

Identité et identification

Clémence Ortega Douville

« For those of us
who were imprinted with fear
like a faint line in the centre of our foreheads
learning to be afraid with our mother's milk
for by this weapon
this illusion of some safety to be found
the heavy-footed hoped to silence us
For all of us
this instant and this triumph
We were never meant to survive. »

Audre Lorde, « A Litany for Survival », 1997

« Dafna avait l'air d'ignorer qu'en Occident nous baignons tous dans la conviction que chaque humain quitte l'enfance tôt ou tard, et refoule alors sa première identité. Ce passage obligatoire [...] implique une différence radicale entre les âges et postule le caractère pathologique des *simplets* qui ne parviennent pas à adopter une conduite estampillée *adulte*. Que des enfants revendiquent leur spécificité, leur *droit à la différence*, n'est légitime à nos yeux que s'ils consentent à mûrir un jour ou l'autre ! »

Alexandre Jardin, *Les Coloriés*, ed. Gallimard, 2004, pp. 85-86.

Notre identité est intimement liée à la manière dont nous apprenons à réagir aux autres ainsi qu'à la façon dont les autres elleux-mêmes réagissent à notre présence, notre apparence, notre comportement, la façon dont iels nous informent de notre impact sur ce qui nous entoure et dès lors, nous identifient comme quelque chose qui les aura poussé-e-s à se prononcer sur la personne que nous étions censée être aux yeux du monde. C'est une boucle. Il n'y a pas de limite franche entre un ensemble constant constituant notre identité et la nécessité de s'assurer d'être identifié-e de façon constante et familière. Notre identité est liée à qui nous sommes pour les autres et à qui nous apprenons à être pour nous-même *comme un objet d'observation* et de constatation. Nous devons à chaque instant, à travers le flux de nos pensées, rétablir le caractère intersubjectif et performatif de ce qui nous permet d'être identifié-e et de ce qui en assure la stabilité, notamment face à la possibilité d'un refus, d'une agression, de l'étrangeté.

Dans son poème *Good Mirrors Are Not Cheap* (« Les bons miroirs ne sont pas donnés »), Audre Lorde ose affirmer que « le miroir ment » et nous renseigne sur le sentiment d'altérité. L'image que nous voyons dans le miroir est censée nous être intime. Dès lors, comment faire lorsque d'autres que nous semblent s'arroger la préséance sur notre corps à notre place ?

Si la citation du roman d'Alexandre Jardin en en-tête concerne la rupture fondamentale qui est opérée dans nos sociétés occidentales par rapport à l'enfance (que l'on pourrait rapprocher de celle concernant la vieillesse), elle pointe aussi la question délicate de la conduite sociale. Nous citons souvent l'idée du neurobiologiste chilien Francisco Varela¹ à propos de la vision néo-darwiniste de l'évolution des espèces, selon laquelle ce modèle dominant fonctionnerait sur le mode prescriptif et qu'il serait avisé de changer de paradigme. Au lieu de se contenter d'établir des limites vis-à-vis des quelques choses interdites, car menaçant l'intégrité physique et/ou psychique des individu-e-s et leurs capacités de reproduction (dans l'optique du maintien dans le temps de l'espèce) – ce qui laisserait libre cours à chaque individualité ou groupe pour développer son propre

1 Dans l'ouvrage de référence, F. Varela, E. Thompson & E. Rosch, *L'inscription corporelle de l'esprit*, 1991.

équilibre sans nuire à celui des autres (c'est là le modèle proscriptif promu par Francisco Varela) – , le modèle prescriptif impose une norme d'adaptation, à laquelle on attend que les individu-e-s s'adaptent de façon *optimale*.

Cette vision trouve sa réplique dans le darwinisme social, selon lequel seul-e-s les plus adapté-e-s au système en place survivent, étant entendu qu'il serait alors « naturel » que les plus faibles disparaissent, niant toute possibilité de coopération et de soutien ; en somme, de répartition des ressources à travers une diversité d'espaces intermédiaires où chacun-e pourrait développer ses propres modalités d'existence. Là où chacun-e devrait pouvoir s'interroger sur son identité dans une totale liberté (dans la mesure où cette liberté est mutuelle et respecte celle des autres) et élaborer les moyens de son auto-détermination, les rapports de domination et la confiscation des espaces de pouvoir sous la doctrine « impérialiste, suprémaciste blanche, capitaliste et patriarcale », selon l'expression de bell hooks, de surcroît néo-libérale, rigidifient les mécanismes d'identification, plongeant les personnes en prise avec ceux-ci dans la menace de l'aliénation. Nous ne sommes pas égaux-les devant le capital et il n'y a pas que le genre qui se performe (Judith Butler, 1990), il y a aussi le discours de classe qui produit ses propres justifications – y compris pour nier ses fondements sexistes, racistes et validistes et les subjectivités qu'ils écartent.

Dans un article récent sur *Mediapart*², le philosophe Paul B. Preciado interroge lui aussi la question des limites de l'identification, surtout lorsque celle-ci se trouve à l'intersection de plusieurs injonctions s'excluant mutuellement. S'appuyant sur le roman de l'écrivaine Fatima Daas, lesbienne et musulmane, il y explique la contradiction intense qui anime celle-ci dans son sentiment de ne pouvoir être l'une *et* l'autre en même temps. Être lesbienne la forcerait à s'identifier au modèle de la femme blanche tendant à atteindre à un statut social équivalent à celui de la femme hétérosexuelle – c'est-à-dire que sa singularité s'effacerait au sein, notamment, du modèle universaliste, laïc et républicain d'un certain féminisme français. « Il n'est pas possible de s'affirmer en tant que musulmane lesbienne sans nier l'un des deux termes : une bonne lesbienne est une lesbienne qui renie l'islam. Une lesbienne doit être une bonne femme de la nation. La bonne lesbienne se bat avant tout pour la liberté républicaine de "toutes les femmes", et se dresse donc, avec une force égale, contre "*l'esclavage*" des femmes dans la prostitution et contre la "*soumission*" des femmes musulmanes – elle n'a même pas besoin de leur parler car elle considère qu'elles manquent de souveraineté puisqu'elles sont sous l'influence de la prostitution ou de l'islam », développe Paul B. Preciado – critique de l'assimilation d'une partie de la communauté gay et lesbienne au modèle capitaliste dominant qu'on retrouve aussi développée par le sociologue Sam Bourcier.³

De même, pas question, en tant que musulmane, de s'affirmer lesbienne. Poursuivant l'analyse intersectionnelle de la juriste américaine Kimberlé Crenshaw, Preciado propose l'idée d'une *disjonction politique* pour exprimer « la condition normative qui rend inhabitables et non énonçables certaines zones d'intersection des différents vecteurs d'oppression. » Celle-ci comprend les dynamiques exclusives liées au genre et à la sexualité, aux critères raciaux et à la classe sociale autant qu'à celles liées à la validité physique et/ou psychique avec leurs propres critères d'exclusion de la participation politique et sociale. Le philosophe cite aussi autant Audre Lorde, l'écrivain Édouard Louis que l'artiste chilienne trans peignant de la bouche et du pied Lorenza Böttner ou l'activiste féministe chicana Chela Sandóval, où les thématiques de déclasserment côtoient celles liées à la maladie, au corps comme objet de lutte et à la langue. Preciado identifie ainsi « trois figures disjonctives qui font exploser le féminisme républicain blanc hétéronormatif : la position trans ou non binaire, celle des travailleuses du sexe, et celle de femmes racisées (marquées comme migrantes, parfois comme musulmanes, d'autres fois simplement comme "*esclaves*" ou "*sauvages*"). » Selon l'activiste queer et autiste Delphine Montera, on pourrait même questionner leur intersection avec un facteur d'oppression tel que le validisme (penser l'organisation de la société

2 <https://www.mediapart.fr/journal/culture-idees/051020/avec-fatima-daas-naissance-d-une-subjectivite-politique-entre-desir-et-rebellion?onglet=full>

3 In Sam Bourcier, *Homo Incorporated : Le triangle et la licorne qui pète*, ed. Cambourakis, 2017.

seulement autour d'un seul standard qui serait celui des personnes valides physiquement et/ou psychologiquement). En effet, celui-ci « ne concerne pas seulement les handicaps visibles/invisibles et les personnes ayant des maladies, [...] il n'y a pas d'entité essentialiste du validisme » mais il « évolue en fonction des situations politiques et des autres oppressions »⁴, comme on a pu le voir avec la crise sanitaire, politique et sociale du Covid-19 et la baisse des budgets de santé. Identifier ces enjeux, c'est cerner les dynamiques de pouvoir et d'exclusion qui les composent.⁵

On pourrait également, comme le fait le comédien Océan dans son podcast *La politique des putes* (2019), interroger les multiples définitions du travail du sexe, comme force de travail incluant les diverses formes de sexualisation du corps (même sans acte sexuel au sens strict du terme) et comme contrat (dans la perspective féministe marxiste et sur le modèle du syndicat), lequel peut autant inclure les échanges sexuels contre de l'argent que le sexe asservi au capitalisme hétéropatriarcal dans des contextes sociaux « ordinaires » (jusqu'à la structure conjugale conventionnelle, où le sexe peut constituer la « monnaie d'échange » à la protection et à l'équilibre marital et familial). Ces derniers ont trait, justement, aux diverses injonctions faites aux femmes et aux corps divergents à suivre des conduites sociales prescrites par les structures de pouvoirs les érigeant comme seules admises. C'est pourquoi il n'est pas rare de trouver chez les travailleuses-rs du sexe des personnes très politisées (contrairement aux stéréotypes de la victime ou de la « garce »), de tendance marxiste ou anarchiste (navigatez par exemple sur les réseaux sociaux de Par et Pour, tenus par l'association Polyvalence, ou intéressez-vous au travail de Bertouille Beaurebec, afro-féministe et travailleuse du sexe).

Dans une lignée similaire, on trouve chez l'essayiste italo-américaine Sylvia Federici des idées communes avec les préoccupations de Francisco Varela sur les structures proscriptives. En effet, selon elle, « une perspective féministe est importante, précisément parce qu'elle se concentre sur ce qui est fondamental s'agissant des objectifs ou des conditions de la lutte : le changement qui s'opère, partout dans le monde, au niveau de la reproduction de la vie quotidienne, c'est-à-dire la reproduction sociale comme la reproduction domestique. La reproduction de la vie inclut en effet le travail domestique, la sexualité, l'affectivité, mais aussi l'environnement, la nature, la campagne, l'agriculture, la culture, l'éducation... Le féminisme touche à une gamme très variée de thématiques qui sont liées à la reproduction de la vie et se trouvent au fondement de tout changement social, à la racine de toute lutte. Il ne saurait y avoir de lutte victorieuse sans un changement de ces aspects les plus existentiels de la vie. »⁶

Il s'agit donc bien ici de garantir la circulation entre les espaces d'élaboration des identités et d'y identifier les valeurs « les plus existentielles de la vie » ; en d'autre terme, déterminer les seuils et points-limites en-deçà desquels l'intégrité physique et/ou psychique des individu-e-s est menacée, puis à partir desquels garantir la possibilité pour chacun-e de trouver et d'élaborer son propre équilibre dans le respect de celui des autres. Selon Sylvia Federici, les mouvements féministes (notamment d'Amérique Latine) « ne [prennent] pas seulement en compte un secteur de la vie des travailleur-ses [dont le « travail domestique »], un secteur du prolétariat dans le capitalisme, mais bien la totalité des individu-e-s. » La démarche anticapitaliste des féminismes auraient permis « de pointer les inégalités, parce que le capitalisme repose sur une production de rareté (et non de prospérité), et sur la production d'inégalités. Le capitalisme produit des marchandises, mais aussi des divisions et des hiérarchies comme conditions primordiales de son existence. » Il s'agit aussi pour elle de faire se rencontrer des personnes et groupes de personnes qui ont des choses en commun mais restent séparées les unes des autres, ce qui rejoint la prise de conscience des dynamiques intersectionnelles, dans un monde capitaliste menacé par une « insurrection continue » et répondant par la violence.

4 Voir sur les réseaux sociaux, @autistequeer_le_docu, « Le validisme, question politique en pleine épidémie de Covid et effondrement du système de santé publique », 05/10/2020.

5 Écouter aussi, sur les questions raciales, le passionnant podcast *Kiffé ta race*, par Rokhaya Diallo et Grace Ly.

6 Lire par exemple <https://www.revue-ballast.fr/silvia-federici-le-feminisme-detat-est-au-service-du-developpement-capitaliste/>

L'essayiste développe l'idée du corps comme territoire, qui renvoie à sa dimension collective. « Qui gouverne qui ? », demande-t-elle. En particulier, qui gouverne le corps des femmes et les corps subalternes ? Comment dépasser une situation d'isolement et de subordination pour proposer un rapport au corps ouvert, désireux de se connecter à ce qui l'entoure, y compris en questionnant ce qui nous fait mal et permet de faire émerger les limites du corps (son idée d'*enclosure* du corps induite par l'isolement, ici dans une critique du néolibéralisme et d'un militantisme « triste », rejoint les réflexions du psychanalyste anglais Darian Leader sur les dérives du concept lacanien de *jouissance* dans son traitement contemporain⁷) ? On retrouve d'ailleurs une autre préoccupation proche de celles de Varela, qui est de penser les corps dans d'autres termes « que les capitalistes et que la science d'aujourd'hui, à savoir un corps machine, un agrégat de cellules dans lequel chaque cellule, chaque gène possède son propre programme, comme si ce corps n'était pas organique. » En somme, autres que des termes de fragmentation, c'est-à-dire de parcellisation, de contrôle.

Le problème du signifiant

Intéressons-nous maintenant à la question des transidentités. Celle-ci souligne de façon brutale la difficulté du système hétéropatriarcal à penser le corps en-dehors des questions de pouvoir. Le corps, en tant qu'objet d'un discours normatif, y apparaît comme la justification (« biologique ») *a posteriori* des conséquences structurelles et symboliques de la répartition inégalitaire du pouvoir politique en fonction des marqueurs de genre, de race (en tant que facteur social discriminant), de classe ou d'autres critères d'exclusion.

Cette question de ce qu'on exclut est d'ailleurs intéressante si on regarde la définition que le psychanalyste Jacques Lacan donne de l'identification dans le séminaire qu'il dédie à cette question durant l'année 1961-1962. Si l'on prendra une distance critique avec une partie des thèses lacaniennes, on peut néanmoins interroger cette idée qu'une identification, c'est une identification du sujet au signifiant, ce qui veut dire que nous nous identifions à une projection qui est déjà un objet en soi. Le signifiant, comme support linguistique de l'identité (ce par quoi un mot, par exemple, désigne une chose), est en soi la chose à laquelle nous nous relions lorsque nous établissons un discours. Le champ du discours travaille sur ses propres éléments, ses propres ressources, ses mémoires, son domaine imaginaire, son rythme et ses liens logiques.

D'une certaine façon, le signifiant ne peut pas *être* ce qu'il signifie. Il ne fait qu'indiquer un objet d'expérience à laquelle on se réfère à l'aide d'un lexique commun établi par convention. Vient alors cette formulation étrange de la part du psychanalyste :

« Si je pose qu'il n'y a pas de tautologie possible [c'est-à-dire de $A = A$, qu'on pourrait traduire par signifiant = signifiant, en-dehors de son rapport à l'objet signifié], ce n'est pas en tant que A premier et A second veulent dire des choses différentes que je dis qu'il n'y a pas de tautologie : c'est dans le statut même de A qu'il y a inscrit que A ne peut pas être A. Et c'est là-dessus que j'ai terminé mon discours de la dernière fois en vous désignant dans [Ferdinand de Saussure, linguiste suisse] le point où il est dit que A comme signifiant ne peut d'aucune façon se définir, sinon que comme **n'étant pas ce que sont les autres signifiants**. De ce fait : qu'il ne puisse se définir que de ceci justement de n'être pas tous les autres signifiants, de ceci dépend cette dimension qu'il est également vrai qu'il ne saurait être lui-même. »⁸

D'une certaine façon, on pourrait dire qu'on peut penser à un signifiant, par exemple le mot « chien », de façon complètement détachée de la réalité qu'il est censé signifier, de l'état de tension vers la chose qu'il est censé déterminer. Dès lors, qu'est-ce qui détermine, en lui-même, l'objet dont nous usons pour décrire notre réalité vécue et celle partagée et *évoquée* avec les autres ? Le

7 In Darian Leader, *La jouissance, vraiment ?*, ed. Stylus, Paris, 2020.

8 <http://staferla.free.fr/S9/S9%20L'IDENTIFICATION.pdf>, p. 22.

discours, d'une certaine manière, nous éloigne parfois plus des réalités auxquelles il est censé nous permettre de toucher qu'autre chose. Dans notre étude des conséquences du paradoxe sensorimoteur⁹, nous avons déjà évoqué la question du paradoxe du mot « moi », qui dès lors qu'il est prononcé nous écarte de la réalité sensible qu'il vise, puisqu'il tend à impliquer le regard de quelqu'un-e d'autre que nous cherchons à convaincre de celle-ci. Nous parlons *pour* et à destination de quelqu'un-e d'autre, voire à soi-même comme un-e autre. Nous disons « moi » en empruntant la parole et le langage, qui sont des biais de convention. Nous cherchons à établir la convention autour de l'existence possible d'un *moi* digne de considération. De cette sorte, nous pouvons dire que dans l'identification, « le sujet "pur parlant" comme tel – c'est la naissance même de notre expérience – est amené, du fait de rester "pur parlant" à vous prendre toujours pour un autre. »¹⁰ C'est la distance irréconciliable entre le mot et la chose, puisque la parole, le discours ou tout autre langage n'est pas seulement un moyen mais une expérience à part entière qui mobilise notre engagement, notamment sensorimoteur et imaginaire. Nous nous mettons bien en relation avec quelque chose, mais quelque chose qui s'appuie sur des fondements relationnels et mémoriels, dont nous engageons notre expérience de corps – d'où que Sam Bourcier déclarait dans un entretien que Michel Foucault (nous y viendrons plus tard) avait « manqué le corps » dans ses élaborations constructivistes.¹¹ Selon l'idée des modalités de perception de Francisco Varela, nous recréons autant de mondes que nous en percevons, et il en va de même de notre rapport au langage, au symbolique et à l'imaginaire.

A partir de là, nous ne nous aventurerons pas dans les méandres lacaniens, du fait de leur ancrage dans un système de pensée partial pour ce qui est des identités et du genre. Celui-ci ne parvient en effet pas à sortir des dimensions hétéropatriarcales des structures du discours dans lequel sa réflexion s'inscrit. Toutefois, à ce stade-là, sa définition tient un bout du problème.

L'avantage de fonder sa réflexion sur le paradigme du paradoxe sensorimoteur (le rôle de nos mains durant notre évolution en tant qu'espèce, c'est-à-dire la relation privilégiée que nous avons avec elles, l'ouverture d'une *scène de mes mains* comme situation de suspension du système sensorimoteur et de « retard des réponses » – condition d'Edelman, du nom du biologiste Gerald M. Edelman), c'est de ne pas anticiper l'intervention du langage et de ses structures d'interprétation. Le *soi comme un autre* apparaît dans une situation dont les propriétés sont pleinement inscrites dans le sensorimoteur, à la fois comme suspension et comme relation imaginaire à moi-même comme un objet qui forme une altérité et que par ailleurs, je peux contrôler à distance. Aussi, s'ils sont ancrés dans le corps, les fondements de ce paradigme n'ont *a priori* pas de genre, pas de couleur, pas de classe sociale ni de privilège psychologique et/ou physique. Il s'agit d'une situation antérieure qui forme les conditions de possibilité de l'élaboration de multiples systèmes d'interprétation, c'est-à-dire d'établissement d'analogies, leurs combinaisons et leurs fixations au sein de systèmes de règles et symboliques. Néanmoins, il reste toujours dominé par une expérience de corps, qui est la condition *sine qua non* de toutes les autres expériences.

Ces divers systèmes possibles sont donc à chaque fois *situés*, pour reprendre le terme de la philosophe américaine Donna Haraway, et ancrés dans une dimension émotionnelle et affective – nous faisons ici référence aux travaux d'Ellen Dissanayake dans le champ neuroesthétique et évolutionnaire.

Identifier le genre

Le corps tombe alors à son tour et *a posteriori* (nous disposons avec la théorie du paradoxe sensorimoteur d'une généalogie théoriquement possible de l'évolution de notre système cognitif, liée aux processus de mémoire et à la sensorimotricité) sous le coup d'un système d'interprétation. Celui-

9 Voir *Three paradoxes and concentric circles*, 2019.

10 In Jacques Lacan, *op. cit.*, p. 16.

11 Sam Bourcier - Entretien - La Théorie Queer dans "Les Chemins de la philosophie" avec Adèle Van Reeth (2014).

ci s'appuie sur un ensemble de critères plus ou moins fixes donnés à l'identification et ses indices (corporels mais aussi vestimentaires, comportementaux, ...). Ces indices font bien office de signifiant et nous allons nous assurer de leur conformité d'avec les références normées que nous partageons avec les autres. Ces ensembles de référence forment eux-mêmes des entités synthétiques distinctes – notamment, les catégories exclusives « homme » ou « femme », « masculin » ou « féminin », mais aussi encore une fois, des catégories raciales et sociales, de validité et autres qui viennent s'y croiser. Bon nombre de ces catégories sont l'héritage d'une évolution de nos sociétés occidentales depuis le XVIII^e siècle puis l'ère industrielle, laquelle recomposa les dynamiques de répartition du travail (y compris « domestique ») et sociale.

On peut dès lors supposer, en effet, que la définition de Jacques Lacan prend sens lorsque nous nous demandons ce que vise une affirmation telle que « c'est un homme » ou « c'est une femme », puisque vérifier la conformité de la personne avec le genre qu'on lui suppose induit une incertitude dans le fait même de l'affirmer. A priori, avant d'être déterminé par un acte de langage, un corps s'appréhende par l'expérience. Cela implique aussi que les comportements qui font l'usage dans un contexte social et culturel donné puissent être pris pour norme, naturalisés comme étant « l'ordre des choses ». Nous nous formons, en tant qu'identité, à partir d'une expérience d'un ensemble de conduites dont la cohérence tient aux structures sous-jacentes de pouvoir qui organisent la société, et que l'enfant apprend notamment à comprendre ou à imiter. L'idée que nous avons développée ailleurs d'une méta-herméneutique signifie que tous les indices par lesquels un corps se manifeste vont entrer sous le coup d'un régime d'interprétation et d'un monde de sens orienté culturellement et socialement, et c'est cet ancrage qui régule la surveillance infligée à soi-même quant à sa propre conformité aux normes. Cela explique en partie la difficulté de bon nombre de personnes à prendre du recul avec ces habitudes d'identification, à moins d'être projetées hors du statut social qui permettait leur cohérence, les forçant à adopter un point de vue subalterne. Nous nous impliquons dans la détermination que nous faisons des corps qui nous entourent en les identifiant à partir des indices visibles par lesquels ils se présentent à nous. Il s'agit de vérifier si l'assomption que nous en tirons est bien conforme à notre expérience de la réalité, autant qu'on espère rétablir un rapport à cette réalité qui nous autorise une certaine mesure de contrôle, mais aussi une certaine liberté d'action sous condition. Identifier les corps, c'est identifier ceux avec lesquels on peut interagir librement ou non – de la même manière qu'on apprend dès l'enfance quels sont les objets que l'on a le droit de toucher et de prendre ou non. Notamment, on tente de réaffirmer son rapport au genre en tant que système d'appartenance et d'identification, de garantir aux autres que l'on s'associe et fait bien partie de ce système d'interprétation et d'entente sociale, dont on espère tirer une liberté d'agir, contre la privation (système punitif) dont s'ensuivrait leur transgression. Nous émettons le désir de participer d'un même monde de sens qui saurait nous inclure, quitte à nous y conformer plus que de raison, attendant d'y retrouver une garantie affective autant qu'existentielle. A travers cette tentative, il y a la manifestation d'un apprentissage traumatique de la soumission et de ses dommages sur nos corps (au sens où le trauma est la réponse à une situation de *contact* sensoriel et émotionnel dont nous sommes l'objet).

Ainsi, le processus d'identification selon de tels critères justifie son efficacité relative – « les choses sont bien telles qu'on les dit *parce que je dois avoir raison* pour maintenir ma position d'équilibre » – par son adhérence d'avec les processus politiques qui actent la répartition des espaces de pouvoir. Le constat féministe que « L'intime est politique » vient bien du fait que l'assomption faite sur les corps pour ce qui est de leur genre supposé participe d'une exclusion du pouvoir dans sa dimension autant individuelle que collective. L'identification est efficace si elle répond aux attentes de l'entité morale qui la réclame (ici majoritairement fondée sur le modèle patriarcal, blanc, hétérosexuel et cisgenre, issu des milieux aisés), c'est-à-dire que nous identifions toujours face à l'absence de protection. Identifier embarque avec nous un monde de sens qui fait office de communauté, qu'elle soit choisie ou non – et c'est bien la question du choix conscient et consenti qui est posée ici.

Selon les termes du philosophe post-structuraliste Michel Foucault, on pourrait ainsi questionner les rapports de tension entre les normes de la sexualité (et par extension du genre) définies par la société bourgeoise, notamment « par ses institutions (mariage, famille) [de façon à ce qu'elles] tendent à passer pour sa vérité de nature »¹², et les différentes hétérotopies sociales (comme lieux divergents) qui s'y opposent mais pourraient tendre ou non à s'y intégrer. De fait, ces hétérotopies, qu'elles incluent ou non la question du consentement, du couvent jusqu'aux lieux où les sexualités alternatives trouvent refuge, ont souvent été frappées du sceau de l'utopie ou de la perversion. Parce qu'elles ne sont pas reliées au monde de sens qui trouve sa continuité dans la publicité de la norme, ces hétérotopies se décrivent comme des objets de fantasme. S'il a été si facile pour certain-e-s d'assimiler pendant longtemps l'homosexualité ou les transidentités à des pratiques pédophiles¹³, de la même manière qu'on associe aujourd'hui l'Islam au terrorisme, c'est parce que sur le plan symbolique, ces espaces imaginaires exclus des représentations et des lectures plurielles se valent et peuvent être pris l'un pour l'autre. On n'identifie rien pour le seul désir d'identifier, puisque l'acte d'identifier résulte déjà d'un processus d'apprentissage, lié notamment à l'apprentissage précoce et relationnel de la langue et des règles d'interprétation de l'action qu'elle véhicule (c'est l'aspect méta-herméneutique du langage). Un objet isolé est un objet dont on peut *a priori* se saisir sans en demander l'autorisation et lui faire faire ou dire n'importe quoi sans lui accorder la qualité de sujet. L'absence de sanction dans l'abus éventuel que nous en faisons nous place dans une situation d'anticipation, qui signifie une certaine jouissance de transgression. C'est en veillant à la sanction que le libre arbitre se perd dans un abîme sans mesure, qui fit dire à Hannah Arendt toute la « banalité du mal » des gens ordinaires placés dans des circonstances sans commune mesure. Il s'agit d'abord de répondre à une demande de l'autre de *faire* – structurellement, d'une autorité parentale – et notre dépendance face à cette demande peut venir court-circuiter le distance de jugement indispensable au retrait du sujet face à ses objets. L'empathie nécessaire à la reconnaissance de la qualité de sujet sensible à l'autre ne peut venir que si l'on abandonne la tentative de le déterminer en tant qu'objet de substitution à notre insécurité face à l'avenir.

De fait, si on m'enjoint à identifier un arbre, l'injonction à répondre à cette demande précédera la validité de mon effort, qui aurait pu être initié de façon autonome. Mais mon acte ici est lié à la demande de l'autre. De même, on l'a vu, la stabilité du système d'identification des corps a d'abord pour objet la stabilité du système moral qui sert de justification à une distribution arbitraire des espaces de pouvoir selon le genre, la race, la classe et les autres critères. Identifier l'autre, c'est identifier sa place et la mienne au sein d'un système de répartition des espaces de pouvoir, qui est un *pouvoir-faire*. Identifier les autres, c'est se donner la *licence* de ne pas s'exposer soi-même à un déclassement, en tentant de renforcer sa cohésion d'avec un système de pouvoir qui a fait ses preuves. (C'est pourquoi l'on dit souvent que les personnes qui s'identifient comme des hommes cisgenres, notamment blancs, hétérosexuels, de classe sociale suffisamment aisée et valides, « n'ont pas de corps », dans le sens où ils pensent rarement leur corps comme étant un sujet de domination, du fait de leur adhésion d'avec la norme même du pouvoir symbolique dans nos sociétés. On peut en effet dire qu'ils *sont* le pouvoir tant ils tentent majoritairement d'en épouser la structure. Dans une dimension hégélienne, on pourrait même ajouter que l'effort de se maintenir à une position d'avantage sociale sous condition de domination d'autres groupes sociaux implique nécessairement la négation de leur existence comme sujets auxquels on pourrait s'identifier, mais aussi à sa propre condition de sujet soumis à la perméabilité. Le contraire constituerait une transgression qui pourrait bien renverser le système hiérarchique sur lequel la répartition des

12 In Michel Foucault, *La Sexualité* suivi de *Le discours de la sexualité*, « L'utopie sexuelle », ed. EHESS/Gallimard/Seuil, 2018 (1964-1969), p. 196.

13 Bien qu'une certaine intelligentsia française, homosexuelle ou non, ait pu avoir la latitude, en profitant de la culture du viol, d'ériger la pédophilie en doctrine, notamment dans les années 60-70 et jusqu'à nos jours (de René Schérer à Gabriel Matzneff, en passant par des Frédéric Mitterrand ou des David Cohn Bendit). Mais là encore, des dynamiques de classes sociales interviennent en plus des questions sexuelles à proprement parler, puisqu'il s'agit d'abus de pouvoir.

espaces de pouvoir s'appuie – c'est le propre des masculinités toxiques de verrouiller la porosité de ces espaces et c'est là aussi la pertinence, par exemple, des études décoloniales de souligner le rôle de l'esclavage et de la colonisation dans l'essor des sociétés capitalistes. L'altérité, comme le souligne l'écrivaine Toni Morrison, signifie aussi le refus d'admettre l'humanité de ceux qu'on domine.¹⁴⁾

De fait, l'identification d'un objet ou d'un être *pris comme un objet* intervient toujours dans la perspective d'en faire quelque chose. Se déterminer soi-même comme un objet de discours indique du même coup un effort de réappropriation de sa capacité à *agir*. Il s'agit de savoir si l'on a le droit ou pas de le faire, si la situation de rencontre ne va pas contredire notre capacité à rétablir notre position utopique de sujet qui identifie *afin de conserver sa capacité à se saisir des choses* en toute liberté (c'est-à-dire à se dédouaner vis-à-vis de l'autorité compétente ou dans le meilleur des cas, à établir les conditions d'un consentement éclairé). Être un corps minoritaire, c'est s'exposer à une répression et à la négation de sa propre légitimité à agir à l'intérieur d'un même monde de sens. C'est peut-être être une hétérotopie, pour reprendre les termes de Michel Foucault, puis un « non-lieu » pour soi-même dès lors qu'on ne peut plus se relier à aucun espace social et symbolique où prendre sens (défaut de sens qui s'exprime, par exemple, dans le concept d'intersectionnalité pour ce qui est de la prise en compte des points aveugles de nos représentations). Plus loin, du point de vue psychanalytique, le désir comporte un élément d'utopie, puisque dans le moment du geste de demande que l'individu-e fait, avant de se poser la question de la censure éventuelle, la spontanéité de cette demande propre peut le, la ou lae déplacer hors du lieu du pouvoir tel qu'il se formule sur le plan symbolique et social. Comme analysé avec Darian Leader autour du terme de la jouissance, c'est la mémoire de la sanction qui place le sujet dans une démarche de transgression qu'il peut alors soit interrompre, soit poursuivre malgré l'état de tension, de douleur, et même la négation de tout sujet – transgression qui formule l'état de la jouissance.

Si dans ce contexte et comme l'affirme le psychanalyste Fabrice Bourlez, « La démarche analytique interrompt la prise en compte des développements linéaires, des téologies [sic] bien-pensantes pour s'intéresser à la répétition », faisant prévaloir les liens qui « vont des corps au langage par le biais du sexuel »¹⁵, il est difficile de réifier le *réel* de la sexualité. Notre appui sensorimoteur nous permet d'évaluer une nuance : il n'y aurait pas de sexuel, une entité fixe et objectivée, mais plutôt il y a une sexualisation, en tant que potentialité, du fait même du principe d'énaction (selon Francisco Varela, l'interactivité constante de notre action avec nos modalités de perception) et selon des modalités d'interaction intriquées à la manière dont la réalité que nous percevons s'offre (parce qu'elle semble *toujours* s'offrir à l'interaction) à nous. De même, s'il y a un *réel* (terme lacanien par excellence), c'est un réel perçu et investi de tentatives qui dès lors qu'elles passent à un autre objet (la chaîne du signifiant, chaque signifiant équivalent à un autre pour ce qui est de leur mode de rapport – terme qui indique une séparation – arbitraire à la chose), « ratent » en effet quelque chose en rompant la relation initiale. Fabrice Bourlez tente bien cela-dit d'étayer que « le désir n'est pas manqué [mais] serait fait de flux, de branchement, de connexions. »¹⁶ Le modèle proposé par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *L'Anti-Œdipe* (1972) d'une invasion du réel et de l'imaginaire par une sexualité « machinique », moléculaire et non-déterminée socialement (ici aussi un « non-lieu »), s'il opère déjà un changement de paradigme, ne rend pas totalement compte du fait que la sexualisation intervient comme fondue dans les modalités générales d'interaction que nous empruntons avec nos environnements d'expérience. Si les limites de *L'Anti-Œdipe* sont soulignées par le psychanalyste, le corps ne peut se concevoir comme une seule machine à faire jaillir de la jouissance sans le faire tomber sous le coup d'un filtre moral, qu'on se place à son envers (le « réel ») ou pas. Le sensoriel n'est pas un tel événement qu'il dût tomber directement sous le champ

14 Lire Toni Morrison, *L'origine des autres*, ed. Christian Bourgois, 2017.

15 In Fabrice Bourlez, *Queer psychanalyse : Clinique mineure et déconstructions du genre*, ed. Hermann, 2018, pp. 52-53.

16 *Ibid.*, p. 79.

du sensuel et de la sexualité. Mais au contraire, la sexualité se « modalise » en fonction des espaces ouverts par nos environnements d'interaction et d'interprétation, sous une contrainte, qu'elle soit ferme ou légère. Le corps n'est sexuel qu'à partir du moment où on le sexualise, c'est-à-dire à partir du moment où on l'associe à une expérience de la sexualité et à la mémoire qui s'y *réfère* – au sens où cette mémoire est transitive et non figée, de même que l'*inconscient* n'existe pas comme lieu, comme objet, mais comme potentialité activement refoulée.

Si la remise en cause du modèle œdipien est primordiale pour ouvrir à d'autres voies de formalisation de l'inconscient et à la déconstruction des schémas rigides concernant le genre, le corps ni le discours ne peuvent être l'effet l'un ou de l'autre. On ne rétablit pas « le réel » et son angoisse par *rapport* aux catégories du discours. Dès lors qu'on s'adresse au « réel », on le quitte, néanmoins il faut bien rétablir une pratique du discours sur soi qui ne s'enferme pas indéfiniment dans un discours sans borne. Il faut bien comprendre que le discours, comme la sexualisation de nos investissements sensibles *sont* des modalités d'expérience indissociables de celle-ci. Si l'on peut opposer un devenir linéaire à la compulsion de répétition et inspecter leur état de tension par le prisme de la philosophie, avec Friedrich Nietzsche puis Gilles Deleuze, ou de la psychanalyse avec Sigmund Freud puis Jacques Lacan, notamment, cette mise en tension s'effondre à partir du moment où on ne renvoie plus leur élément commun au sexuel mais à la constante modalisation des moyens par lesquels nous interagissons avec nos environnements perçus. Notamment, pour ce qui est de notre expérience et de notre apprentissage dans les sociétés humaines, nos environnements perçus sont tous plus ou moins déterminés par le champ social, politique, moral et symbolique, ne serait-ce que parce que nos modèles d'interaction (tout d'abord les parents qui s'occupent de nous) en voient leur conduite fortement conditionnée, ne serait-ce que par l'emploi des modalités du langage. « Comment prendre part aux processus moléculaires si l'on n'a pas concrètement subi la domination de [l'Homme blanc hétérosexuel] au quotidien ? »¹⁷, demande Fabrice Bourlez, en évoquant les critiques féministes et *queer* du texte de Deleuze et Gattari. La réponse est évidemment du côté des savoirs situés. En attendant, nous nous retrouvons toujours face à des situations où une députée écologiste ouvertement lesbienne, Alice Coffin – qui a participé activement avec sa collègue Raphaëlle Rémy-Leleu de la démission d'un adjoint à la Culture de Paris à l'été 2020 pour son soutien à l'écrivain Gabriel Matzneff, aux activités ouvertement pédocriminelles – peut être mise sous protection policière suite à des menaces de mort et à du cyberharcèlement lesbophobe, et démission de ses fonctions d'enseignement¹⁸, tandis notre système politique, économique et judiciaire protège encore largement les auteurs présumés ou avérés de violences sexuelles. Nos modalités d'interaction et d'investissement de nos environnements, tous dynamiques malgré leurs constantes, ne sont pas neutres de leurs champs sociaux, politiques et symboliques, intriquées à l'expérience directe que nous avons des corps qui nous entourent.

Il s'agit donc de légitimer son droit d'agir, en répondant d'avance et de façon compulsive¹⁹ à la possible demande qui nous sera faite de *nommer* ce qu'on voit pour s'assurer de sa conformité et de la nôtre, *de sorte à ce que cela plaise* à l'autorité qui a la compétence symbolique sur notre domaine d'existence et d'y justifier notre positionnement. D'où vient que Foucault questionne à quel point les « déviations » par rapport à la norme dominante peuvent y être intégrées après transformation sociale ou pas. On pourrait questionner, par exemple, l'angoisse du soupçon d'homosexualité dans l'éducation aux masculinités toxiques comme formant un conflit autour du désir et de sa conformité au modèle dominant. Jacques Lacan dira que « l'angoisse c'est la sensation du désir de l'Autre »²⁰, affect « sans objet » puisque l'on serait soi-même l'objet du désir de l'Autre sans savoir ce que cet objet est au juste ni du coup le posséder. La peur d'être *possiblement* interprété comme « un homme homosexuel » pour un homme cisgenre indique bien l'ambiguïté du

17 *Ibid.*, p. 93.

18 https://www.lemonde.fr/societe/article/2020/10/08/la-catho-se-separe-de-la-militante-feministe-alice-coffin_6055249_3224.html

19 Lire Julia Serano, *Manifeste d'une femme trans*, ed. Cambourakis, 2020.

20 *Ibid.*, p. 117.

rapport de soumission à l'autre, en tant qu'instance imaginaire et symbolique susceptible de nous sanctionner. (Sauf que Lacan s'empêtré alors encore dans l'idée du *phallus* comme médium sur le plan symbolique, d'où sa partialité en ce qui concerne le genre.²¹)

L'altérité est donc bien formulée à partir de *sujets* de peur, qui est une peur générée moins par l'objet que par le soupçon du danger qui lui serait lié. (Sigmund Freud, fondateur de la psychanalyse à la fin du XIXe siècle, définissait de son côté l'angoisse comme anticipation.²²) L'altérité prend la forme de la punition. La transmisogynie, par exemple, est autant liée à la licence à soumettre les femmes qu'à l'angoisse d'une sanction liée au soupçon d'homosexualité. Mais c'est bien la sanction morale et sociale qui confère au pénis, notamment, sa facture de totem symbolique, rendant nécessaire de l'ériger comme symbole d'une virilité hétérosexuelle, et non sa qualité intrinsèque. Le concept du *phallus* dans la théorie lacanienne héritée des années 50-60 échoue ainsi à rendre la mesure et la valeur d'un sexe féminin qui pourrait autant être une vulve que le pénis d'une personne trans ou non-binaire – lesquels peuvent exister sans aucune perte symbolique, au contraire de ce que suggère une certaine théorie psychanalytique en ce qui concerne le genre et les sexualités. C'est en érigeant un point de vue unique comme norme que ce système hétéropatriarcal, dans l'effort de se maintenir, peut nier d'autres types de subjectivité autonomes. Aussi, le souhait de conformité permet, selon Lexie (du compte Instagram AggressivelyTrans), aux personnes hétérosexuelles et cisgenres de ne pas faire de coming-out, de ne pas avoir à se déclarer comme une spécificité, une singularité, une possible altérité pour d'autres personnes. « De fait, explique-t-elle, les hommes cishétérosexuels sont rarement ceux qui se définissent comme hommes cishétérosexuels. »²³ Comme le rappelle aussi justement Océan dans le deuxième épisode de *La politique des putes*, c'est le stigmaté qui crée la figure de la pute. Il cite en cela la chercheuse américaine Gail Pheterson lorsqu'elle affirme que « Les droits de l'ensemble des femmes sont indissolublement liés aux droits des prostituées parce que le stigmaté de putain peut s'appliquer à n'importe quelle femme pour disqualifier sa revendication à la légitimité et peut jeter la suspicion sur n'importe quelle femme accusée d'avoir pris une initiative dans le domaine économique et/ou sexuel. »²⁴ L'identification, évidemment, comme outil de contrôle est intimement liée à un outil de police.

Comme il s'agit principalement de répondre à la demande qui nous est faite d'adopter telle ou telle conduite, laquelle favorisera l'autorisation pour nous de *faire*, la permission d'agir, la demande de l'autre participe donc d'une cartographie du monde que l'on est susceptible d'investir en tant qu'agent-e. La forme de la demande ou de l'invitation nous dirige vers des modalités d'interaction privilégiées parmi d'autres possibles. Le monde de représentation au sein duquel nous formulons notre action et sa valeur est donc intimement formé par l'expérience de la demande des autres. Le système d'identification justifie ainsi la demande qui nous est faite d'agir d'une certaine manière et pas d'une autre, s'agissant d'un système prescriptif qui prend valeur de loi générale, en jouant sur sa domination symbolique et affective qui crée ses propres conditions de réalisation. De fait, une identité = un objet aux contours et au comportement bien délimités qui formule nos modalités d'interaction avec lui, de façon à ce que nous soyons confortable avec son

21 Ce qui lui permet d'élaborer dans ce sens : « L'angoisse de castration donc, vous allez voir ici qu'elle a deux sens et deux niveaux. Car si le phallus est cet élément de médiation qui donne au désir son support, eh bien, la femme n'est pas la plus mal partagée dans cette affaire, parce qu'après tout, pour elle c'est tout simple : puisqu'elle ne l'a pas, elle n'a qu'à le désirer, et ma foi dans les cas les plus heureux, c'est en effet une situation dont elle s'accommode fort bien. Toute la dialectique du complexe de castration, en tant que pour elle, elle introduit l'Œdipe, nous dit FREUD, cela ne veut pas dire autre chose. Grâce à la structure même du désir humain, la voie pour elle nécessite moins de détours – la voie normale – que pour l'homme. Car pour l'homme, pour que son phallus puisse servir à ce fondement du champ du désir, va-t-il falloir qu'il le demande pour l'avoir ? C'est bien quelque chose comme ça dont il s'agit au niveau du complexe de castration. » *Ibid.*, p. 118. Merci bien.

22 In Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, PUF, 1920.

23 « Se nommer et nommer les autres : analyse des étiquettes Partie 1 », <https://www.instagram.com/p/CFTPWdSAsZ3/>

24 In Gail Pheterson, *Le prisme de la prostitution*, ed. L'Harmattan, 2001.

usage. Quand on nous apprend ce qu'est un arbre, on nous indique aussi comment l'on est censé-e se conduire en présence d'un tel objet et l'usage que cet objet a pour nous en fonction de sa nature supposée. La dénomination, le signifiant essentialise en partie ses objectifications sur le plan imaginaire et symbolique. Il incorpore notre expérience et notre mémoire intime de contact et d'interaction avec les objets qui nous entourent ainsi que leur charge affective. La relation tactile et précoce à l'objet participe de notre capacité à nous projeter vers des espaces intermédiaires²⁵ où s'identifier signifie aussi élaborer progressivement son identité, dans l'intimité de chacune de nos interactions avec nos environnements sociaux, symboliques et naturels.

Identifier n'est donc pas neutre. Comme acte de discours, il s'inscrit dans une expérience complexe et dans un contexte relationnel et intersubjectif. Bien identifier, c'est d'abord être encouragé-e à le faire. Lorsqu'on encourage un-e jeune enfant à mettre les carrés, les cercles et les triangles dans les bons trous, on lui indique une conduite dans laquelle la réponse à la demande de l'autre est aussi importante que la réussite en elle-même, comme le montrait déjà le psychiatre René A. Spitz.²⁶ Le travail d'Ellen Dissanayake insiste aussi régulièrement sur l'importance des premières interactions entre l'enfant et sa mère, autres parents ou substituts dans l'apprentissage, la formalisation et l'esthétisation, la colorisation expressive donnée aux réponses et l'invitation interactive au jeu.²⁷ Cela place évidemment le discours au-delà de la seule question du langage comme sémantique mais comme modalités d'interaction et d'interprétation, sur le plan sensorimoteur, émotionnel mais aussi du travail de réorganisation et de réaffectation du trauma.

Aussi, logiquement, reconnaître le genre, la couleur de peau, la classe sociale ou la conformité physique et/ou psychologique de quelqu'un-e à travers le prisme du discours, c'est d'abord le faire à l'intention de quelqu'un-e d'autre qui nous enjoint à établir cette identification *comme validité à l'usage d'un discours conforme*, c'est-à-dire par la récompense d'une relation fluide à l'autre, qui n'interrompt pas ma licence à l'action. En tant qu'acte de discours, de la même manière que solliciter la reconnaissance d'un « moi », il s'agit de solliciter un monde de sens commun qui joue le rôle de soutien affectif, dans la mesure où dès l'enfance, nos parents et tout notre environnement nous ont enjoint-e-s à les y retrouver. Nous identifions pour justifier notre participation à un système de répartition des espaces de pouvoir au sein duquel nous aspirons à trouver notre place et à conserver notre habilité à produire du discours, de façon à être accueilli-e-s et écouté-e-s. A partir de là, puisque identifier nous rattache à un lieu de *pouvoir* (au sens même littéral de « pouvoir faire »), nous identifier nous-même peut aussi équivaloir à revendiquer un lieu alternatif du pouvoir-faire et à questionner la validité relative du modèle assigné d'office. Ces lieux alternatifs, dans la mesure où ils assurent la mutualité du droit à l'auto-détermination, sont autant de lieux de résilience et de résistance.

Éléments de base de l'identité

De façon plus élémentaire, l'identité suppose, par définition, une comparaison entre plusieurs éléments. Le but est de déduire une ou plusieurs constantes à partir de cette comparaison. C'est à partir de la récurrence et de la permanence d'un objet dans le temps qu'on l'établit comme constante. Et c'est ensuite à partir de cette constante supposée qu'on évalue la persistance du système de comparaison que celle-ci permet de soutenir. Qui dit constante dit évidemment point d'amarre, d'accroche, d'équilibre et de référence, une situation.

Les constantes peuvent être, en sorte, les éléments fixes permettant une identification. Nous nous assurons de ce que nous voyons. Par exemple, un escargot est reconnaissable par sa coquille,

25 Lire Donald W. Winnicott, *Jeu et réalité : L'espace potentiel*, ed. Gallimard, 1975.

26 Lire René A. Spitz, *De la naissance à la parole : La première année de la vie*, PUF, 2002 (1968).

27 Lire, par exemple, Ellen Dissanayake, « The Artification Hypothesis and Its Relevance to Cognitive Science, Evolutionary Aesthetics, and Neuroaesthetics », *Cognitive Semiotics*, Issue 5 (Fall 2009), pp. 148-173.

sa forme et sa viscosité, ses antennes, etc., dont nous établissons schématiquement une réduction, laquelle forme une unité synthétique formée d'indices visibles. Le problème c'est : qu'est-ce qu'on identifie lorsqu'on identifie ? On l'a vu avec Jacques Lacan (il s'agit tout de même ici aussi de cerner en quoi certains aspects du modèle lacanien peuvent être dépassés), identifier nous expose à l'autre. En prenant l'autre *pour autre chose*, nous nous exposons à une dette, de devoir répondre de notre présomption à nous saisir d'une telle opportunité. Nous demandons à l'autre de prendre part à notre propre reconnaissance en tant que sujet, et c'est à propos de cela que jaillit une angoisse quant à notre validité, comme vu précédemment. Ce processus suppose la position de sujet comme structure relationnelle, à partir de laquelle sont ordonnés les éléments permettant l'identification de l'objet en question, c'est-à-dire dans une relation de co-dépendance avec cette structure du sujet, puisque l'objet est identifié à partir de la position de celui ou celle qui identifie – sans même présupposer, encore une fois, que l'objet en question puisse être par lui-même un sujet à part entière, d'où l'incongruité du désir de l'autre (au sens de ce qui ne peut s'assimiler complètement à ma propre identité, me laissant en reste de ce désir de l'autre et d'une certaine image et représentation de ce que je suis pour elle, lui ou iel, d'où la nécessité d'un tiers espace de mise en commun).

Si tel était le cas, on pourrait s'attendre à rencontrer un refus, un rejet de l'identification qu'on suppose à l'objet de notre discours et à la validité de notre position par rapport à lui. Surtout, on l'a vu, cette position de sujet embarque avec elle une position de pouvoir. Il est dans la définition même du sujet de s'attacher à une action, d'où l'aspect performatif du *verbe*, notamment dans les traditions religieuses mais aussi esthétiques. Le pouvoir de nommer, c'est le pouvoir de créer des objets symboliques, sous forme de représentations, mais c'est aussi vouloir les maintenir pour maintenir soi-même sa propre position et capacité à faire. L'art comme la religion nous maintiennent en état d'ouverture sur un monde de possibles qui ne soit pas susceptible de se refermer sur nous. Il s'agit donc de pouvoir se servir de ces dénominations pour élaborer un discours sur sa propre action dans le champ social, moral, politique ou esthétique.

Mais on pourrait répondre au sujet qui énonce : « Non, ce n'est pas forcément un escargot. Car si j'enlève la coquille, j'ai une limace », quelque soit la possibilité de vérifier cette assertion, puisque nous jouons ici avec des signifiants. On pourrait tout aussi bien questionner l'habileté du sujet à émettre des suppositions sur la réalité qu'iel partage avec les autres. Comme le dit Darian Leader, « Nous avons tendance à penser que les enfants peuvent parler quand ils enregistrent la primauté du signifiant – et que, à partir de là, le chat peut faire "Ouaf !" et le chien "Miaou !" – mais l'enfant peut se sentir très perturbé par les décalages référence et, en effet, les refuser. »²⁸ Si nous posons un lien irréfutable entre appareil génital et genre, de même, l'affirmation d'une transidentité surgit spontanément comme une contradiction dans les termes – sauf que le genre, contrairement aux vocalisations de deux espèces animales différentes, élabore sa réalité précisément sur la question du sens et de sa médiation. Pour le dire autrement, changer la perception du genre ne change pas l'espèce, mais seulement les modalités par lesquelles nous conduisons nos expériences. Le genre oriente et colore nos modalités d'expérience au monde qui nous entoure, dans la mesure où nous l'associons à des indices lisibles de notre existence les plus en adéquation possible avec notre expérience sensible, émotionnelle, invisible et non-communicable par le langage. Dans tout l'apprentissage social du langage et du discours, nous l'avons vu, c'est autant la capacité à identifier qui est en jeu que la position même de sujet *capable de se poser comme référent dans le processus d'identification des choses et des êtres*, laquelle peut être mise à mal. Une transgression telle qu'une transidentité pose un danger pour sa propre détermination face aux autres, puisqu'elle nous expose à une sanction et à la négation de notre légitimité à agir sur un monde commun – une excommunication. Dans le refus d'aboutir l'enchaînement logique qui consiste à identifier un chien (même sans avoir à le nommer) et à s'attendre à ce qu'il fasse « Ouaf ! », du fait de la mémoire d'une récurrence, il y a le refus d'aboutir le geste qui consiste à identifier, c'est-à-dire à anticiper le déroulement des choses. Identifier s'insère donc dans un monde de sens, de modalités de lecture et

28 *Op. cit.*, p. 123.

d'anticipation où l'action locale prend sa mesure en fonction d'un système de reconnaissance de formes plus vastes, comme un vers ou une métaphore dans un poème.²⁹ Une transgression entame les limites définies de ce monde et ses marges. Elle incarne l'incapacité à penser ces limites en tant qu'identité qui se formule à elle-même dans le but de se contenir face à une menace d'éclatement.³⁰ C'est placer les limites en-deçà de ce qu'elles sont vraiment.

La personne concernée pourrait être fragilisée dans sa capacité à attester correctement de la réalité qui l'entoure – mais c'est un rejet du champ de l'action et de la capacité d'agir de façon plus globale : un rejet de l'imaginaire, c'est-à-dire de la capacité à épouser une absence de limites fondées sur une instance sociale et morale. Lorsque le psychanalyste américain Donald W. Winnicott évoque l'effort de compensation de l'enfant face à une mère ou substitut psychiquement absente comme un point de départ possible des psychoses infantiles³¹, il s'agit bien d'une demande de l'enfant d'identifier la valeur de sa propre action dans les réactions de son ou sa tuteur-riche qui est refusée. L'imaginaire lui-même est mis en attente, dépendant du souhait de l'autre d'être présent ou non. L'enfant ou la personne pourrait se sentir assez en confiance pour faire un nouvel essai avec les éléments dont iel dispose, ou alors tenter de se rassurer de façon plus immédiate en renforçant d'abord et de façon compulsive sa position de sujet *capable de présupposer* de la nature des choses en tant qu'objets d'identification *qu'iel est supposé-e pouvoir identifier*. Néanmoins, l'absence de certification de la part de l'adulte dont iel dépend (qui est une forme de violence) place l'enfant dans un désarroi qui opère une rupture des modalités d'interaction sociale et émotionnelle qui sont le premier relais de la sensorimotricité, laquelle est vitale pour notre expérience de corps, à l'entrée dans le monde humain. C'est la distinction qu'établit Darian Leader entre « être fou » et « devenir fou », dans le sens où bon nombre de personnes dites psychotiques arrivent tant bien que mal à composer avec la réalité qui les entoure sans pour autant opérer *obligatoirement* un « passage à l'acte » (ce qu'on appelle couramment les « psychoses blanches »), comme le suggèrent au contraire les représentations traditionnelles et l'imaginaire populaire et spectaculaire.³² Cette injonction de la chose ou de l'être à *être un objet* que j'identifie selon mes capacités et mon point de vue situé nie par nécessité la possibilité que cet objet soit un sujet par lui-même, lequel aurait quelque chose à dire sur la validité de l'identification qui lui est faite – ce dont le sujet qui identifie a la plupart du temps conscience lorsqu'iel transgresse la limite du consentement de l'autre, ce qui n'exclut donc pas son propre état de tension et la violence morale qui peut l'habiter. Si la qualité de *sujet* est délivrée justement par l'apprentissage de notre capacité à répondre d'une demande d'identification de ce qui nous entoure, la marque affective de cet apprentissage peut donc avoir un impact durable sur notre difficulté à ne pas le faire, d'où son caractère souvent compulsif. L'insécurité quant à la capacité et la possibilité de ne pas répondre à cette demande immédiate plongera le sujet dans un cycle de réassurance à court-terme, lequel ne peut qu'être accentué par la brutalité des espaces sociaux qui l'entourent. (La doctrine capitaliste néo-libérale, fondée sur l'instrumentalisation des crises³³, participe aujourd'hui fortement de cet effondrement des espaces d'élaboration intermédiaires, l'isolement et la rupture de liens.)

Or, l'identité et le processus d'identification dont elle découle sont nécessairement approximatifs, évolutifs, foncièrement arbitraires et dépendants des situations d'intersubjectivité et de convention où ils prennent place. Le corps de l'autre et son propre corps *en tant que soumis à l'interprétation des autres*, sont ainsi constamment soumis à ce type de renforcements de leur propre position, à moins de déconstruire les schémas et topologies intersubjectives qui les ont vu naître. Les transgressions des normes de genre, de race, de classe ou de validité (qui comprend la conformité aux normes corporelles dont découlent la grossophobie et l'âgisme, entre autre) ne font que répondre aux injonctions abusives à la conformité qui nient l'existence des sujets en tant que

29 Lire Paul Ricœur, *Temps et Récit I*, ed. Seuil, 1983.

30 Lire Denis Vasse, *L'ombilic et la voix : Deux enfants en analyse*, ed. Seuil, 1974, sur les psychoses infantiles.

31 Lire Donald W. Winnicott, *La capacité d'être seul*, 1958.

32 Lire Darian Leader, *Qu'est-ce que la folie ?*, ed. Stilus, 2017.

33 Lire Naomi Klein, *La stratégie du choc*, ed. Actes Sud, 2008.

tel-le-s et le fait que ceux-ci sont les premiers témoins de leur propre expérience.

Pour conclure

Ces propos peuvent paraître arides, pourtant ils disent beaucoup de choses sur l'assomption que nous avons à identifier les personnes, les êtres et les choses qui nous entourent selon des habitudes d'identification souvent criticables. Celles-ci se basent à la fois sur des indices extérieurs (corporels, vestimentaires, comportementaux, ...) et sur des pratiques d'apprentissage ne remettant pas en cause le caractère arbitraire et approximatif des moyens de cette identification. En outre, l'observation de récurrences ne dit absolument rien sur leur genèse, à moins de la figer dans un système de prescription à valeur rétroactive – ce qui revient à ajuster l'observation à nos moyens et biais d'interprétation, tout en niant d'autres mondes possibles d'expérience. Il y a une médiation, par exemple, entre identifier un « pénis » et l'associer à des valeurs d'apprentissage social. À quoi est-ce que je me réfère lorsque j'affirme qu'une personne qui porte un pénis est un « homme » et qu'est-ce que je sous-entends par cette catégorie ? Celle-ci n'offre pas une portée critique sur le contexte affectif dans lequel l'apprentissage que j'en ai fait a eu lieu et les rapports de pouvoir qu'elle implique en amont et auxquels je me confronte. C'est parce que je rencontre des lieux de pouvoir qui tendent à m'exclure que j'élabore des stratégies pour m'en rapprocher ou m'en défaire. Or, être un corps ne nous dit pas comment nous comporter avec et n'équivaut pas à embrasser une catégorie destinée à nous y conformer. Il y a deux choses distinctes : l'expérience et le discours. L'une est irréfutable. L'autre est toujours discutable, toujours approximative et à élaborer collectivement. C'est justement la participation collective à la manière dont on interprète et accueille ou non une pluralité d'expériences possibles qui est confisquée et génère alors une contrainte morale qui à elle seule définit la portée d'une violence contre laquelle nous nous débattons parfois féroce³⁴. Pour citer la psychanalyste suisse d'origine polonaise Alice Miller : « La morale peut certes nous prescrire ce que nous devrions *faire* et ce qui *est interdit*, mais non ce que nous devrions *ressentir*. »³⁵

Lorsque ce professeur d'histoire du droit de la Sorbonne compare le Mariage pour tous et l'homosexualité à la zoophilie, ou relègue les transidentités au rang de « folie »³⁶, celui-ci ne questionne pas la position de pouvoir qui lui permet de le faire ou dont il veut supposer qu'elle lui sera suffisante pour renforcer, ne serait-ce que momentanément, son désir de répondre à une soi-disante urgence, c'est-à-dire celle d'identifier quelque chose qui s'offre à soi d'une façon qui l'arrange. Ce professeur donne son « avis » et ce discours s'annonce comme une réponse *qui se présente comme valide* à l'encontre d'une réalité dont il suppose que c'est à lui d'en établir l'identité réelle – exactement comme on suppose enfant qu'on doit répondre *encore* à la demande qui nous est faite de mettre les carrés dans les carrés et les ronds dans les ronds *pour être valide* face à cette demande. C'est une valeur qu'on s'attribue à soi-même, dans une prise de posture, laquelle reproduit une scène de gratification et « d'héroïsme » – de la même manière que les député-e-s qui ont quitté l'Assemblée Nationale en récusant la présence de Maryam Pougetoux, syndicaliste étudiante de l'UNEF et voilée, se posant en défenseurs de la laïcité. Sauf que souvent, on ne sait plus d'où vient cette demande, tant elle a été sédimentée dans la dimension symbolique du discours de soi – qui n'est pas un discours *sur* soi établi avec une certaine distance mais l'illusion de *se réaliser* dans le discours face au regard des autres. Le discours de soi est un appel à la légitimité qui ne dit rien sur les formes qu'il emprunte sinon sur la demande intime d'être soutenu-e par un monde de sens

34 Rappelons que selon Paul Ricœur (*Écrits et conférences 2 : L'herméneutique*, ed. Seuil, 2010), « parce qu'il y a la violence, il y a la morale », dont nous avons retourné le corollaire : « parce qu'il y a la contrainte de la morale, notamment dans un exercice inégalitaire du droit, il y a la violence ».

35 In Alice Miller, *Notre corps ne ment jamais*, ed. Flammarion, 2013, p.31.

36 Lire « La Sorbonne condamne les propos d'un professeur associant Mariage pour Tous et zoophilie », Huffington Post, 30 septembre 2020

jouissant d'une stabilité relative.

Identifier un objet est toujours corrélé à la possibilité, voire à l'autorisation de s'en saisir, et il y a deux façons de se sentir légitime à se saisir d'un objet que l'on identifie : cette légitimité peut venir de notre environnement d'apprentissage et/ou de « l'objet » lui-même. Notre environnement d'apprentissage, notamment social, peut nous encourager à identifier un objet d'une certaine manière, prétextant que c'est dans la nature de l'objet de s'offrir à la saisie, et à nous en saisir sans pour autant que le supposé « objet » y consente. Les interactions que cette identification supposerait autoriser peuvent très bien aller à l'encontre du sentiment de cet « objet », dans le cas où il s'agirait en fait d'un être sensible et d'un autre sujet possible. Identifier pose la question de ce qu'on identifie à soi-même, et dans quelle mesure l'altérité forme des objets d'opposition et non des sujets de dialogue. Il n'y a, en quelque sorte, que des objets d'interaction pour des êtres sensibles, mais la reconnaissance de l'autre comme *sujet* à part entière nécessite un espace ouvert entre soi et l'autre qui autorise cette coexistence de deux sujets ou plus *qui ne prennent pas l'autre pour objet* tout en élaborant leurs propres conditions d'échange, de dialogue et de mise en commun. C'est l'idée des espaces intermédiaires, laquelle assume le caractère approximatif des moyens d'identification et admet leurs fluctuations, n'étant précisément qu'un espace ouvert à la rencontre, laissant volontairement une part d'indéterminé. L'espace entre deux se désigne lui-même comme l'objet même du dialogue et ses conditions, mettant en miroir l'aspect aliénant du langage et de la parole : lorsque je parle, j'engage l'autre – comment donc faire pour être sûr-e qu'iel y consente ? Les modalités d'identification des termes du dialogue impliquent toujours les modalités d'interaction supposées et les dynamiques de régulation sociale qu'elles entraînent, notamment lorsque les espaces de médiation font défaut.

Cet article est en partie venu en réaction aux divers rassemblements en France devant les bâtiments du Crous – qui est l'organisme public dédié à la vie étudiante sur le territoire – suite au suicide de Doona ce 23 septembre 2020, et souhaite lui rendre hommage. Doona était une jeune femme trans de 19 ans qui a subi les maltraitances transphobes, psychophobes et institutionnelles de la part du Crous et des services hospitaliers de Montpellier. Quels moyens, quels biais d'identification ont permis à ces personnes de juger Doona – comme Mathilde, Laura et d'autres avant elle – indigne de l'écoute et de l'accompagnement qu'elle était censée recevoir ? Et quels mécanismes de pression sociale, mais aussi économique et politique, permettent le renforcement de telles conditions d'identification et d'interprétation de l'autre, non en tant que sujet qui a à voir avec sa propre détermination, mais en tant qu'objet dont on peut disposer à sa guise et dont la parole ne compterait que peu ? Un autre cas récent, ici concernant le racisme, est celui de Joyce Echaquan, une jeune femme de 37 ans de la communauté indigène Atikamekw de Manawan, au Québec, morte ce 30 septembre 2020 suite au refus des infirmières de la soigner. Celles-ci lui ont injecté une haute dose de morphine alors qu'elle y était allergique, tout en lui assénant des injures racistes et grossophobes tandis qu'elle agonisait.

Il ne faut pas oublier qu'il y a une pratique de la norme, laquelle participe du maintien de certaines garanties de protection pour celles et ceux qui sont prêt-e-s à se soumettre à un régime de domination et s'y sentent porté-e-s par leurs environnements sociaux. Il existe donc des conditions de l'identification des autres. Il existe un *sujet qui émet des identifications* et c'est ce type de sujet-là qui est valorisé, mais quelles en sont les conditions ? Identifier les autres, c'est aussi prendre l'autre à l'endroit où l'on n'est pas soi-même. Soyons vigilant-e-s à ne pas chercher à tromper une forme d'oppression qui pèse sur nous en déplaçant la cible sur d'autres que nous, parce qu'il serait plus facile de nous dégager des espaces dans lesquels iels vivent. Tout dépend en fin de compte de là où l'on porte le regard, lequel peut fuir le danger ou malgré toutes les offenses, faire exister les lieux de paix.