (1907) 438–475; H. LICHT [P. BRANDT]: Sittengesch. Griechenlands (Zürich 1926–28); TH. HOFMEIER: Das Sexualleben der Griechen und Römer von den Anfängen bis ins 6. Jh. n.Chr. 111 (Prag 1938). – [17] K. BLESSCH: Wesen und Entstehung des Sexus im Denken der Antike. Tüb. Beitr. Altertumswiss. 29 (1937); E. LESKY: Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken. Abh. Akad. Wiss. Lit. Mainz. Geistes- u. soz. Wiss. Kl. 19 (1950); H. J. VON SEHMANN: Sexualkunde und Sexualmedizin in der klass. Antike. Auswertung der griech. und lat. Originalquellen und der Sek.lit. (1975). – [18] K. J. DOVER: Greek homosexuality (London 1978) 165ff. dtisch.: Homosexualität in der griech. Antike (1983) 170ff. – [19] PLATON: Leg. 636 ab; dagegen z.B. Phaedr. 255 b–256 e und Symp. 209f. – [20] PADGUG, a.O. [6] 12f. – [21] D. M. HALPERIN: Is there a hist. of sexuality? History Theory 28 (1989) 257–274. – [22] G. DE MARTINO/A. SCHMITT: Kl. Schr. zu zwischenmännl. S. und Erotik in der muslimischen Ges. (1983) 19: Schmitt formuliert dies für die islamische Kultur, sieht diese aber gerade darin als Erbin der klass. Antike. – [23] ARTEMIDORUS DALDIANUS: Onirocritica V. – [24] Vgl. S. R. F. PRICE: The future of dreams: From Freud to Artemidoros. in: D. M. HALPERIN/J. J. WINKLER/F. I. ZEITLIN: Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient Greek world (Princeton, N.J. 1990) 365–388; J. J. WINKLER: Unnatural acts: Erotic protocols in Artemidoros' dream analysis. in: The constraints of desire: The anthropology of sex and gender in ancient Greece (New York 1989) 17–44. dtisch.: Der gefesselte Eros. S. und Geschlechtsverhältnis im ant. Griechenland (1994). – [25] D. M. HALPERIN/J. J. WINKLER/F. I. ZEITLIN: a.O. – [26] P. BROWN: The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity (New York 1988). dtisch.: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung. Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums (1991). – [27] AUGUSTINUS: De civ. Dei XIV, 10f. 23f. CCSL 48, 430–433, 444–448; De nuptiis et concupisc. ad Val. II, 31, 53. CSEL 42, 309f. – [28] Vgl. P. RAMSEY: Human sexuality in the hist. of redemption. J. relig. Ethics 16 (1988) 56–86; M. FOUCAULT/R. SNETT: Sexuality and solitude. London Review Books 121, 5. 198113; M. MÜLLER: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradieses-Ehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. Jh. und 13. Jh. bis Thomas von Aquin (1954). – [29] J. A. BRUNOGE: Carnal delight: Canonistic theories of sexuality. Mon. Iuris Can. ser. C. vol. 6. Proc. of the 5th int. congr. of medieval canon law 1976 (Vatikanstadt 1980) 361–385. – [30] SCHELSKY, a.O. [9] 102ff. – [31] I. KANT: Die Met. der Sitten (1797). Akad.-A. 6 (1907) 277–280. – [32] SCHELSKY, a.O. [9] 104. – [33] I. BLOCH: Das Sexualleben unserer Zeit in seinen Bezieh. zur mod. Kultur (1907) 177–197. – [34] M. DE MONTAIGNE: Les essais I, 28 (1580). hg. A. THIBAUDET/M. RAT (Paris 1962) 185. dtisch.: Essais I, 27, übers. J. D. Tietz (1753/54, ND 1992) 1, 328f. – [35] G. R. TAYLOR: Sex and hist. (London 1953). dtisch.: Im Garten der Luste. Herrschaft und Wandlungen der S. (1970); J. L. FLYNN: Families – parenté, maison, sexualité dans l'anc. société (Paris 1976). dtisch.: Familien. Soziologie – Ökonomie – S. (1978); E. LEITES: The puritan conscience and modern sexuality (New Haven 1986). dtisch.: Puritan. Gewissen und mod. S. (1988); P. GAY: The bourgeois experience. Victoria to Freud I: Education of the senses (Oxford 1984). dtisch.: Die Erziehung der Sinne. S. im bürgerl. Zeitalter (1986). – [36] J. History Sexuality (Chicago 1990)ff. 1.

Literaturhinweise: A. SCHOPENHAUER: Met. der Geschlechtsliebe (1859). – R. KUHN: Eros – Philia – Agape. Philos. Rdsh. 2 (1945) 140–160. – H. SCHMITZ: Der Gefühlsraum. in: Syst. der Philos. 3.2 (1969). – J. VON ÜSSEL: Sexualunterdrückung – Gesch. der Sexualfeindschaft (1970). – A. W. LEIBBRAND: Formen des Eros. Kultur- und Geistesgesch. der Liebe (1972). – A. SORCE: The philos. of sex (Totowa, N.J. 1980). – G. ANDERS: Lieben gestern. Notizen zur Gesch. des Fühlens (1986). – A. I.

DAVIDSON: Sex and the emergence of sexuality. Critical Inquiry 14 (1987) 116–48. – J. H. GEER, W. T. O'DONOHUE (Hrsg.): Theories of human sexuality (New York 1987). – A. K. SIENS (Hrsg.): S. und Erotik in der Antike (1988). – CH. WULF D. KAMPER (Hrsg.): Das Schicksal der Liebe (1988). – K. HÖRHEISEL: Art. «Homosexualität». RAC 16 (1992) 289–364. – D. C. STANTON (Hrsg.): Discourses of sexuality. From Aristotle to AIDS (Ann Arbor 1992). – J. G. TURNER (Hrsg.): Sexuality and gender in early modern Europe (Cambridge 1993). – G. HERDT (Hrsg.): Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history (New York 1994). – R. PORTER M. TEICH (Hrsg.): Sexual knowledge, sexual science. The hist. of attitudes to sexuality (Cambridge 1994). C. BORCK

II. S. im Denken der Moderne. – An der Wende zum 19. Jh. löst sich die S. von ihren religiösen Bestimmungen. In den einzelnen für zuständig erachteten Berufen setzt man dazu an, S. wissenschaftlich zu bearbeiten. Seitdem und bis heute bezeichnet «S.» eine kommunikative Beziehung, in der die beteiligten Personen Gefühle mit primär genitaler Lust erleben, ohne sich darauf zu beschränken. Die Bedeutungen von Liebe, Erotik und S. gehen jetzt auseinander.

A. Psychiatrische Konzepte der S. – Als in der Mitte des 19. Jh. das Interesse an der psychischen Bedeutung des Sexualsystems erwacht, beschäftigen sich Medizin und die entstehende Psychiatrie zunächst fast ausschließlich [1] mit der Beschreibung und Klassifizierung der – als krankhaft angesehenen – abweichenden S.: «Wissenschaftliche Abhandlungen über das Sexuelle waren ... kaum anders denkbar denn als Pathologie des Sexuellen» [2]. Theoretisch im Vordergrund steht die Frage nach dem Zusammenhang zwischen abweichenden sexuellen Verhaltensweisen und der allgemeinen Psychopathologie. Damit eng verbunden ist die Kontroverse, ob die perverse S. (bes. die Homosexualität, deren Beurteilung um die Jahrhundertwende starke sexualpolitische Bedeutung zukommt) angeboren oder erworben ist [3].

In seinen «Untersuchungen über die Libido sexualis» [4] erklärt A. MOLL die S. durch das Zusammenwirken zweier Triebe. Der Kontraktionstrieb bewirkt, daß der Mensch sich mit einer Person geistig beschäftigt und sich ihr – auch sexuell – zu nähern wünscht, der Detumeszenztrieb dagegen ist der Drang, psychische und physische Befriedigung durch sexuelle Handlungen zu erlangen. Beide Triebe werden durch Außenreize ausgelöst, die zu einem gleichermaßen ererbten wie erworbenen «Reaktionsfähigkeitskomplex» passen.

Auch bei A. FOREL wird die S. («die leidenschaftliche rein sinnliche sexuelle Begierde beider Geschlechter» [5]) auf einen aus zwei Komponenten bestehenden Trieb zurückgeführt: auf die aktuelle Libido sexualis und die «stammesgeschichtlich aus der Urlibido ... hervorgegangenen Sympathiegefühle» [6]. Nicht nur die S. im engeren Sinne, sondern auch partnerbezogenes Verhalten (wie Eifersuchthandlungen oder eheliche Treue) sind phylogenetisch begründet, sie werden jedoch durch lebensgeschichtliche Erfahrungen modifiziert. Problematisch ist die S. – für den Einzelnen wie für die Gesellschaft –, weil die Libido sexualis beim Menschen «unendlich viel stärker» ist, «als zur Fortpflanzung nötig» [7].

Nach I. BLOCH liegt der S. – als «Summe der aus dem Geschlechtstrieb hervorgehenden und mit ihm verknüpften Erscheinungen der geschlechtlichen Liebe» [8] – ein Sexualtrieb zugrunde, der durch drei Faktoren bestimmt ist: ... erstens durch die Tätigkeit der Keimdrü-

sen, zweitens durch die periphere Erregung von den sogenannten 'erogenen' Stellen aus und drittens durch zentrale psychische Einflüsse [9]. Bloch muß jedoch letztlich feststellen, daß die sexuelle Erregung für die Wissenschaft ein Rätsel bleibt: «Der eigentliche Ursprung der zur schließlichen Entladung führenden Sexualspannung ist noch dunkel» [10].

Da die S. von Bloch als Ergebnis jahrtausendelanger Kulturentwicklung angesehen wird, fordert er eine ethnologisch-anthropologische Grundlegung der Sexualwissenschaft. Das Auftreten sexueller Perversionen bei sog. 'Naturvölkern' weist für ihn darauf hin, daß sexuelle Abweichungen zu den «Elementargedanken» der Menschheit gehören [11].

Die große Bedeutung der Kindheit betont in dieser Zeit in verschiedenen Studien zur psychosexuellen Entwicklung H. ELLIS [12]. Nach seiner Auffassung sind erblich bedingte Perversionen eher selten; das sexuelle Verhalten des Erwachsenen wird vielmehr durch Erfahrungen in der Kindheit bestimmt, primär durch die Erziehung und bestimmte Erlebnisse.

Demgegenüber ist nach der ätiogenetischen Theorie von M. HIRSCHFELD die sexuelle Orientierung angeboren. In der sog. 'Zwischenstufentheorie' [13] postuliert er eine zwitterhafte Uranlage des Menschen, die beim Erwachsenen zu drei angeborenen Ausprägungen führen kann: Heterosexualität, Homosexualität, Bisexualität [14]. Die von ihm endokrinologisch erklärte Homosexualität ist weder Krankheit noch Entartung, sondern anthropologische Varietät. Er kommt zum Ergebnis, «daß die Homosexuellen, ohne selbst Degenerierte zu sein, einen Degenerationsersatz darstellen» [15]. Mit seinen empirischen Untersuchungen besonders zur Verbreitung von Homosexualität in der Gesamtbevölkerung [16] begründet Hirschfeld gleichzeitig die behavioristische Betrachtungsweise der S.

B. Psychologische und anthropologische Konzepte der S. – 1. Die klassische Psychoanalyse. – Die bislang stets für selbstverständlich gehaltenen 'normalen' Formen der S. rücken erstmals in der von S. FREUD entwickelten Psychoanalyse in den Mittelpunkt des Interesses: «Im Sinne der Psychoanalyse ist also auch das ausschließliche sexuelle Interesse des Mannes für das Weib ein der Aufklärung bedürftiges Problem und keine Selbstverständlichkeit» [17]. Freud führt einen erweiterten Begriff von S. ein, unter den alle sinnlichen Bedürfnisse nach Lust subsumiert werden: «Der Begriff des Sexuellen umfaßt in der Psychoanalyse weit mehr: ... wir rechnen zum 'Sexualleben' auch alle Betätigungen zärtlicher Gefühle, die aus der Quelle der primitiven sexuellen Reaktionen hervorgegangen sind» [18].

Mit seiner Trieblehre entwickelt Freud eines der bis heute in der Psychologie und in vielen Sozialwissenschaften dominierenden S.-Konzepte. Menschliches Sexualverhalten wurzelt danach in einem biologisch fundierten, angeborenen Agens: der Trieb ist «die psychische Repräsentanz einer kontinuierlich fließenden, innersomatischen Reizquelle ... die Quelle des Triebes ist ein erregender Vorgang in einem Organ, und das nächste Ziel des Triebes liegt in der Aufhebung dieses Organreizes» [19]. Die Quantität des sexuellen Antriebs (genannt 'Libido' [20]) ist zwar somatisch bedingt, die S. selbst im Sinne von Verhalten aber ein ganzheitliches Geschehen, in dem Körper und Seele verbunden sind [21]. Durch die Sozialisation entsteht individuelles «Triebgeschick», insbesondere die Triebausprägung in bezug auf das Sexualziel (die Handlung) und das sexuelle Ob-

jekt (meist eine Person). Die Triebanlage ist plastisch (polymorph-pervers) und damit offen für gesellschaftliche Einflüsse, die psychosexuelle Entwicklung des Individuums erfolgt jedoch nach einem biologisch vorgegebenen Plan [22].

Abweichende S. wird in der psychoanalytischen Theorie in den Zusammenhang mit normalem Sexualverhalten gestellt. «Bei keinem Gesunden dürfte irgendein pervers zu nennender Zusatz zum normalen Sexualziel fehlen ...» [23]. Aus der von ihm ermittelten psychischen Ontogenese des Individuums schließt Freud auf eine gleich verlaufende phylogenetische Entwicklung der Menschheit: ontogenetische Phasen sind damit gleichzeitig Stadien der Kulturentwicklung. In jeder Kultur steht das Lustprinzip jedoch im Gegensatz zum sozialen Verhalten des Menschen und bedarf eines Regulativs: des von der Gesellschaft gesetzten Realitätsprinzips (s.d.) [24].

Eine bislang kaum kritisierte Weiterentwicklung des klassischen Konzepts stammt von R. J. STOLLER: S. wird in den Dienst genommen von Phantasie und Erinnerung; sie fungiert in Abhängigkeit von den eigenen Gefühlen, Wünschen, Ängsten, Gefahren, die sämtlich in der eigenen Biographie wurzeln. Im Zustand sexueller Erregung werden Traumata aus der frühkindlichen Lebensphase thematisiert. Die sexuelle Szene stellt in verformeter (also unbewußt bleibender) Form nach, was nicht bewältigt worden ist. Sexuelles Handeln löst damit auf symbolische Weise verdrängte, aber bedrängende Konflikte. Angst, Gefahr und Risiko sind in dieser S. unverzichtbare Merkmale, ja steigern deren Faszination. «Feindseligkeit» («hostility») wird zu einem wesentlichen und unverzichtbaren Bestandteil der S. [25].

Die aktuellste Neuerung im S.-Konzept der klassischen Psychoanalyse ist in den achtziger Jahren von F. MORGENTHAUER mit der Unterscheidung zwischen 'der S.' und 'dem Sexuellen' eingebracht worden: «Sprechen wir vom Sexuellen, im Gegensatz zur organisierten S., so meinen wir damit die Triebhaftigkeit im Es, also ein energetisches Potential, das dem Erleben ganz allgemein etwas Dranghaftes verleiht ... Sprechen wir von S. im Gegensatz zum Sexuellen, handelt es sich um das, was der Sekundärprozeß aus den Triebregungen im Es gemacht hat» [26]. Morgenthaler sieht S. damit als sekundärprozeßhafte, im Ich verankerte gesellschaftliche Organisation an, in der der Trieb in «bestimmte kontrollierbare Bahnen» gelenkt wird. Während das Sexuelle das eigentliche kreative Element im Leben ist, steht das Individuum in unserer Gesellschaft «unter der Diktatur der sich immer vollkommener entwickelnden Sexualorganisation» [27].

In Deutschland sind beide Ergänzungen des klassischen S.-Konzepts der Psychoanalyse von E. SCHORSCH aufgegriffen und für die Forensik fruchtbar gemacht worden. Nach seiner Auffassung können die vom Sexuellen geweckten Hoffnungen von der S. nie eingelöst werden [28]. Die frühesten und intensivsten Erfahrungen des Menschen sind sowohl lust- als auch leidvolle Erlebnisse mit nahestehenden Personen. «Die Spuren von solchen Erinnerungen konstituieren einen Urtypus von Liebeserfahrung und Enttäuschung» [29]. Es entsteht schon vor jeder realen sexuellen Beziehungserfahrung eine individuelle Matrix der S., die stets Vorgaben enthält, «die von einem Partner nie eingeholt werden können» [30].

2. Kulturanthropologie. – Wie die klassische Psychoanalyse geht die Kulturanthropologie von der Annahme

aus, daß dem Menschen die Fähigkeit zum sexuellen Ausdruck angeboren ist und es einen biologisch fundierten Sexualtrieb gibt. Stärke und Art der Erregung sowie das sexuelle Verhalten gelten hier jedoch als in hohem Maße kulturell variabel. Es gibt in allen Gesellschaften soziale Institutionen, die sexuelles Verhalten und die Reproduktion steuern. Die zentrale Erklärungsdimension für sexuelles Verhalten ist nicht die biologische, sondern die sozio-kulturelle Ebene. Die Realität von S. ist ihre Kultur [31].

In seiner vergleichenden Kulturanthropologie erklärt B. MALINOWSKI menschliches Verhalten als »kultur-geprägte Gewohnheitsreaktion«. So wird S. neben dem Sexualtrieb von in kulturellen Überlieferungen eingeschriebenen psychischen Dispositionen gesteuert. »The plasticity of instincts is associated with the effective determination of sexual tendencies, but these have to be moulded in addition by systems of cultural rules which vary from one society to another« [32]. Der als anthropologische Konstante unterstellte Sexualtrieb erscheint wie bei Freud als zerstörerische Kraft: Wenn der Trieb nicht permanent von der Gesellschaft unterdrückt würde, wäre der Mensch (bes. aufgrund der fehlenden Periodizität des Verlangens) ständig mit seiner S. beschäftigt – und könnte keine Kulturleistungen erbringen [33]. Demgegenüber versucht Malinowski durch Feldforschungen bei den Trobriandern den Nachweis zu erbringen, daß Freuds Theorie psychosexueller Entwicklung nicht universal, sondern auf Teile der europäischen Kultur beschränkt ist. Den vom Kulturstyp unabhängigen Ödipus-Komplex bei Freud ersetzt er durch eine umfassendere »Konfiguration von Gefühlshaltungen«, die nur in patrilinearen Gesellschaften die Form des Ödipus-Komplexes annimmt [34]. Nach seiner Auffassung hat jede Kultur ihre eigenen sexuellen Muster, die funktional in die jeweiligen Werte, Normen und anderen Verhaltensformen eingebettet sind. Sexuelles Verhalten kann nicht von seinem kulturellen Kontext und der Sprache der entsprechenden Kultur getrennt werden, ohne uninterpretierbar zu werden.

In Anschluß an Malinowski untersuchte M. MEAD in den Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg in Feldforschungen auf Papua-Neuguinea die Abhängigkeit sexuellen Verhaltens vom Verlauf der kindlichen Sozialisation [35].

3. *Anthropologische Philosophie und Soziologie.* – An die Ergebnisse der empirischen Anthropologie schließt das S.-Konzept der philosophischen Anthropologie an. Nach A. GEHLEN [36] ist der Mensch ein »instinktgebundenes« Wesen, dessen sexuelle Antriebskraft weit über die Notwendigkeiten der Fortpflanzung hinausgeht. Dieser »Reizüberschuß« hatte zur Folge, daß das individuelle Lustbedürfnis im Laufe der Menschheitsgeschichte immer mehr vom Gattungszweck der Fortpflanzung abgelöst wurde. Aus der zunehmenden Plastizität des Sexualtriebes resultiert eine »Ausartungsbereitschaft des Trieblebens«, weswegen die S. in jeder Gesellschaft notwendig der Kontrolle durch Normen und Institutionen bedarf [37].

Auch nach der in Anlehnung an die Anthropologie Gehlens formulierten Sexualsoziologie H. SCHELSKYS unterscheidet sich der Mensch als Geschlechtswesen vom Tier vor allem durch eine weitgehende Instinktreduktion: seine S. ist weitgehend sozial formbar [38]. Aufgrund eines sexuellen Antriebsüberschusses und der Ablösbarkeit des sinnlichen Lustgefühls vom Fortpflanzungszweck konnte Lust zum neuen Ziel des Sexualver-

haltens werden. Dies führte jedoch gleichzeitig zu einer Gefährdung des Menschen durch Pan-S. und Promiskuität. Um dieser jede Gesellschaft destabilisierenden Gefahr zu entgehen, ist eine »kulturelle Überformung der sexuellen Antriebe« notwendig. S. bedarf »der Formung und Führung durch soziale Normierung und durch Stabilisierung zu konkreten Dauerinteressen in einem kulturellen Überbau von Institutionen« [39].

Eine notwendig normative Grundstruktur der S. betont auch F. VON GEBSATTEL [40], der nach »Wesen« oder »Sinn« der S. in einem essentialistischen Sinne fragt. Er nimmt einen überzeitlichen, absolute Geltung beanspruchenden immanenten Wesensgehalt der S. an, der in einer »normgerechten Liebeswirklichkeit« seinen Ausdruck finden muß, wenn diese nicht zur »Kümmersform« sexueller Abweichungen entarten soll.

Auf von Gebssattels Sexualanthropologie fußt das S.-Konzept von H. GIESE: Ist der Sexualtrieb auch angeboren, so ist die sexuelle Triebrichtung doch nicht biologisch fixiert, sondern Folge einer lebensgeschichtlichen Entwicklung. »Heterosexualität ist nicht einfach da, ist nicht selbstverständlich gegeben« [41]. Kinder und Jugendliche übernehmen ihr Sexualverhalten primär von erwachsenen Vorbildern. Weil S. auf Einflüsse aus der Umwelt angewiesen ist, ist auch soziale Steuerung möglich – sowohl gegen den ursprünglichen Affekt als auch gegen intellektuelle Einsicht. Es sind besonders die »gemeinschaftsfremden Affekte« (wie »perverse Verhalten«), die es gesellschaftlich zu kontrollieren gilt [42]. In seinen späteren Arbeiten betont Giese jedoch, daß auch normabweichendes Verhalten als sexuelle Variation individuell sinnvoll sein kann [43].

4. *Sexualpolitik.* – Sexualpolitische Ansätze arbeiten mit einem ökonomisch-funktionalen Begriff von S.: Unter Rückgriff sowohl auf die Psychoanalyse wie auf die Kritik der politischen Ökonomie wird festgestellt, daß bestimmte Formen von S. notwendig zur Herrschaftsordnung bürgerlicher (oder auch: kapitalistisch verfaßter) Gesellschaften gehören.

Der wichtigste Versuch zur Verbindung psychoanalytischen und marxistischen Denkens ging als sog. »Sex-Pol-Theorie« in den dreißiger Jahren von W. REICH aus. Im Gegensatz zu Freud vertrat er die Auffassung, daß die notwendige Sublimation der Libido um so eher gelänge, je weniger die Befriedigung der Genitalität unterdrückt würde [44]. Nach Reich kommt der S. – und besonders ihrer Reprimierung – wesentliche Bedeutung bei der Reproduktion der kollektiven Charakterstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft zu: »Die Veränderungen im psychischen Organismus, die der Verankerung der Sexualmoral zuzuschreiben sind, schaffen erst diejenige seelische Struktur, die die massenpsychologische Basis jeder autoritären Gesellschaft bildet« [45]. S. wird dadurch zum politischen Unterdrückungsmittel, aber auch zur revolutionären Sprengpotenz. Reich faßt die Libido als körperliche Energie: Kern jeder seelischen Erkrankung ist demnach eine körperliche Sexualstauung, deren Anlaß eine gesellschaftlich verursachte moralische Hemmung ist. Voraussetzung für Gesundheit ist die »normale genitale Befriedigung« im Orgasmus. Der S.-Begriff wird bei Reich auf Genitalität und den heterosexuellen Vollzug zentriert.

Der sexualpolitische Ansatz von Reich wird in den fünfziger und sechziger Jahren von H. MARCUSE modifiziert. Er nimmt die Auffassung Freuds wieder auf, daß die Triebstruktur des Menschen von der Kultur mit Recht unterjocht werde: Der ungezügelte Eros wäre

«verderbenbringend» [46]. Marcuse führt jedoch eine Unterscheidung zwischen grundsätzlich notwendiger und «zusätzlicher Triebeinschränkung» zur Absicherung politischer und ökonomischer Herrschaft im Kapitalismus ein. Das Freud'sche Realitätsprinzip, das sich dem Ausleben des Triebes entgegenstellt, verwandelt sich bei Marcuse in das Leistungsprinzip, das «eine immer vollständigere repressive Organisation der S.» [47] erzwingt. In einer Theorie der «repressiven Entsublimierung» [48] wird begründet, warum die neue sexuelle Freiheit nach der sog. 'sexuellen Revolution' in den westlichen Industriestaaten genauso herrschaftsstabilisierend ist, wie die sexuelle Unterdrückung zur Zeit Reichs.

Diese Dimension der Kontrolle durch Integration und Neutralisierung wird auch von dem Mitbegründer der Kritischen Theorie TH. W. ADORNO unterstrichen: «... der an- und abgestellte, gesteuerte und in ungezählten Formen von der materiellen und kulturellen Industrie ausgebeutete Sexus wird, im Einklang mit seiner Manipulation, von der Gesellschaft geschluckt, institutionalisiert, verwaltet» [49]. S. ist bei ihm die «Form des genitalen Sexus, in der dieser selber zur tabuisierenden Macht wird und die Partialtriebe verscheucht oder ausrottet» [50].

Ähnlich wie Morgenthau unterscheidet V. SIGUSCH die S. von «dem Sexuellen». Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht die Frage, «wie Gesellschaft in das Triebhafte, in das Sexuelle eindringt und aus ihm spricht» [51]. Das Sexuelle oder Triebhafte wird als ursprünglich biologische Gegebenheit angesehen, die gegenüber gesellschaftlichen Veränderungen relativ stabil ist, als eine «anatomisch-physiologische Ausstattung des Menschen», die der S. «Richtungen und Begrenzungen» setzt [52]. Dieses Natürliche im Sexuellen ist im Laufe der Menschheitsgeschichte jedoch immer mehr zu einem 'Gemachten' geworden, d.h. auch das Sexuelle hat «geschichtlich-gesellschaftlichen Charakter» [53]. S. dagegen ist ausschließlich «eine gesellschaftliche Kategorie» [54]. Sigusch analysiert sie als eine «gesellschaftliche Form, die ihr Fundamentum in re in Wesen, Struktur und Funktionsweise der warenproduzierenden Tauschgesellschaft hat» [55] – entsprechend verwendet er Marx'sche Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie. Die gesellschaftliche Formbestimmtheit der S. zeigt sich besonders in ihrem Fetischcharakter: Das, was tatsächlich gesellschaftlich bestimmt ist, erscheint den Subjekten als natürlich gegeben – es entsteht das Ideologem einer Natur der S., aus der abzuleiten ist, was normal im moralischen Sinne ist [56]. S. wird bei Sigusch zu einer zentralen ideologietheoretischen Kategorie.

C. Soziologische Konzepte der S. – Der Stellenwert des Triebmodells im S.-Konzept der Psychoanalyse und der sich auf sie berufenden Richtungen ist bis heute umstritten. Wahrscheinlich gilt immer noch die Feststellung Freuds aus dem Jahre 1903: «Es ist uns durchaus unaufgeklärt geblieben, woher die Sexualspannung rührt, die bei der Befriedigung erogener Zonen gleichzeitig mit der Lust entsteht, und welches das Wesen derselben ist» [57]. Die Versuche Reichs in den vierziger und fünfziger Jahren, das psychoanalytische Libido-Modell in eine biologisch-energetische Orgon-Theorie umzuwandeln, fanden keine wissenschaftliche Anerkennung. Diese und ähnliche Versuche basieren nach J. LACAN auf einem – schon bei Freud angelegten – Mißverständnis über den Charakter der Libido: die Reduktion zwischenmenschlicher Beziehungen auf biologische Funktionen. Die Kategorie «Libido» bezeichnet für den französischen Psy-

choanalytiker lediglich ein energetisches Modell, «c'est ainsi qu'une échelle a pu être établie de la constitution chez l'homme des objets de son intérêt», entbehrt jedoch jeglicher «substantialistischer» Eigenschaften [58]. Nach dem Zweiten Weltkrieg sind eine Reihe von S.-Konzepten entwickelt worden, die die Bedeutung des Triebes minimieren bzw. ganz ohne einen Triebbegriff auskommen. Auffällig ist dabei die weitgehende Beschränkung der verschiedenen Ansätze auf (z.T. nationale) Sprachengemeinschaften.

1. USA und Großbritannien. – Die das nordamerikanische Denken kennzeichnenden Strömungen des Pragmatismus und Behaviorismus haben ein Verständnis von S. hervorgebracht, welches heute weltweit dominiert. Die beiden Reporte von A. C. KINSEY u.a. (1948 und 1953) lösen sich von den Fragen nach Sinn und Wert der S. und beschreiben, was Frauen und Männer tatsächlich tun. Im Mittelpunkt steht die Triebbefriedigung, indiziert durch den Orgasmus. Die Probanden werden nach der Zahl, den Quellen und Umständen ihrer Höhepunkte befragt. S. wird meßbar. Andere geschlechtliche Erfahrungen bleiben unbenannt und werden nicht erforscht. Die damit verbundene Verkürzung hat oft dazu gedient, die bahnbrechenden «Kinsey-Reporte» in Frage zu stellen oder ins Lächerliche zu ziehen. Hinter dem reduktionistischen Begriff von S. steht indessen die vorwärtsweisende Strategie, S. antispekulativ und wertungsenthaltsam zu erforschen und damit aufklärend zu wirken.

Objektivierend gebärdeten sich auch die zahlreichen Studien, die sich in der Folgezeit mit den seelischen, gesellschaftlichen, kulturvergleichenden usw. Aspekten der S. befaßten, ohne dabei sich an den orgasmischen Output zu fesseln. W. H. MASTERS und V. E. JOHNSON vermissen die Deutung der «patterns of physiologic and psychologic response to effective sexual stimulation» [59]. S. besteht in Erregung, und diese durchläuft einen Zyklus von vier abgegrenzten Phasen, der sich bei Mann und Frau verschieden gestaltet. Die Untersuchungen sind erforderlich, wenn die Sexualstörungen des Menschen je erfolgreich behandelt werden sollen. Die behavioristische und pragmatische Grundierung wird deutlich. Was aber S. eigentlich sei, dafür gebe es keine eindeutige Antwort, sondern eine Bandbreite individueller Verwirklichungsmöglichkeiten [60].

Soziologische, historische und ethnologische Analysen der S. zeigen sich von deren ungeheurer Variabilität beeindruckt. Sie konstatieren, wie sich für die Moderne die S.-Funktionen von Reproduktion und Lust entkoppelt haben. Untersuchenswert erscheinen ihnen die Bedeutung von S. und deren Wandel sowie die Handlungsformen, in denen sich S. ereignet. Den «naturalistischen» Ansätzen in Psychiatrie, Psychoanalyse und Experimentalpsychologie wird ein «essentialistischer» Blick vorgehalten, insofern sie die S. als eine übermächtige Kraft im Individuum verstehen, die nicht nur das persönliche, sondern ebenso das soziale Leben gestaltet [61]. Dem «essentialistischen» Blick wird der «konstruktivistische» Blick entgegengestellt, welcher S. als ein Kulturprodukt behandelt. Nicht in konstitutionell vorgegebenen Abläufen, sondern nach variablen Skripten realisiert sich S. Ein Skript (J. H. GAGNON und W. SIMON) ist ein Muster, nach dem die inter- und intrapersonellen Ereignisse geplant, herbeigeführt und gelesen werden können. Solche kulturellen Szenarien bilden die kollektiv vorgegebenen Instruktionen und Leitlinien [62]. Nichts ist sexuell an sich, und beinahe alles kann sexualisiert werden – wie

bereits der Umschlag von viktorianischen in liberalisierte Verhältnisse bewiese.

2. *Deutschland und Schweiz.* – Eine der wichtigsten Grundlagen für die Modifikation der Triebtheorie bilden – neben den anthropologischen Feldforschungen – die empirischen Untersuchungen zur frühkindlichen S. durch R. SPITZ in den fünfziger Jahren. Wesentliches Ergebnis ist, daß sexuelles Verhalten wie anderes auch durch soziale Lernprozesse gesteuert wird [63]. Die – von Spitz noch angenommene – Libido kann in Form sexuellen Verhaltens überhaupt nur auftreten, wenn das Kind eine gelungene Objektbeziehung zu seiner Mutter aufbauen konnte. Die Libido verliert damit den Charakter eines rein biologisch fundierten Agens der S. [64].

Im Anschluß an R. E. WHALEN entwickelt G. SCHMIDT Mitte der siebziger Jahre ein Zwei-Komponenten-Modell sexueller Motivation, das auf der Unterscheidung einer Naturbasis und eines erlernten (lebensgeschichtlich erworbenen) Anteils von S. beruht. Sexuelle Motivation besteht danach aus zwei Bestandteilen, der *Erregung* (=Arousal-) und der *Erregbarkeit* (=Arousability-). Erregung ist definiert als das momentane Niveau sexueller Stimulation und ist eine Funktion der Erregbarkeit und einer gegebenen äußeren und inneren Situation [65]. Erregbarkeit ist demgegenüber die inter- und intraindividuell variierende Bereitschaft, auf eine sexuelle Situation sexuell zu reagieren [66]. Sie wird determiniert durch eine Mischung aus physischen Zuständen (allgemeine Konstitution und Niveau der Sexualhormone) und individuellen Erfahrungen. Mit der Verwendung eines lerntheoretischen Modells sekundärer Motivation setzt Schmidt sich explizit gegen die von ihm als »psychohydraulisches Modell« bezeichnete Triebvorstellung der Psychoanalyse ab, die S. primär als »Reizvermeidungsverhalten« versteht: »Sexuelles Verhalten ist ... motiviert durch den Wunsch, sexuelle Erregung und Lust zu erfahren und nicht durch unangenehme Innenreize, die durch sexuelle Aktivität beruhigt werden müssen. Nicht weil wir sexuell erregt sind, haben wir S.; sondern wir produzieren sexuelle Erregung oder suchen sie auf, um S. erleben zu können« [67].

Über den Ansatz von Schmidt gehen R. FRICKER und J. LERCH hinaus, die nicht nur die Stärke der Motivation, sondern auch die Motivation selbst als im Sozialisationsprozeß begründet ansehen [68]. S. basiert hier vollständig auf soziogenen Verhaltensmotivationen; die Annahme eines somatischen Triebes wird als »Spekulation über das Wesen des Menschen« [69] kritisiert.

Die psychologische Sichtweise ist gänzlich aufgegeben zugunsten soziologischer Betrachtung bei K. DÖRNER und N. LUHMANN. DÖRNER [70] verortet S. im Spannungsfeld von Ökonomie, Öffentlichkeit und Klassenbeziehungen als einen der Bereiche der modernen Gesellschaft, »in dem das Individuum um Selbstbefreiung von staatlicher, moralischer und religiöser Herrschaft kämpft« [71]. Historisch wird eine »zunehmende Vergesellschaftung« der S. in der Industriegesellschaft konstatiert, die in Form von vier miteinander verknüpften Prozessen verläuft: Synchronisierung mit dem Leistungsprinzip, Ausbildung eines Hygiene-Ideals, Amalgamierung mit der Konsumsphäre und Distanzierung von abnormem Verhalten. »Die Gesellschaft hat die S. unmittelbar und ohne Distanzierungschancen in Regie genommen und sich ihrer Anstößigkeiten auf verschiedene Weise entledigt« [72].

Für LUHMANN ist S. in der bürgerlichen Gesellschaft zum »symbiotischen Mechanismus« (im Sinne eines

Symbols, das die Körperbezüge mitsymbolisiert) der Liebe geworden. Unter dem Code der Liebe erhält sie fünf Charakteristika: unmittelbar körperliche Nähe, Irrelevanz der Zustimmung Dritter, Fehlen eines Sinns außer sich selbst, Nichtsprachlichkeit der Kommunikation und Verschmelzung der Funktionen des Tausches, der Sanktionierung und des Lernens ins Ununterscheidbare [73]. S. ist so exklusiv mit Liebe (i.e.S. als »Liebe aus Passion«) verknüpft, daß das Sexuelle aus allen anderen Formen intimer Kommunikation ausgeschlossen werden muß. Diese Tendenz kehrt sich jedoch am Ende des 20. Jh. um: Der symbiotische Mechanismus S. wird (wieder) zur »Sache selbst ... zu der man verschiedene Einstellungen haben kann« [74]. In der entwickelten Systemtheorie ist S. kein eindeutig vorliegender Tatbestand (mehr), sondern etwas für die verschiedenen biologischen, psychischen und sozialen Systeme sehr Unterschiedliches [75]. Auf der Ebene der psychischen Systeme kommt S. »über eine Beobachtung des eigenen bzw. fremden Körpers durch ein Bewußtsein zustande ... Es handelt sich um ein Erleben, in dem die Körper als Körper zählen und ihr Begehren als Begehren des Begehrens« [76].

3. *Frankreich.* – In einer von den Schriften des Marquis de Sade sich herschreibenden Denkrichtung bedeutet S. sowohl ein Mittel, um die Mauern zwischen den Individuen niederzureißen, als auch einen Weg, um zu ganz neuen Wahrheiten zu gelangen. Nach G. BATAILLE setzte sich das Heilige ursprünglich aus dem Reinen und dem Unreinen zusammen; das Christentum aber verworf die Unreinheit und schlug die S. dem Profanen zu. Die S. macht das Wechselspiel von Verbot und Überretung sichtbar. Die Beschmutzung wird zum Wesen der Erotik: »Ce qui, le plus violemment, nous révolte, est en nous« [77]. Die Grenzen zu überschreiten bedeutet, eine Kontinuität zwischen den einsamen Körpern herzustellen, bis zur Verschmelzung, Gewalt, Grausamkeit, Verrat usw. bilden in dieser Sicht tragende Impulse der S. Es winkt gnostischer Lohn: Letztlich gelangt der Mensch so zum Bewußtsein seiner selbst. »Ce que l'acte d'amour et le sacrifice révèlent est la chair« [78].

In der französischen Theorie der siebziger und achtziger Jahre bezeichnet (S.) nicht mehr eine Realkategorie mit einem biologischen Referenten, sondern einen historisch entstandenen »distinctive discourse connected to discourses and practices of power« (=Diskurs- und Praxisform-) [79]. (S.) als Begriff ist eine hypothetische Konstruktion, »die zwar semantisch besteht, jedoch keine Hinweise auf entsprechende Gegebenheiten in der ontischen Ordnung enthält« [80].

Bei M. FOUCAULT ist (S.) eines der zentralen ideologischen Konstrukte, mit dem die Individuen in das Machtnetz der bürgerlichen Gesellschaft eingebunden worden sind. (S.) ist »le nom qu'on peut donner à un dispositif historique« [81]. Foucault unterscheidet begrifflich zwischen (Sex) und (S.): »Le sexe est ... l'élément le plus spéculatif, le plus idéal, le plus intérieur« [82], er ist ein »Universalschlüssel für Selbsterkenntnis und Selbsthermeneutik« [83]. Demgegenüber ist S. ein »Erkenntnisbereich«, der »sich durch das Wissen über den Sex bildet« und sich historisch verändert [84]. Dabei entsteht nicht die S. aus dem Sex (wie bei Morgenthau aus dem Sexuellen), sondern umgekehrt brachte und bringt die S. den Sex hervor und definiert ihn. Dies geschah historisch mittels vier »grands ensembles stratégiques, qui développent à propos du sexe des positifs spécifiques de savoir et de pouvoir« [85]: Die Hysterisie-

rung des weiblichen Körpers, die Pädagogisierung des kindlichen Sexes, die Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens und die Psychiatrisierung der perversen Lust. Dies sind die diskursiven Strategien zur »production ... de la sexualité« [86] als *vereinheitlichtem Wissensbestand*. S. ist hier nicht – wie in der Psychoanalyse – der Trieb, den die sozialen Kräfte beherrschen müssen, sondern ein Brennpunkt, in dem Machtbeziehungen aufeinandertreffen.

In ähnlicher Weise wenden sich P. BRÜCKNER und A. FINKELKRAUT gegen die Idee des subversiven Charakters der genitalen S. (bes. bei W. Reich). »S.« ist für sie »un dispositif préfabriqué avec une place assignée à l'avance, sous caution scientifique« [87]. S. ist geformt durch einen Männlichkeitscode, in dessen Zentrum der Phallus steht. Diese phallokratische S. bedeutet dreifache Einschränkung: »de la sexualité aux organes et aux plaisirs génitaux et de l'érotisme féminin à l'équipement sexuel mâle et enfin du sexe masculin lui-même au seul pénis« [88].

Nach L. IRIGARAY erzeugt die männerbezogene »phallogozentrische« Sprache ein Bild der Frau, worin diese fälschlich als nichtrepräsentierbar dargestellt ist, als dunkler Fleck in der Sprache. Richtigerweise seien Frauen das Geschlecht und Subjekt, welches nicht »eins«, sondern vielfältig ist [89]. Frauen bilden danach auch nicht das »andere Geschlecht« im Sinne S. DE BEAUVOIRS. Eine auf den Austausch unter Männern ausgerichtete Ökonomie der S. setzt voraus, daß sowohl weibliche wie feminine wie lesbische S. unennbar bleiben [90].

Auch in der Symbol- und Ideologietheorie von J. BAUDRILLARD wird S. in der Moderne ausschließlich durch den Phallus repräsentiert: »L'émergence du phallus comme équivalent général de la sexualité, l'émergence de la sexualité elle-même comme équivalent général des virtualités symboliques d'échange – tout ceci définit l'émergence d'une économie politique du corps ...« [91]. Auf ökonomischer Ebene wird nicht mehr die Arbeitskraft sexuell reproduziert, sondern ein symbolisches Signifikationsmodell [92]. S. dient zwar noch der Befriedigung sexueller Bedürfnisse, ist primär aber »jeu et calcul de signes érotiques commandés par la circulation des modèles« [93]. S. ist damit »un élément de l'économie du sujet« [94]; ihre ursprüngliche gesellschaftliche Funktion – als geheimer Ritus und grundsätzliches Verbot – hat heute der Tod übernommen [95].

D. Tendenzen am Ende des 20. Jh. – Die Medikalisierung des Denkens über S. ist weitgehend überwunden. Die Medizin, welche die Wissenschaft von der S. einmal auf den Weg gebracht hatte, beschränkt ihre Zuständigkeit auf Therapie. An ihre Stelle tritt zunehmend die Biologie, um Phänomene der S. gedanklich zu erfassen und wissenschaftlich zu erklären. Verschiedene, rasch wachsende Richtungen der Biologie nehmen sich der neuen Aufgabe an.

Von der Endokrinologie wird untersucht, wie die S. vom Gehirn gesteuert wird, welche konstitutionellen Vorgaben es dafür gibt und inwieweit Geschlechtshormone das Gehirn feminisieren bzw. maskulinisieren. Für Tiere aller Arten konnte hierzu mehr geklärt werden als für Menschen. – Die Genetik hält die erbbiologische Festlegung der S. für möglich und fahndet nach dem entsprechenden Ort auf den Chromosomen. – Evolutionstheoretisch gesehen ist S. nicht so sehr zur Fortpflanzung da – diese wäre einfacher zu organisieren –, sondern dazu, die Vielfalt in der Gametenmischung herzu-

stellen. Dazu genügen zwei Geschlechter mit verschiedenen Temperamenten. »It pays males to be aggressive, hasty, fickle, and indiscriminating. In theory it is more profitable for females to be coy, to hold back until they can identify males with the best genes.« [96]. Die Einzelheiten der S. werden dann durch die Kultur festgelegt. – Die Ethologie wartet mit Beobachtungen aus dem Tierreich, besonders zu den Primaten auf und zieht Analogieschlüsse auf die S. beim Menschen. Der Erfolg all dieser biologischen Denksätze verdankt sich dem Vorteil, S. nicht in Begriffen von Moral und Ideologie untersuchen zu müssen.

Um nicht in überholten Vorstellungen der Gegensatzpaare von Anlage/Umwelt, von Natur/Kultur, Leib/Seele u.a. zurückzufallen, werden neuerdings integrative Sichten propagiert, nämlich um »biologisch-evolutionäres und soziologisch-historisches Denken wenn schon nicht zu vereinen, so doch anzunähern« (H. A. G. BOSINSKI). Das aus der Stammesgeschichte und Evolution Überkommene schafft ein Feld von Möglichkeiten, welche im Lebenslauf und durch die Umwelt weiterentwickelt werden. »Diese Interaktion von biologischen Prädispositionen, soziokulturellen Erwartungen, Normen, Reaktionen etc. und deren Umsetzung in psychischen Prozessen – die natürlich über morphologische Substrate laufen müssen – konstituiert ein System komplexer Interdependenzen, die »biopsychosoziale Einheit Mensch« [97].

Nach feministischem Denken verkörpert S. vor allem patriarchale Überlegenheit. Bei C. MACKINNON ist S. »a form of power. Gender, as socially constructed, embodies it, not for reverse« [98]. Gewaltsamkeit und Dominanz machen S. zu einer einseitig männlichen Angelegenheit. Frauen sind Objekt männlichen Verlangens und weit entfernt davon, Subjekt eines eigenen Begehrens zu sein. Prostitution, Vergewaltigung und Pornographie bilden seit jeher die Paradigmen feministischer Analysen zur S., besonders prägnant bei A. DWORKIN. Sich primär als Opfer zu sehen, erdrückt beinahe die Chance, das geschlechtliche Verlangen zu artikulieren. MACKINNON konstatiert: »Socially, femaleness means sexual attractiveness, which means sexual availability on male terms« [99].

Andere Autorinnen suchen, nachdem sie dieselbe Kritik angemeldet haben, nach den Bedingungen, unter denen weibliche S. authentisch erlebt werden könnte. M. BRÜCKNER nennt hierzu die den Frauen »eigene Mischung von Eroberungslust und Hingabebereitschaft«, die selbst zu erkunden seien, mit dem »Mut zu begehren« [100]. Für J. BENJAMIN hat die Polarisierung der Geschlechter dazu geführt, daß der Mann (symbolisiert im Phallus) das Begehren repräsentiert und eine entsexualisierte Frau als sein Objekt fungiert. Zu suchen sei nach Geschlechtsidentitäten, welche sowohl weibliche wie auch männliche Anteile des Selbst einschließen. Anknüpfend an Hegels Dialektik von Herr und Knecht soll die wechselseitige Anerkennung möglich werden, als Voraussetzung einer gleichberechtigten S. Neben die »phallische Aktivität« tritt der »innere Raum«, neben den erregenden Vater die haltende Mutter als die wichtigen Elemente des Begehrens. Diese Dimensionen sollen beiden Geschlechtern zugänglich werden: »then desire escapes the borders of the imperial phallus and resides on the shores of endless worlds« [101].

Anmerkungen. [1] Eine Ausnahme stellt hier die erste gedruckte Erwähnung des Begriffes »S.« überhaupt in dem 1823 in Berlin (bei A. Rück) anonym erschienenen zweibändigen Werk

«Eros oder Wörterbuch über Physiologie und über die Natur- und Kulturgeschichte des Menschen in Hinsicht auf seine S. dar. - [2] R. REICHE: Einl. in: S. FREUD: Drei Abh. zur Sexualtheorie (1905, NA 1991) 7-28, hier: 10. - [3] J. HAUSLER: Über die Bezieh. des Sexualsystems zur Psyche überhaupt und zum Cretinismus ins Bes. (1826); H. KAAH: Psychopathia sexualis (1843); B. A. MOREL: Traité des dégénérescences physiques ... (Paris 1857); R. KRAFFT-EBING: Psychopathia sexualis (1886); vgl. dazu: Art. «Perversion». Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 379-382. - [4] A. MOLL: Unters. über die Libido sexualis 1/2 (1898). - [5] A. FOREL: Die sex. Frage (1905) 47. - [6] a.O. 101. - [7] Sex. Ethik (1906) 19. - [8] BLOCH, a.O. [33 zu 1.] 3. - [9] a.O. 50. - [10] 51. - [11] 506f. - [12] H. ELLIS: Studies in the psychol. of sex 1: Sexual inversion (Watford 1897), dtsh.: Die krankhaften Geschlechtsempfindungen auf dissoziativer Grundlage (1907); Studies ... 3: Analysis of the sexual impulse (Philadelphia 1903), dtsh.: Das Geschlechtsgefühl (1903). - [13] M. HIRSCHFELD: Die Homosexualität des Mannes und des Weibes (1920) 354-369. - [14] a.O. 199. - [15] 391; vgl. R. SEIDEL: Sexologie als pos. Wiss. und soz. Anspruch (1969) 22-24. - [16] M. HIRSCHFELD: Das Ergebnis der statist. Unters. über den Prozentsatz der Homosexuellen. Jb. Sexuelle Zwischenstufen 4 (1904) 109-179. - [17] FREUD, a.O. [2]. Ges. Werke [GW] 5 (London 1942) 44. - [18] Über wilde Psychoanalyse (1910), GW 8 (1943) 120. - [19] a.O. [17] 67. - [20] a.O. [18f. - [21] Vgl. E. S. PERSON: A psychoanalytic approach, in: J. H. GEER/W. O'DONOHUE (Hg.): Theories of human sexuality (1987) 385-407, hier: 387; REICHE, a.O. [2] 20. - [22] Vgl. N. HEIM: Die Vertreibung des Triebes: Psychoanalyse und S., in: A. SCHÜLLER/N. HEIM (Hg.): Vermessene S. (1987) 186-201, hier: 188; A. GIDDENS: Transformation of intimacy (Cambridge 1992), dtsh.: Wandel der Intimität (1993) 42; PERSON, a.O. 396. - [23] FREUD, a.O. [17] 60. - [24] Die Zukunft einer Illusion (1927), GW 14 (1948) 327f. - [25] R. STOLLER: Perversion: The erotic form of hatred (New York 1976), dtsh.: Perversion (1979). - [26] F. MORGENTHAU: Homosexualität, Heterosexualität, Perversion (1987) 142-146. - [27] a.O. 143. - [28] E. SCHORSCH: S. und Gewalt, in: C. WULF (Hg.): Lust und Liebe (1985) 91-111, hier: 100. - [29] a.O. 98. - [30] 99. - [31] Vgl. H. W. DAVENPORT: An anthropolog. approach, in: GEER/O'DONOHUE (Hg.): a.O. [21] 197-236, hier: 234. - [32] B. MALINOWSKI: Sex and repression in savage soc. (London 1929, ND 1979) 200; dtsh.: Geschlecht und Verdrängung in primit. Ges. (1977) 191. - [33] a.O. 188-190. - [34] 136-139. - [35] M. MEAD: From the south seas, studies of adolescence and sex in primit. soc. (New York 1935); Sex and temperament in three primit. soc.; dtsh.: Leben in der Südsee, Jugend und S. in primit. Ges. 2: Kindheit und Jugend in Neuguinea (1970) 249-283. - [36] A. GEHLEN: Das Bild des Menschen im Lichte der mod. Anthropol. Merkur 6 (1952) 533-545. - [37] a.O. 537. - [38] SHELISKY, a.O. [9 zu 1.] 12. - [39] a.O. 11. - [40] F. VON GERSATTEL: Allg. und medicin. Anthropol. des Geschlechtslebens, in: H. GIESE (Hg.): Die S. des Menschen (1971) 1-16. - [41] H. GIESE: Zur Psychopathol. der S. (1962, 1973) 36f. - [42] Die polit. Rolle der Frage nach dem Wesen menschl. S., in: Über das Wesen der S. - Vorträge geh. auf dem 2. Kongr. der Dtsch. Ges. für Sexualforschung ... (1952) 20-26. - [43] Vgl. E. SCHORSCH: Psychopathol. der S., in: H. GIESE/E. SCHORSCH: Zur Psychopathol. der S. (1973) 1-31, hier: 2. - [44] W. REICH: Der Einbruch der sex. Zwangsmoral (1935, 1975) 15. - [45] Die sex. Revol. (1936, 1982) 95. - [46] H. MARCUSE: Eros and civilization (New York 1955), dtsh.: Schr. 5: Triebstruktur und Ges. (1979) 19. - [47] a.O. 116. - [48] Vgl. R. REICHE: S. und Klassenkampf (1971) 47-49. - [49] Th. W. ADORNO: Sexualtabu und Recht heute, in: F. BAUER u.a. (Hg.): S. und Verbrechen (1963) 299-317, hier: 300; vgl. Ges. Schr. 10, 2 (1977) 533-554, hier: 534. - [50] a.O. 303; vgl. 537f. - [51] V. SIEGEL: Trieb und Bewußtsein, in: C. WULF (Hg.): Lust und Liebe (1985) 74-90, hier: 74. - [52] Thesen über Natur und S., in: V. SIEGEL (Hg.): Die sex. Frage (1982) 168-175, hier: 169. - [53] a.O. [54] ebda. - [55] a.O. [51]. - [56] a.O. [52]. - [57] FREUD, a.O. [17] 114. - [58] J. LACAN: Ecrits (Paris 1966) 91; dtsh.: Jenseits des «Realitätsprinzips», Schr. 3 (1980) 35. - [59] W. H. MASTERS/V. E. JOHNSON: Human sexual response (Boston 1966) 20; dtsh.: Die sex. Reaktion (1970) 19. - [60] Human sexuality (Boston 1982), dtsh.: Liebe und S. (1987) 9. - [61] J. WEEKS: Sex, politics and society (1981) 2. - [62] W. SIMON/J. H. GAG-

SON: Sexual scripts: Permanence and change, Archives sexual Behavior 15 (1986) 97-120, hier: 98. - [63] R. A. SPITZ: Ein Nachtrag zum Problem des Autoerotismus, Psyche 18 (1964) 241-272. - [64] Vgl. H. KENTLER: Sexualwesen Mensch (1984) 52. - [65] G. SCHMIDT: Motivationale Grundlage sex. Verhaltens, in: H. THOMAS (Hg.): Psychol. der Motive (1985) 70-109, hier: 72. - [66] a.O. - [67] ebda. - [68] R. FRICKER/J. LERCH: Zur Theorie der S. und der Sexualerziehung (1976) 76. - [69] a.O. 67. - [70] K. DÖRNER: Soziologie 2: Die sex. Partnerschaft in der Industrieges., in: GIESE (Hg.): a.O. [40] 171-190. - [71] a.O. 173. - [72] 176. - [73] N. LUHMANN: Liebe als Passion, Zur Codierung von Intimität (1982) 32-33. - [74] a.O. 201. - [75] Wahrnehmung und Kommunikation sex. Interessen, in: E. J. HÄBERLE (Hg.): S. in unserer Ges. (1989) 127-138, hier: 128. - [76] a.O. 130-132. - [77] G. BATAILLE: L'érotisme (1957), Oeuv. compl. 10 (Paris 1987) 195; dtsh.: Der heilige Eros (1963) 193. - [78] a.O. frz. (Oeuv.) 93/dtsh. 88. - [79] H. L. DREYFUS/P. RABINOW: M. Foucault, Beyond structuralism and hermeneutics (Brighton 1982), dtsh.: M. Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik (1987) 201. - [80] von L. SELL, a.O. [Lit. zu 1.] 9. - [81] FOUCAULT, a.O. [12 zu 1.] 139; dtsh. 128. - [82] a.O. 205; dtsh. 185. - [83] W. HEGENER: Aufstieg und Fall schwuler Identität, Z. Sexualforsch. 6 (1993) 132-150, hier: 135. - [84] a.O. - [85] FOUCAULT, a.O. [12 zu 1.] 137; dtsh. 125. - [86] a.O. 139; dtsh. 127. - [87] P. BRÜCKNER A. FINKELKRAUT: Le nouveau désordre amoureux (Paris 1977) 8; dtsh.: Die neue Liebesunordnung (1979) 6-7. - [88] a.O. 40; dtsh. 42. - [89] L. IRIGARAY: Le sexe qui n'est pas un (Paris 1977), dtsh.: Das Geschlecht, das nicht eins ist (1979); J. BUTLER: Gender trouble (New York 1990) 26-28; dtsh.: J. Butler: Gender trouble (1991) 27-29. - [90] BUTLER, a.O. 72. - [91] J. BALDRILLARD: L'échange symbolique et la mort (Paris 1976) 181; dtsh.: Der symbol. Tausch und der Tod (1991) 182. - [92] Entsprechend können ursprünglich sexualbezogene Kategorien auch umgekehrt zur Analyse der Ökonomie verwendet werden; vgl. J. F. LYOTARD: Economie libidinale (Paris 1974). - [93] BALDRILLARD, a.O. [91] 180; dtsh. 181f. - [94] a.O. 180; dtsh. 182. - [95] 279; dtsh. 292. - [96] E. O. WILSON: On human nature (Cambridge, Mass. 1978) 125; dtsh.: Biologie als Schicksal (1980) 119-120. - [97] K. F. WESSEL/H. A. G. BOSINSKI (Hg.): Interdisziplin. Aspekte der Geschlechterverhältnisse in einer sich wandelnden Zeit (1992) 130, 136. - [98] C. MACKINNON: Feminism, Marxism, method and the state, Signs, J. Women Culture Society 7, Nr. 3 (1982) 513-544, hier: 533; dtsh.: Feminismus, Marxismus, Methode und der Staat, in: E. LIST H. STÜDER (Hg.): Denkverhältnisse (1989) 86ff. 102. - [99] a.O. 530f. dtsh. 99. - [100] M. BRÜCKNER: Zwischen Kühnheit und Selbstbeschränkung, Z. Sexualforsch. 3 (1990) 195-217, hier: 195ff. 213. - [101] J. BENJAMIN: The bonds of love (New York 1988) 130; dtsh.: Die Fesseln der Liebe (1990) 128.

Literaturhinweise. A. WETTLEY: Von der «Psychopathia sexualis» zur Sexualwiss. (1959). - R. FRICKER/J. LERCH s. Anm. [66]. - J. WEEKS s. Anm. [61]. - H. L. DREYFUS/P. RABINOW s. Anm. [79]. - H. KENTLER s. Anm. [64]. - M. WAWERZONNEK: Implizite Sexualpädagog. in der Sexualwiss. 1886 bis 1933 (1984). - C. WULF: Die Transformation des Sexuellen - Sechs Annäherungen, in: WULF (Hg.): s. Anm. [28] 17-40. - G. SCHMIDT: Das große DerDieDas (1986). - W. H. DAVENPORT: An anthropological approach, in: J. H. GEER/W. T. O'DONOHUE (Hg.): s. Anm. [21] 197-236. - E. S. PERSON s. Anm. [21]. - G. HEKMA: A hist. of sexuality. Social and histor. aspects of sexuality, in: J. BRENNER (Hg.): From Sappho to de Sade. Movements in the hist. of sexuality (1989) 175-189. - E. SCHORSCH: Perversion, Liebe, Gewalt (1993).

M. SCHETSCHKE R. LAUTMANN

Shingaku, die «Lehre/Wissenschaft vom Herzen», ist eine japanische Bewegung der Volksaufklärung und Volkserziehung, ausgelöst durch das Wirken des ISHIDA BAIGAN (1685-1744), deshalb auch unter dem Namen «Sh. der Ishida-Schule» («Sekimon-Sh.») bekannt - zur Abgrenzung von der auf dem Konfuzianismus basierenden «Yōmei» und «Shushi-Schule», die zuweilen auch «Sh.»

BIBLIOGRAPHIE

- Adler, A. (1970). *Le tempérament nerveux. Éléments d'une psychologie individuelle et applications à la psychothérapie*. Paris : Payot.
- Alain (Chartier), É. (1969). *Propos sur la religion*. Paris : Presses universitaires de France.
- Amironesei, R. (2011). La déprise de soi chez Michel Foucault comme pratique d'écriture et enjeu de l'identité subjective. *Symposium*, 15(1), 146-169.
- André, J. (2004). *Aux origines féminines de la sexualité*. Paris : Presses universitaires de France.
- Arendt, H. (1961). *La condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy.
- Bajos, N. et Bozon M. (2007). Transformation des comportements, immobilité des représentations. Premiers résultats de l'enquête Contexte de la sexualité en France (2006). *Informations sociales*, 144, 22-23.
- Balibar, É. (2010). *La proposition de l'égaliberté*. Paris : Presses universitaires de France.
- Bataille, G. (2011). *L'érotisme*. Paris : Minuit.
- Beran, H. (1987). *The consent theory of political obligation*. London: Croom helm.
- Bergès, M. (2000). *Machiavel, un penseur masqué?*, Bruxelles : Complexe.
- Berlin, I. (1990). Deux conceptions de la liberté. *Éloge de la liberté*, 167-218.
- Bernajuzan, J.-P. (2011, 2 août). L'individualité... et l'altérité. *Le Monde*.
- Berthelot, J.-P. (1999). L'interdisciplinarité ordinaire. Le problème des disciplines en sciences sociales. *Sociologie et sociétés*, 31 (1), 3-10.
- Bert, J.-F. (2011). *Introduction à Michel Foucault*. Paris : La Découverte.
- Billouet P. et Fabre, M. (2015). *L'éducation à la liberté. Aliénation et émancipation*. Paris : L'Harmattan.
- Bioy, Xavier. (2014). *Droits fondamentaux et libertés publiques*. Paris : LGDJ.
- Birman, J. (2003). Une érotique de l'ambiguïté : sur la psychanalyse, les normes sexuelles et le contrôle social. *Sexualité, normes et contrôle social*. Paris : L'Harmattan.

- Birnbaum, J. (2013). *Amour toujours?* Paris : Gallimard.
- Boltansky, L. (2009). *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris : Gallimard.
- Borrillo, D. (2007). La sexualité est-elle une affaire politique. *Philosophie magazine*, 7, 51-53.
- Borrillo, D. et Lochak, D. (2005). *La liberté sexuelle*. Paris : Presses universitaires de France.
- Boucher, M.-P. (2010). *Sexe Inc.* Montréal : Poètes de Brousse.
- Boudon R et Bourricaud F. (2011). *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris : Presses universitaires de France.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris : Minuit.
- Bourdieu, P. (1983). Les sciences sociales et la philosophie. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47, 45-52.
- Bourdieu, P. (1984). *Questions de sociologie*. Paris : Minuit.
- Bourdieu, P. (1984). Le plaisir de savoir. *Le Monde*.
- Bourdieu, P. (1987). *Les choses dites*. Paris : Minuit.
- Bourdieu, P. (1990). La domination masculine. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-31.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris : Seuil.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris : Seuil.
- Bouvier, P. (2005). *Le lien social*. Paris : Gallimard.
- Bozon, M. et Giami, A. (1999, juin). Les scripts sexuels ou la mise en forme du désir : présentation de l'article de John Gagnon. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 128(6), 68-72.
- Bozon, M. et Bajos, N. (2008). *Enquête sur la sexualité en France. Pratiques, genre et santé*. Paris : La Découverte.
- Bozon, M. (2013). *Sociologie de la sexualité*. Paris : Armand Colin.
- Bruckner, P. et Finkelkraut, A. (1977). *Le nouveau désordre amoureux*. Paris : Seuil.

- Butler, J. (2006). *Trouble dans le genre*. Paris : La découverte.
- Cassin, B. (2004). *Le vocabulaire européen des philosophies*. Paris : Seuil/Le Robert.
- Castoriadis, C. (1999). *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, 6. Paris : Seuil.
- Certeau, M. de (1990). *L'invention du quotidien. Arts de faire* (1). Paris : Gallimard.
- Chaperon, S. (2008). *La médecine du sexe et les femmes. Anthologie des perversions féminines au XIXe siècle*. Paris : La Musardine.
- Charbonnier, S. (2015). *L'érotisme des problèmes. Apprendre à philosopher au risque du désir*. Paris : ENS.
- Chazel, F. (1996). La domination. *Dictionnaire de la sociologie*. Paris : Larousse.
- Chazel, F. (1992). Pouvoir, *Traité de sociologie*. Paris : Presses universitaires de France.
- Chevalier S. et Chauviré C. (2010). *Dictionnaire Bourdieu*. Paris : Ellipses.
- Cloutier M. et Nault F. (2009). *Georges Bataille interdisciplinaire. Autour de la Somme athéologique*. Montréal : Tryptique.
- Comte-Sponville, A. (2011). *Le sexe, ni la mort. Trois essais sur l'amour et la sexualité*. Paris : Albin Michel.
- Corbin, A. (1987). Le secret de l'individu. *Histoire de la vie privée*, 4. Paris : Seuil.
- Cronin, C. (1996). Bourdieu and Foucault on power and modernity. *Philosophy and Social Criticism*, November, 22, 55-85.
- Daoust, V. (2005). *De la sexualité en démocratie. L'individu libre et ses espaces identitaires*. Paris : Presses universitaires de France.
- De Beauvoir, S. (1949). *Le Deuxième sexe*. Paris: Gallimard.
- Déchaux, J.-H. (2009). Les femmes dans les parentèles contemporaines : atouts et contraintes d'une position centrale. *Politiques sociales et familiales*, 95, 7-17.
- De Singly, F. (dir.) (2000). *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*. Paris : Nathan.
- Descartes, R. (2011). *Méditations métaphysiques : Objections et réponses suivies de quatre lettres*. Paris : Flammarion.

Deutsch, H. (1994). *Psychanalyse des fonctions sexuelles de la femme*. Paris : Presses universitaires de France.

Dolto, F. (1998). *Le féminin*. Paris : Gallimard.

Dolto, F. (1982). *Sexualité féminine*. Paris : Scarabée/Métaillé.

Dolto, F. (1987), *Libido féminine*. Paris : Carrère.

Dortier, J.-F. (2000, automne). Individu. Du je triomphant au moi éclaté. *Sciences Humaines*, 34, 50-53.

Dreyfus H. et Rabinow P. (1984). *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris : Gallimard.

Dufour, D.-R. (2007). *Le Divin marché*. Paris : Denoël.

Dufour, D.-R. (2009). *La Cité perverse*. Paris : Denoël.

Duvignaud J. (1966). La sociologie est un humanisme. *L'Homme et la Société. Revue internationale de recherches et de synthèses en sociologie*, 1(1), 33-43.

Estellon, V. (2014). Un taylorisme sexuel. *Les sex-addicts*. Paris : Presses universitaires de France.

Ellul, J. (1965). *Propaganda*, New York: Knopf.

Einstein, A. (1990). *Conceptions scientifiques*. Paris : Flammarion.

Fassin É. (2006). La biopolitique n'est pas une politique de la vie. *Sociologie et sociétés*, 38, 2, 35-48.

Fassin, É. (2011, 30 juin). Penser la séduction démocratique. *Mediapart*.

Fassin, É. (2013, 8 mars). Handicapés. Du sexe pour tous. *Libération*, 6.

Ferry, L. (2002). *Qu'est-ce qu'une vie réussie?* Paris : Grasset.

Ferry, L. (2006). *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'égard des jeunes générations*. Paris : Plon.

Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1976). *La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1984). *L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1984). *Le souci de soi*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1999). *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*. Paris : Hautes études.

Foucault, M. (2001). Le sujet et le pouvoir. *Dits et écrits II 1976-1988*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001). Avant-propos à l'édition américaine Le normal et le pathologique. *Dits et écrits I 1954-1975*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001). Qu'est-ce qu'un auteur? *Dits et écrits I 1954-1975*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001). Sexualité et vérité. *Dits et écrits II 1976-1988*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001). De l'amitié comme mode de vie. *Dits et écrits II 1976-1988*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001). Le mystérieux hermaphrodite. *Dits et écrits II 1976-1988*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001). Le vrai sexe. *Dits et écrits II 1976-1988*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001). Sexualité et solitude. *Dits et écrits II 1976-1988*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001). Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse le pouvoir. *Dits et écrits II 1976-1988*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2002). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Paris : Hautes études.

Foucault, M. (2003). *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*. Paris : Hautes études.

Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris : Hautes études.

Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris : Hautes études.

Foucault, M. (2013). *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College 1980*. Paris : Vrin.

Foucault, M. (2014). *La société punitive*. Paris : Gallimard.

- Gadmoski, B. (2007). *La Boétie, penseur masqué*. Paris : L'Harmattan.
- Gagnon, J. (1999). Les usages explicites et implicites de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 128, 73-79.
- Gagnon J. (2008). *Les scripts de la sexualité. Essai sur les origines culturelles du désir*. Paris : La Découverte.
- Gagnon J. et Simon W. (1973). *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*. Chicago : Aldine.
- Giami, A. (2008). Quand la science du sexe vient buter sur le genre, *De la pilule au bébé-éprouvette : choix individuels ou stratégies médicales?* Paris : Ined.
- Giami, A. et Heckma G. (2015). *Révolutions sexuelles*. Paris: La musardine.
- Giddens, A. (1979). *Central problems in Social Theory: Action Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: Macmillan.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity.
- Goguel d'Allondans, T. (2005). *Les sexualités initiatiques. La révolution sexuelle n'a pas eu lieu*. Paris : Belin.
- Golsorkhi D. et Huault I. (2006). Pierre Bourdieu : critique et réflexivité comme attitude analytique. *Revue française de gestion*, 165(6), 15-34.
- Guillebaud, J.-C. (1998). *La tyrannie du plaisir*. Paris : Seuil.
- Hite, S. (1988). *Les femmes et l'amour. Un nouveau rapport Hite*. Paris : Stock.
- Hite, S. (1998). *Hite report on Hite: A nationwide study for female sexuality*. New York : Seven Stories Press.
- Hite, S. (1999). *Rivales ou amies. Le nouveau rapport Hite sur les femmes d'aujourd'hui*. Paris : Albin Michel.
- Hite, S. (2002). *Le nouveau rapport Hite. L'enquête la plus révolutionnaire jamais menée sur la sexualité féminine*. Paris: Robert Laffont.
- Hite, S. (2004, 1976). *Le rapport Hite*. Paris : J'ai lu.
- Hoquet, T. (2013). D'après Baudrillard : la fugitive séduction pornographique. *Rue Descartes* 3, 79, 4-15.

- Houellebecq, M. (2009). *Approches du désarroi. Interventions 2*. Paris : Flammarion.
- Irigaray, L. (1974). *Spéculum de l'autre femme*. Paris: Minuit.
- Irigaray, L. (1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris : Minuit.
- Irigaray, L. (1984). *Éthique de la différence sexuelle*. Paris : Minuit
- Jaspard, M. (2005). *Sociologie des comportements sexuels*. Paris : La Découverte.
- Jeanpierre L. (2006), Une sociologie foucauldienne du néolibéralisme est-elle possible ?, *Sociologie et sociétés*, 38, 2, 87-111.
- Joule, R.-V. et Beauvois, J.-L. (2006). *La soumission librement consentie. Comment amener les gens à faire librement ce qu'ils doivent faire?* Paris : Presses universitaires de France.
- Juniper, J. et Jose J. (2008). Foucault and Spinoza: philosophies of immanence and the decentred political subject. *History of the Human Sciences*, 21, 1-20.
- Karsenti B., La politique du dehors. Une lecture des cours de Foucault au Collège de France (1977-1979), *Multitudes*, 22. 37-50.
- Keck, F. (2008). Les usages du biopolitique. *L'Homme*, 187-188, 295-314.
- Kiéfer A. et Risse D. (2010). Biopolitique et gouvernement des populations. *Cultures et conflits*, 78, 7-103.
- Kiéfer A. et Risse D. (2012). *La biopolitique outre-Atlantique après Foucault*. Paris : L'Harmattan.
- Kipins, L. (2012). Le dégoût de l'homme. *Books*, 41-47.
- La Boétie, É. De (2008). *Discours de la servitude volontaire*. Paris : Gallimard.
- Larmore, C. (1993). *Modernité et morale*. Paris : Presses universitaires de France.
- Legendre, P. (1974). *Essai sur l'ordre dogmatique*. Paris : Seuil.
- Legendre, P. (1978). *Essai sur la danse*. Paris : Seuil.
- Lemke, T. (2015). "Marx sans guillemets". Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme, *Actuel Marx*, 36, 13-26.
- Letocha, D. (1991). Comment définir la modernité quand on est encore régi par ses impératifs?, *Carrefour*, 13, 1, 6-16.

- Le Torze, A. (2009). *La politisation de l'ordre sexuel*. Paris : L'Harmattan.
- Littre (É.), (2016). Consentir : <http://www.littre.org/definition/consentir>
- Littre (É.), (2016). Consentement : <http://www.littre.org/definition/consentement>
- Löwy, I. (2006). *L'emprise du genre. Masculinité. Féminité et inégalité*, Paris : La Dispute.
- Marion, J.-L. (2003). *Le phénomène érotique*. Paris : Grasset.
- Martucelli, D. (1999). *Sociologies de la modernité*. Paris : Gallimard.
- Marzano, M. (2006). *Malaise dans la sexualité. Le piège de la pornographie*. Paris : Lattès.
- Marzano, M. (2006). *Je consens, donc je suis... Éthique de l'autonomie*. Paris : Presses universitaires de France.
- Misrahi, R. (1999). *Qui est l'autre?* Paris : Armand Colin.
- Misrahi, R. (2014). *La joie d'amour. Pour une érotique du bonheur*. Paris : Autrement.
- Monod, J.-C. (1997). *La police des conduites*. Paris : Michalon.
- Marzano, M. (2007). *Sexualité. Dictionnaire du corps*. Paris : Presses universitaires de France.
- Masters, W. H. et Johnson V. E. (1966). *Human sexual response*. Little: Brown and Co.
- Masters, W. H. et Johnson V. E. (1970). *Human sexual inadequacy*, Toronto/New York: Bantam books.
- Masters, W. H., Johnson V. E. et Kolodny, R. C. (1974). *Heterosexuality*. New York/London: Harper Collins.
- Mathieu, N.-C. (1985). L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes, *Cahiers de l'homme*, 24, 5-237.
- Mazaleigue-Labaste, J. (2014). *Les déséquilibres de l'amour. La genèse du concept de perversion sexuelle de la révolution française à Freud*. Paris. Ithaque.
- Monnerot, J. (1946). *Les faits sociaux ne sont pas des choses*. Paris : Gallimard.
- Muldworf, M. (1972). *Liberté sexuelle et nécessité psychologiques*. Paris : Le pavillon Roger Maria éditeur.

Nemo, P. (1994). Préface. *La constitution de la liberté*. LITEC (librairie technique en ligne).

Neuburger, R. (1997). *Nouveaux couples*. Paris : Odile Jacob.

Ogden, G. (2008). Sexuality. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 480-484.

Ogien, R. (2007). *La liberté d'offenser : Le sexe, l'art et la morale*. Paris : La Musardine.

Olivier L. et Payette, J.-F. (2010). *Argumenter son mémoire ou sa thèse*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

Paicheler G. et Loyola M. A. (2003) *Sexualité, normes et contrôle social*. Paris : L'Harmattan.

Passeron, J.-C. (1991). *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Paris : Nathan.

Perraudau, M. (2011). *Dictionnaire de l'individualisme libertaire*. Paris : Les éditions libertaires.

Pernolia, M. (1998). *Philosophia sexualis. Scritti su Georges Bataille*. Verona : Ombre Corte.

Perrot, M. (1998). Michel Foucault et l'histoire des femmes. *Les femmes ou les silences de l'histoire*. Paris, Flammarion.

Perrot, M. (2009). *Histoire de chambres*. Paris : Seuil.

Rabouin, D. (2000). Entre Deleuze et Foucault : penser le désir. Éros 2000. *Critique*, 637/638, 475-490.

Rambeau, F. (2006). L'âge de la psychanalyse. *Michel Foucault. La volonté de savoir. Droit de mort et pouvoir sur la vie*. Paris : Gallimard.

Reich, W. (1977). *La psychologie de masse du fascisme*. Paris : PBP.

Revel, J. (2002). *Le vocabulaire de Foucault*. Paris : Ellipses.

Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

Risse, D. (2008). Philosophie beauvoirienne de la sexualité? Ambiguïtés sexuelles pour une morale existentialiste. *(Re)découvrir l'œuvre Simone de Beauvoir. Du Deuxième Sexe à La cérémonie des adieux*, 234-268.

Risse, D. (2010, hiver). Politique et homosexualités. Quelques cas : France, Belgique, Suisse, Pays-Bas et Espagne. *Bulletin d'Histoire Politique*, 18 (2), 7-155.

Risse, D. (2011). Le point de vue psychanalytique du *Deuxième Sexe* : un point de vue philosophique oublié et une éthique sexuelle pour nous aujourd'hui. *L'Homme et la société. Revue internationale de recherches et de synthèses en sciences sociales*, 213-233.

Risse, D. (2012). De la "iniciación sexual" de *El segundo sexo* a la subjetivación erótica actual. *Simone de Beauvoir, filosofía, literatura y vida*. Berne : Peter Lang, 129-141.

Risse, D. (2013). Interactions et violences de genre. Socialisation et éducation. Sexospécificités et responsabilités. *Genre et parcours de vie. Vers une nouvelle police des corps et des âges?*, 245-262.

Risse, D. (2014, automne). Du genre pour tou.te.s, *Cultures et Sociétés*, 32, 37-95.

Risse, D. (2015, 16 juin). La liberté sexuelle comme liberté du sujet et liberté humaine. Analyse sociocritique des représentations de la liberté et de la subjectivité sexuelles du sujet individu contemporain. Soutenance de projet de thèse.

Risse, D. (2015, 4 juin). L'ispéité sexuelle : désir de l'autre, pouvoir sur soi et connaissance de soi. Eros comme intelligence sensuelle : perspectives philosophiques. Congrès annuel de la Fédération canadienne des sciences humaines.

Risse, D. (2015, 26 août). Extimité 2.0 des filles : droits, résistances et normativités. Colloque Résistances féministes et nouvelles normativités : espaces touchés, milieux mobilisés. Septième congrès international des recherches féministes dans la francophonie.

Risse, D. (2016, 25 juin). Que veulent extimiser nos adolescentes? Colloque Posthumain et subjectivités numériques.

Risse, D. (2017). *Violences persistantes et créativités nouvelles*. Paris : L'Harmattan.

Robert, J. (2005). *Le sexe en mal d'amour : De la révolution sexuelle à la régression érotique*. Paris : Éditions de l'homme.

Rubin G. S. et Butler J. (2001). *Marché au sexe*. Paris : Epel.

Russ, J. (1994). *Les théories du pouvoir*. Paris : LGF Livre de Poche.

Saint-Hilaire, M. (2008, 15 décembre). À quand la Viagrette?. *L'Actualité*.

Saleci, R. (2012). *La tyrannie du choix*. Paris. Albin Michel.

Sandis, F. et Dumonteix, J.-B. (2012). *Les sex-addicts. Quand le sexe devient une drogue dure*. Paris : Hors-Collection.

Simmel, G. (2004). *La forme de l'histoire*. Paris : Gallimard.

- Singly, F. de (2000). *Libres ensemble*. Paris: Nathan.
- Singly, F. de (2005). *L'individualisme est un humanisme*. Paris : De l'Aube,
- Singly, F. de (2015). *L'individualisme est un humanisme. Nouvel avant-propos de l'auteur*. Paris : De l'Aube.
- Smedslund K. et Risse, D. (2014). *Responsabilités et violences envers les femmes*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Soble, A. (2008). *The philosophy of Sex and Love*. St. Paul: Paragon House.
- Simon, P., Gondonneau, J., Mironer, L. et Dourlen-Rollier, A. M. (1972). *Rapport sur le comportement sexuel des français*. Paris : Julliard-Charron.
- Simons, J. (1991). From Resistance to Polaesthetics: Political after Foucault. *Philosophy and Social Critic*, 261, 41-45.
- Simons, J. (1995). *Foucault and the Political*. New York: Routledge.
- Spinoza, B. de (1993). *L'Éthique*. Paris : Flammarion.
- Spinoza, B. de (1993). *Traité théologico-politique*. Paris : Flammarion.
- Spira, A., Bajos, N. et groupe ACSF (1993). *Les comportements sexuels en France*. Paris : La documentation française.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris : Flammarion.
- Taylor, C. (1997). *La liberté des modernes*. Paris : Presses universitaires de France.
- Theiner, G. (2011). Res cogitans extensa. *A Philosophical Defense of the Extended Mind*. Peter Lang: Frankfort.
- Tocqueville, A. de (1986). *De la démocratie en Amérique* (2). Paris : Gallimard.
- Valadier, P. (2001). La morale sort de l'ombre. *Archives de philosophie. Recherches et documentation*, 64, 5-20.
- Valadier, P. (2002). La morale après l'individualisme. *Revue Projet*, 271(3), 63-70.
- Vandelac, L. (1981, avril). Viens mon amour... C'est pas dangereux. *Temps fou*, 31-35.
- Vandelac, L. (1981, juin-juillet-août). Comment manger son Prince charmant. *Temps fou*, 18-19.

Vandelac, L. (1981, avril). Contraception autoroute pour sexualité bolide. *Temps fou*, 34-40.

Vigarello, G. (2014). *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps (XVI-XXe siècle)*. Paris : Seuil.

Vincent, G. (1999). Le corps et l'énigme sexuelle. Histoire du secret. *Histoire de la vie privée* (5). Paris : Seuil.

Viola, F. J. J. (2009). La transdisciplinarité comme condition d'une science de la sexualité. *Rencontre avec les différences. Entre sexes, sciences et cultures*, 45-74.

Voisard A.-M. (2015, 26 août). "Profaner" le discours du droit: une réappropriation féministe des notions de la justice. Colloque Résistances féministes et nouvelles normativités : espaces touchés, milieux mobilisés. Septième congrès international des recherches féministes dans la francophonie.

Voléry, I. (2013). Les inégalités hommes-femmes non conscientes. *Homme/Femme. Sortir des stéréotypes*. Nancy : Université Nancy 2.

Weber, M. (1995). *Économie et société*. Paris : Plon.