

Élisabeth Roudinesco

SOI-MÊME
COMME UN ROI

Essai sur les dérives identitaires



**ÉLISABETH
ROUDINESCO**

SEUIL

SOI-MÊME COMME UN ROI

ÉLISABETH ROUDINESCO

SOI-MÊME COMME UN ROI

Essai sur les dérives identitaires

ÉDITIONS DU SEUIL
57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX^e

Ce livre est publié dans la collection
« La couleur des idées »

ISBN 978-2-02-148090-0

© Éditions du Seuil, mars 2021

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Plus claire la lumière, plus sombre l'obscurité... Il est impossible
d'apprécier correctement la lumière sans connaître les ténèbres.

Jean-Paul Sartre

Avant-propos

Depuis une vingtaine d'années, les mouvements d'émancipation sembleraient avoir changé de cap. Ils ne se demandent plus comment transformer le monde pour qu'il soit meilleur, mais s'attachent à protéger les populations de ce qui les menace : inégalités croissantes, invisibilité sociale, misère morale.

En conséquence, les revendications sont à l'inverse de ce qu'elles avaient été durant un siècle. On se bat moins pour le progrès, et l'on récuse même, parfois, ses acquis. On affiche ses souffrances, on dénonce l'offense, on donne libre cours à ses affects, autant de marqueurs identitaires qui expriment un désir de visibilité, tantôt pour affirmer son indignation, tantôt pour revendiquer d'être reconnu¹. Les arts et les lettres n'échappent pas au phénomène puisque jamais la littérature n'a été autant préoccupée de « vécu » qu'aujourd'hui. On cherche moins dans le roman la reconstruction d'une réalité globale qu'une manière de se raconter sans distance critique, en usant de l'autofiction², voire de l'abjection, ce qui permet à l'auteur de se dédoubler à l'infini en affirmant que tout est

1. Voir Myriam Revault d'Allonnes, *L'Homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008.

2. Ce néologisme a été créé par Serge Doubrovsky en 1977 pour désigner un genre littéraire hérité de Proust qui inclut l'expression de l'inconscient dans le récit de soi, sans le réduire à une débauche d'aveux centrés sur les souffrances du moi.

vrai parce que tout est inventé. D'où le syndrome du caméléon : « On le pose sur du vert et il devient vert, on le couche sur du bleu et il devient bleu, on le place sur un plaid écossais et il devient fou, il éclate, il meurt. »

Récemment, Gérard Noiriel, historien des mouvements sociaux, faisait remarquer que les salles d'archives étaient moins fréquentées par les historiens professionnels que par des « amateurs d'histoire », lesquels y reconstituent souvent leur arbre généalogique pour « raconter l'histoire de leur village, de leurs ancêtres, de leur communauté, etc.¹ ». Cette auto-affirmation de soi – transformée en hypertrophie du moi – serait donc le signe distinctif d'une époque où chacun cherche à être soi-même comme un roi et non pas comme un autre². Mais, en contrepoint, s'affirme une autre manière de se soumettre à la mécanique identitaire : le repli.

Plusieurs définitions de l'identité sont possibles. Si l'on dit « Je suis moi » ou « Je pense donc je suis », ou « Qui suis-je si je ne suis pas ce que j'habite », ou encore « Ça pense là où je ne suis pas » ou « Je est un autre³ », ou pourquoi pas « Je dépends d'une altérité » ou « Je dépends des autres pour savoir qui je suis », ou encore « Je suis Charlie », on affirme l'existence d'une identité universelle – consciente, inconsciente, habitée par la liberté, divisée, toujours « autre » en étant soi –, indépendante des contingences du corps biologique ou du territoire d'origine. On refuse alors l'appartenance au sens de l'enracinement pour souligner que l'identité est d'abord multiple et qu'elle inclut l'étranger en soi⁴. Mais si, au contraire, on assimile l'identité à une appartenance, on réduit alors le sujet à une ou à plusieurs identités hiérarchisées

1. Gérard Noiriel sur son blog, 12 février 2019.

2. Selon le propos de Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

3. Arthur Rimbaud, « Lettre du voyant » à Paul Demeny, 15 mai 1871.

4. Cf. Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre, ou la Prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.

et l'on fait disparaître l'idée du « Je suis je, voilà tout¹ ». C'est cette deuxième définition de l'identité, largement inspirée par des travaux d'interprétation psychanalytique postfreudienne, qui sera examinée dans les pages qui suivent.

Dans un premier chapitre, j'évoque quelques formes modernes de l'assignation identitaire², toutes plus mélancoliques les unes que les autres et qui se traduisent par une volonté d'en finir avec l'altérité en réduisant l'être humain à une expérience spécifique. Dans le deuxième, j'analyserai les variations qui ont affecté la notion de « genre ». À force de dérives, celle-ci est désormais utilisée, non plus comme un outil conceptuel destiné à éclairer une approche émancipatrice de l'histoire des femmes – comme ce fut le cas jusqu'en 2000 –, mais pour conforter, dans la vie sociale et politique, une idéologie de l'appartenance normative qui va jusqu'à dissoudre les frontières entre le sexe et le genre.

Dans les trois chapitres suivants, il sera question des différentes métamorphoses de l'idée de « race ». Après avoir été écartée en 1945 du discours de la science et des humanités, elle a été remise en jeu par les études dites « postcoloniales », subalternistes et « décoloniales », qui se sont inspirées de quelques grandes œuvres des penseurs de la modernité : Aimé Césaire, Edward Said, Frantz Fanon ou Jacques Derrida. Sur ce terrain aussi, des outils conceptuels forgés avec une rare finesse ont été réinterprétés jusqu'à l'outrance, afin de conforter les idéaux d'un nouveau conformisme de la norme, dont on trouve la trace autant chez certains adeptes du transgenrisme *queer* que du côté des Indigènes de la République et autres mouvements engagés dans la quête d'une introuvable politique identitaire.

1. Selon la belle formule de Michel Serres dans *Libération* du 18 novembre 2009.

2. Guy Sorman qualifie cette assignation d'« horreur identitaire », *Le Monde*, 1^{er} octobre 2016.

À chaque étape de cet essai, je m'attacherai à analyser les néologismes foisonnants qui accompagnent le « parler obscur » de toutes ces dérives.

Dans le dernier chapitre du livre, j'étudierai la manière dont la notion d'« identité nationale » a fait retour dans le discours des polémistes de l'extrême droite française, habitués par la terreur du « grand remplacement » de soi par une altérité diabolisée : le migrant, le musulman, Mai 68, la gestation pour autrui, la Révolution française, etc. Ce discours fétichise un passé imaginaire pour inviter à exéquer le présent. Et du coup il valorise ce que les identitaires de l'autre bord récusent : l'identité blanche, masculine, virile, colonialiste, occidentale, etc. Pour ces autres identitaires – qui d'ailleurs se désignent eux-mêmes comme des Identitaires (avec une majuscule) –, nos villages d'autrefois, nos écoles, nos églises, nos valeurs seraient menacés par les nouveaux barbares : Eurodisney, les mères porteuses indiennes, les donneurs de prénoms impronçables, les communautés polygames, etc.

En conclusion, et au terme de cette immersion dans les ténèbres de la pensée identitaire où se mêlent souvent délire, conspiration, rejet de l'autre, incitation au meurtre et racialisation des subjectivités, j'indiquerai quelques pistes pour contribuer à nous sortir de la désespérance et à nous tourner vers un monde possible où chacun adhérerait au principe du « Je suis je, voilà tout », sans contester la diversité des communautés humaines ni essentialiser l'universel ou la différence. « Ni trop près, ni trop loin », disait Claude Lévi-Strauss en affirmant que l'uniformisation du monde menait autant à son extinction que la fragmentation des cultures. Telle est la signification profonde de ce travail.

L'assignation identitaire

Beyrouth 2005 : qui suis-je ?

Lors d'une soirée à Beyrouth, consécutive à la tenue d'un colloque sur la psychanalyse dans le monde arabe et islamique¹, j'eus l'occasion, en mai 2005, de faire la connaissance d'un grand patron de presse, érudit et élégant : Ghassan Tuéni. Il m'accueillit avec enthousiasme, ravi, disait-il, de recevoir une « orthodoxe » en sa somptueuse demeure. Étonnée, je lui dis que je n'étais pas orthodoxe et il me répondit aussitôt : « Mais vous êtes roumaine ! » Et il ajouta que lui-même appartenait à la communauté grecque orthodoxe et que, en premières noces, il avait épousé une Druze. Aussi avait-il l'habitude des « identités mixtes ». Après lui avoir dit que je n'étais ni roumaine ni orthodoxe mais que, dans ma famille, il y avait des Juifs et des protestants, je soulignai que j'avais été élevée selon le rite catholique par des parents plutôt mécréants qui m'avaient si peu transmis de traditions culturelles que je me sentais plutôt athée – ou « hors religion » – sans être pour autant anticléricale : j'ignorais tout

1. Chawki Azouri et Élisabeth Roudinesco (dir.), *La Psychanalyse dans le monde arabe et islamique*, Beyrouth, Presses de l'université Saint-Joseph, 2005. Le colloque s'était tenu du 6 au 8 mai 2005. Parmi les nombreux intervenants : Souad Ayada, Jalil Bennani, Fethi Benslama, Antoine Courban, Sophie Bessis, Christian Jambet, Paul Lacaze, Anissé el-Amine Merhi.

des « identités mixtes ». Non sans humour, il me rétorqua : « Vous êtes donc athée chrétienne, d'origine orthodoxe et d'obédience catholique. » N'étant ni athée au sens d'un engagement, ni vraiment chrétienne bien que baptisée, je finis par lui expliquer que ma mère, attachée avant tout à la laïcité républicaine, était issue d'une famille alsacienne, protestante par son père et « israélite » parisienne par sa mère, et que, des deux côtés, on préférait l'appellation HSP (Haute société protestante), ce qui permettait d'éluder le mot « juif » au nom d'un assimilationnisme militant. Quant à mon père, issu d'une famille juive de Bucarest – ultra-francophile et non observante –, il détestait les papes, la synagogue et les rabbins, et il adhérait sans réserve aux idéaux de la République. Aussi bien préférait-il se dire « voltairien », tout en étant, pour des raisons strictement esthétiques, un fervent admirateur de l'Église catholique romaine – et surtout de la peinture de la Renaissance : l'Italie était sa deuxième patrie après la France, et Rome sa ville préférée. Redoutant l'antisémitisme et soucieux de bonne intégration, il adorait mentir sur ses origines en soulignant que son père était orthodoxe et que lui-même s'était converti au catholicisme.

Pour ma part, je regardais comme un fantôme d'un autre âge cette manière de dissimuler sa judéité, soit en se prétendant « israélite », soit en se référant à une identité confessionnelle. Un autre invité se mêla alors à notre conversation en me faisant remarquer que, sans être « française de souche », j'avais acquis la « citoyenneté française ». Je fus contrainte de lui répondre que cette terminologie ne me convenait pas, et que, d'ailleurs, je n'étais une citoyenne française, ni de souche – puisque les souches n'existent pas plus que les races –, ni d'acquisition, puisque j'étais née française de parents français. Quant à « l'identité de la France », sur laquelle il m'interrogeait, je lui répondis en citant de mémoire les propos de Fernand Braudel. L'identité de la France, dis-je, n'a rien à voir avec une quelconque « identité nationale », fût-elle

française. L'identité pure ou parfaite n'existe pas. Aussi bien l'identité de *la* France est-elle toujours divisée – entre ses régions et ses villes, entre ses idéaux divergents –, même si la République est indivisible, laïque et sociale¹. La France, ce n'est rien d'autre que la France décrite par Michelet : des France « cousues ensemble », c'est-à-dire la France construite autour de Paris et qui a fini par s'imposer aux différentes France. Telle est donc la France française, composée de tous les apports migratoires venus du monde entier avec ses traditions, sa langue et son rayonnement intellectuel. La civilisation française n'existerait pas sans l'accession des étrangers à l'identité de la France : « Je le dis une fois pour toutes, soulignait Braudel en 1985, j'aime la France avec la même passion, exigeante et compliquée, que Jules Michelet. Sans distinguer entre ses vertus et ses défauts, entre ce que je préfère et ce que j'accepte moins facilement [...]. Je tiens à parler de la France comme s'il s'agissait d'un autre pays, d'une autre patrie, d'une autre nation². »

Au cours de ce dialogue, qui avait tout d'une histoire juive – du genre « Tu dis que tu vas à Cracovie pour que je croie que tu vas à Lodz » –, je fus donc contrainte, pour la première fois de ma vie, d'expliquer à un homme de haute culture, lecteur de Paul Valéry et adepte du vieil humanisme européen, que j'étais tout simplement française : citoyenne française, de nationalité française, née à Paris, c'est-à-dire en France, et que je ne parlais pas un mot de roumain, langue dont mon père n'usait que lorsqu'il se mettait en colère contre sa sœur, ma vieille tante. Il était plus simple pour moi, en effet, de revendiquer cette « francité » que de continuer à me livrer à des contorsions identitaires du genre : « Je suis judéo-roumano-alsacienne-demi-germanique », et pourquoi pas un quart viennoise par mon ancêtre maternel Julius Popper, conquérant de

1. Selon l'article premier de la Constitution du 4 octobre 1958.

2. Fernand Braudel, *L'Identité de la France*, Paris, Flammarion, 1992.

la Patagonie, ou encore marquée du sceau de la « blanchité ». Éclat de rire : « Bien entendu ! Et moi je suis libanais. Mais disons que vous êtes d'abord orthodoxe parce que vous portez un nom roumain. Nous sommes donc tous les deux rattachés aux Églises orthodoxes canoniques autocéphales. Et d'ailleurs, je vais vous présenter ma deuxième femme, Chadia, orthodoxe elle aussi, libraire et passionnée de psychanalyse. »

Venant d'un Libanais, habitué à vivre dans un pays en guerre, adhérant à l'une des dix-sept religions reconnues par l'État, ce propos n'avait pas de quoi étonner. Et d'ailleurs, un tel échange ne pouvait avoir lieu qu'avec un étranger : questionner un compatriote libanais sur son identité relève en effet d'une incongruité majeure, puisque, dans cet univers-là, l'appartenance à une communauté confessionnelle va de soi. Aussi bien la foi est-elle une affaire privée, distincte de toute forme d'identité, laquelle se définit, pour chaque sujet, à partir d'une contrainte : l'obligation d'appartenir à l'une des dix-sept communautés dont chacune possède une législation et des juridictions propres en matière de statut personnel. Aucune identité subjective, politique, nationale, sexuelle ou sociale n'est possible sans un tel marqueur¹. Dans cette configuration, l'identité ne relève d'ailleurs pas de la religion ou d'une foi quelconque mais d'une appartenance : une tribu, un clan, une ethnie. Mis en place par la France mandataire avec les meilleures intentions du monde, ce système communautaire est censé assurer le respect des équilibres séculaires transmis de génération en génération, seule manière, dit-on, de ne pas effacer ou réifier les identités. Et pourtant, durant ce

1. Parmi ces communautés, douze sont chrétiennes (maronite, grecque orthodoxe, grecque catholique, arménienne orthodoxe, arménienne catholique, syriaque catholique, jacobite, chaldéenne, nestorienne, latine, protestante, copte). Parmi les cinq autres, on trouve une communauté israélite et quatre communautés musulmanes (sunnite, chiite, druze, alaouite). Cf. Fredrik Barth, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

colloque, les intervenants libanais – et Ghassan Tuéni lui-même – eurent l'occasion de dire qu'ils n'approuvaient pas ce système et que leurs préférences allaient aux Lumières françaises, à la laïcité et à une conception citoyenne de la démocratie très éloignée de toutes les formes d'organisation confessionnelles, dont ils étaient à la fois les victimes, les héritiers et les protagonistes.

Journaliste et historien, défenseur de la cause palestinienne, éditorialiste au quotidien *an-Nahar*, cofondateur du Mouvement de la gauche démocratique, Samir Kassir avait apporté son aide à l'organisation de ce colloque, convaincu que la psychanalyse était porteuse, en elle-même et indépendamment de ses représentants, d'une subjectivité dangereuse pour les totalitarismes, les nationalismes ou le fanatisme identitaire. Il avait maintes fois défié la censure. Dans son intervention, il fit preuve de son attachement aux idéaux de l'humanisme arabe, réitérant sa préférence pour l'universalisme des Lumières et son rejet d'un communautarisme étroit. Il combattait autant la dictature syrienne que le Hezbollah. Quelques jours après avoir pris la parole à ce colloque qui, nous le savions, était à haut risque, il fut assassiné dans un attentat à la voiture piégée. En décembre, ce fut le tour de Gébrane Tuéni, le fils de Ghassan.

Laïcités

Pour ma part, je n'ai jamais cessé de penser que le principe de laïcité était supérieur à tout autre en vue d'assurer la liberté de conscience et la transmission des savoirs, et cela bien avant que nous soyons confrontés en France aux dérives identitaires, même si la question de l'islam s'y posait déjà. Pour autant, je n'éprouve aucune hostilité de principe pour le culturalisme, le relativisme ou les religions en général, et je considère les différences comme nécessaires à la compréhension

de l'universel. Je récusé le projet de faire de la laïcité une nouvelle religion habitée par un universalisme dogmatique, applicable à toutes les nations. Seuls la diversité et le mélange sont, à mes yeux, sources de progrès. Il n'empêche que, sans un minimum de laïcité, aucun État ne saurait échapper à l'emprise de la religion, surtout quand celle-ci se confond avec un projet de conquête politique, c'est-à-dire avec l'affichage de ses stigmates. C'est pourquoi, tout en étant bien consciente que de nombreuses formes de laïcité existent de par le monde, aussi respectables et efficaces que le modèle français, je souscrirais volontiers à l'idée générale selon laquelle la laïcité, en tant que telle, génère plus de libertés que n'importe quelle religion investie d'un pouvoir politique¹.

Et du même coup, je dirai que seule la laïcité peut garantir la liberté de conscience et surtout éviter à chaque sujet d'être assigné à son identité. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle j'ai été favorable, en 1989, au projet de loi interdisant en France le port du foulard islamique à l'école puisqu'il s'agit de jeunes filles mineures. Je n'ai jamais considéré que cette loi reconduisait une quelconque « exclusion néo-coloniale » visant les représentants d'une communauté particulière. En France, en effet, l'école républicaine repose sur un idéal qui a pour projet de détacher en partie l'enfant de sa famille, de ses origines et de son particularisme, et qui fait de la lutte contre toute emprise religieuse le principe d'une éducation égalitaire. En vertu de ce principe, aucun élève n'a le droit d'exhiber, dans l'enceinte de l'institution scolaire, un quelconque signe ostentatoire de son appartenance à une religion : crucifix visible, kippa, voile². Il n'empêche que la France est

1. Voir à ce sujet Catherine Kintzler, *Penser la laïcité*, Paris, Minerve, 2014.

2. Élisabeth Roudinesco, « Le foulard à l'école, étouffoir de l'altérité », *Libération*, 27 mai 2003. J'ai témoigné en faveur de la loi devant la commission réunie en juillet 2003 par Bernard Stasi. Je me suis également prononcée en faveur de l'interdiction du niqab dans l'espace public parce que

le seul pays au monde à revendiquer un tel modèle de laïcité républicaine. Et il faut le défendre envers et contre tout parce qu'il incarne une tradition issue de la Révolution et de la séparation de l'Église et de l'État. Mais, pour autant, il est difficile d'affirmer qu'il serait supérieur à tous les autres et donc exportable. Vouloir imposer ce modèle à tous les peuples du monde serait à la fois impérialiste et suicidaire.

Très différent de Ghassan Tuéni, le père Sélim Abou, recteur de l'université Saint-Joseph, présent lors de cette fameuse soirée à Beyrouth, était un magnifique jésuite qui me faisait penser à Michel de Certeau. Freudien convaincu, anthropologue anticolonialiste, fin connaisseur de l'Amérique latine et du Canada, il avait étudié la tragique épopée de la République jésuite des Guaranis et réfléchi depuis longtemps à la « question identitaire », préférant le cosmopolitisme à toute idée d'assignation, fût-elle confessionnelle¹. Il soulignait d'ailleurs que plus s'affirmait la globalisation économique, plus s'intensifiait, en contrepoint, la réaction identitaire tout aussi barbare, comme si l'homogénéisation des manières de vivre, sous l'effet du marché, allait de pair avec la quête de prétendues « racines ». Dans cette perspective, la mondialisation des échanges économiques s'accompagnait donc d'une

l'exercice des libertés démocratiques suppose qu'un sujet ne dissimule pas son visage et qu'il puisse être identifié pour ce qu'il est.

1. Sélim Abou, *La « République » jésuite des Guaranis (1609-1768) et son héritage*, Paris, Perrin / Unesco, 1995 ; Id., *De l'identité et du sens. La mondialisation de l'angoisse identitaire et sa signification plurielle*, Paris, Perrin / Beyrouth, Presses de l'université Saint-Joseph, 2009. Roland Joffé a fort bien retracé, dans son film *Mission* (1986), l'histoire de la lutte des jésuites et des Amérindiens Guaranis du Paraguay contre le colonialisme espagnol et portugais. Sélim Abou reprenait à son compte le fameux paradoxe de Tocqueville selon lequel plus une situation s'améliore, plus l'écart avec la situation idéale est ressenti subjectivement comme intolérable par ceux-là mêmes qui bénéficient de cette amélioration. Cf. *De la démocratie en Amérique* (1840), livre II, chap. XIII consacré à l'inquiétude des Américains quant à leur bien-être.

recrudescence des angoisses identitaires les plus réactionnaires : terreur de l'abolition des différences sexuelles, de l'effacement des souverainetés et des frontières, peur de la disparition de la famille, du père, de la mère, haine des homosexuels, des Arabes, des étrangers, etc.¹

Aussi Sélim Abou revendiquait-il, contre cette spirale infernale, le jugement fameux de Montesquieu : « Si je savais une chose utile à ma nation qui fût ruineuse à une autre, je ne la proposerais pas à mon prince, parce que je suis homme avant d'être français ou bien parce que je suis nécessairement homme et que je ne suis français que par hasard. Si je savais quelque chose qui me fût utile et qui fût préjudiciable à ma famille, je la rejetterais de mon esprit. Si je savais quelque chose qui fût utile à ma famille et qui ne le fût pas à ma patrie, je chercherais à l'oublier. Si je savais quelque chose qui fût utile à ma patrie et qui fût préjudiciable à l'Europe ou qui fût utile à l'Europe et préjudiciable au genre humain, je la regarderais comme un crime². »

Il s'agissait là – et Sélim Abou le disait – du meilleur antidote aux provocations exacerbées de Jean-Marie Le Pen qui allait répétant *ad nauseam* son adhésion aux principes d'une hiérarchie des identités fondée sur l'endogamie généralisée, sur le mode : J'aime mieux mes filles que mes cousines, mes cousines que mes voisines, mes voisines que les inconnues et les inconnues que mes ennemis. En conséquence, j'aime mieux les Français que les Européens, et enfin j'aime mieux, dans les autres pays du monde, ceux qui sont mes alliés et qui aiment la France.

Rien n'est plus régressif pour la civilisation et la socialisation que de se réclamer d'une hiérarchie des identités et des

1. J'ai étudié cette question dans *La Famille en désordre*, Paris, Fayard, 2002.

2. Montesquieu, *Mes pensées*, anthologie établie par Catherine Volpilhac-Augier, Paris, Gallimard, coll. « Folio Classique », 2014.

appartenances. Certes, l'affirmation identitaire est toujours une tentative de contrer l'effacement des minorités opprimées, mais elle procède par un excès de revendication de soi, voire par un désir fou de ne plus se mélanger à aucune autre communauté que la sienne. Et dès lors que l'on adopte un tel découpage hiérarchique de la réalité, on se condamne à inventer un nouvel ostracisme à l'égard de ceux qui ne seraient pas inclus dans l'entre-soi. Ainsi, loin d'être émancipateur, le processus de réduction identitaire reconstruit ce qu'il prétend défaire. Comment ne pas songer ici aux hommes homosexuels efféminés rejetés par ceux qui ne le sont pas ? Comment ne pas voir que c'est bien le mécanisme de l'assignation identitaire qui conduit les noirs et les blancs à rejeter les métis traités de « mulâtres », les métis à se réclamer de « la goutte de sang » qui leur permettrait de se ranger dans un camp plutôt que dans un autre ? Et de même, les sépharades à discriminer les ashkénazes, eux-mêmes antisépharades, les arabes à fustiger les noirs et, réciproquement, les juifs à devenir antisémites, tantôt par la haine de soi juive, tantôt, plus récemment, par adhésion à la politique nationaliste de l'extrême droite israélienne. Au cœur de tout système identitaire, il y a toujours la place maudite de l'autre, irréductible à toute assignation et vouée à la honte d'être soi.

Les politiques de Narcisse

Pour comprendre l'éclosion de ces angoisses identitaires qui ont fini par renverser en son contraire l'idéal des luttes émancipatrices, il faut se reporter à l'émergence de ce que Christopher Lasch a appelé la culture du narcissisme¹. En 1979, il remarquait que la culture de masse, telle qu'elle s'était

1. Christopher Lasch, *La Culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances* [1979], Paris, Flammarion, coll. « Champs

développée dans la société américaine, avait engendré des pathologies impossibles à éradiquer. Et il imputait à la psychanalyse postfreudienne la responsabilité d'avoir validé cette culture en transformant le sujet moderne en une victime de lui-même incapable de s'intéresser à autre chose qu'à son nombril. À force de s'occuper exclusivement de ses angoisses identitaires, le sujet de la société individualiste américaine serait donc devenu, selon Lasch, l'esclave d'une nouvelle dépendance dont le destin tragique de Narcisse – bien plus que celui d'Œdipe – serait l'incarnation. Dans la mythologie grecque, Narcisse, fasciné par son reflet, tombe à l'eau et se noie parce qu'il ne parvient pas à comprendre que son image n'est pas lui-même. Autrement dit, c'est parce qu'il ne conçoit pas l'idée de différence entre lui-même et l'altérité qu'il se condamne à périr. Aussi devient-il dépendant d'un ancrage identitaire meurtrier qui le conduit à avoir besoin des autres pour s'estimer lui-même, sans pour autant concevoir ce qu'est une véritable altérité.

L'autre est alors assimilé à un ennemi et sa différence est niée. Plus aucune dynamique conflictuelle n'étant admise, chacun se réfugie dans son petit territoire afin de faire la guerre à son voisin. Être obsédé par le corps, acquérir une bonne image de soi, affirmer ses désirs sans éprouver de culpabilité, désirer le fascisme ou le puritanisme, tel serait le credo d'une société à la fois dépressive et narcissique dont la nouvelle religion serait la croyance en une thérapie de l'âme fondée sur le culte d'un ego hypertrophié.

Dans un essai ultérieur, publié cinq ans plus tard, Lasch soulignait que, dans une époque troublée comme celle des années 1980, la vie quotidienne américaine s'était transformée en un exercice de survie : « Les gens vivent au jour le jour. Ils évitent de penser au passé, de crainte de succomber à une

Essais », 2008. Best-seller aux États-Unis, le livre a été accueilli, en France, comme une critique du progressisme de gauche.

“nostalgie” déprimante ; et lorsqu’ils pensent à l’avenir, c’est pour trouver comment se prémunir des désastres que tous ou presque s’attendent désormais à affronter. [...] Assiégé, le moi se resserre jusqu’à ne plus former qu’un noyau défensif, armé contre l’adversité. L’équilibre émotionnel requiert un moi minimal, et non plus le moi impérial d’antan¹. »

Lasch eut le grand mérite d’attirer l’attention sur l’émergence d’un grand fantasme de perte de l’identité. Dans un monde récemment unifié et dénué d’ennemi extérieur – depuis le désengagement politique des années 1980 jusqu’à la chute du mur de Berlin –, chacun pouvait se croire personnellement la victime de tel désastre écologique, de tel accident nucléaire, de tel réseau, ou plus simplement de son voisin : transgenre, postcolonialiste, noir, juif, arabe, blanc, sexiste, violeur, zombie. La liste est sans limite. Ce phénomène n’a cessé de s’amplifier au début du XXI^e siècle, comme si toute lutte devait avoir pour objectif la préservation de soi.

Berkeley 1996

Par la suite, la culture identitaire a pris progressivement le relais de la culture du narcissisme, et elle est devenue, dans le monde fluide qui est le nôtre, l’une des réponses à l’affaiblissement de l’idéal collectif, à la chute des idéaux de la Révolution et aux transformations de la famille. C’est alors que l’on a pu dire que les luttes dites « sociétales » se substituaient aux luttes sociales. Cette culture de l’identité tend à introduire les procédures de la pensée dans les expériences de la vie subjective, sociale ou sexuelle. Et dans cette perspective, tout comportement devient identitaire : les manières de manger, de faire l’amour, de dormir, de conduire

1. Christopher Lasch, *Le Moi assiégé. Essai sur l'érosion de la personnalité* [1984], Paris, Climats, 2008.

une voiture. Chaque névrose, chaque particularité, chaque vêtement que l'on porte renvoie à une assignation identitaire, selon le principe généralisé du conflit entre soi et les autres.

J'ai eu l'occasion d'en prendre conscience en septembre 1996, lors d'un séjour à l'université de Berkeley sur la côte ouest des États-Unis, laboratoire de toutes les théories d'avant-garde. J'y avais été invitée par mon ami Vincent Kaufmann, professeur de littérature, installé dans le campus avec toute sa famille. Je fus étonnée de découvrir qu'il ne parvenait pas à réunir, pour un banquet joyeux et convivial, les enseignants de son département. Chacun brandissait son mode de vie comme un fétiche : l'un était végétarien et devait apporter ses propres plats, l'autre souffrait d'horribles allergies ne lui permettant pas de cohabiter durant toute une soirée avec des particules jugées dangereuses pour sa santé, un troisième obéissait à des rituels de sommeil quotidien qui le contraignaient à se coucher à 21 heures et donc à arriver au dîner à 18 heures, un quatrième, au contraire, était insomniaque et ne tolérait pas de se mettre à table avant 22 heures, un autre encore ne supportait pas l'idée que l'on puisse servir des fromages au repas, sans compter ceux qui étaient exaspérés par le bruit que pouvaient faire des enfants en bas âge... En bref, chacun était prêt à venir à l'heure qui lui convenait et à condition de pouvoir apporter les aliments et la boisson de son choix. Au demeurant, ils étaient tous délicieux, intelligents, raffinés, hautement cultivés. Tous pratiquaient l'hospitalité comme seuls savent le faire les intellectuels américains.

Ce jour-là, je ne pus m'empêcher de penser à cette réflexion de Michel Foucault lors de son arrivée en 1969 à l'université de Vincennes : « Il était difficile de dire quoi que ce soit sans que quelqu'un vous demande : "D'où tu parles ?" Cette question me mettait toujours dans un grand abattement. Ça me paraissait une question policière, au fond. Sous l'apparence d'une question théorique et politique ("D'où parles-tu ?"), en fait on me posait une question d'identité : "Au fond, qui

es-tu ?”, “Dis-nous donc si tu es marxiste ou si tu n’es pas marxiste”, “Dis-nous si tu es idéaliste ou matérialiste”, “Dis-nous si tu es prof ou militant”, “Montre ta carte d’identité, dis au nom de quoi tu vas pouvoir circuler d’une manière telle qu’on reconnaîtra où tu es¹”. »

Je comprends donc pourquoi Mark Lilla, militant de la gauche américaine et professeur de sciences humaines à l’université Columbia, a pu être pris d’une véritable rage, en 2017, en consultant une fois de plus les ravages des politiques identitaires (*identity politics*) : « Sur le site Web du Parti démocrate, disait-il, figure à la rubrique gens une liste de liens. Et chaque lien mène à une page taillée sur mesure pour plaire à un groupe ou une communauté distincte : les femmes, les Hispaniques, les Américains ethniques (d’origine européenne), la communauté LGBTQ+, les Amérindiens, les Américains d’origine asiatique, les Américains originaires des îles du Pacifique... Il y a dix-sept groupes de ce genre et dix-sept messages différents. C’est à croire qu’on a atterri par erreur sur le site Web du gouvernement libanais²... »

1. Cité par Andréa Linhares, « Le genre : de la politique à la clinique », *Champ psy*, n° 58, 2010, p. 23-36.

2. Mark Lilla, *La Gauche identitaire. L’Amérique en miettes* [2017], Paris, Stock, 2018, p. 27.

La galaxie du genre

Paris 1949 : on ne naît pas femme

« On ne naît pas femme : on le devient¹. » En écrivant cette phrase en 1949 dans *Le Deuxième Sexe*, Simone de Beauvoir ne se doutait pas que cette œuvre majeure allait ouvrir la voie, outre-Atlantique, à tous les travaux littéraires, sociologiques et psychanalytiques des années 1970 qui visaient à distinguer le sexe, ou corps sexué, du genre (*gender*) en tant que construction identitaire. De Robert Stoller² à Judith Butler en passant par Heinz Kohut, de l'étude du transsexualisme à celle du *Self* narcissique, puis du transgenre ou du *queer*, on retrouve partout présente, même si elle n'est pas toujours nommée, la grande interrogation beauvoirienne qui a permis, pour la première fois, de porter un nouveau regard sur le statut de toutes les différences refoulées par l'histoire officielle, et parmi elles, la plus scandaleuse, celle du « devenir femme ».

Dès sa parution en 1949, *Le Deuxième Sexe* fit scandale, comme si l'ouvrage était sorti tout droit de l'Enfer de la

1. Le premier tome du *Deuxième Sexe* parut en juin 1949 et le second en septembre, chez Gallimard.

2. Voir à ce sujet Robert Stoller, *Recherches sur l'identité sexuelle à partir du transsexualisme* [New York, 1968], Paris, Gallimard, 1978. Heinz Kohut, *Le Soi. La psychanalyse des transferts narcissiques* [1971], Paris, PUF, 1991. Et aussi Thomas Laqueur, *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident* [1990], Paris, Gallimard, 1992, ou Lynn Hunt, *Le Roman familial de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1995.

Bibliothèque nationale. Et pourtant, il ne ressemblait ni à un récit du marquis de Sade, ni à un texte pornographique, ni à un traité d'érotisme. Beauvoir étudiait la sexualité à la manière d'un savant, d'un historien, d'un sociologue, d'un anthropologue, d'un philosophe, s'appuyant à la fois sur l'enquête d'Alfred Kinsey¹ et sur les œuvres d'un nombre impressionnant de psychanalystes, tout en prenant en compte, non seulement la réalité biologique, sociale et psychique de la sexualité féminine, mais aussi les mythes fondateurs de la différence des sexes, pensés par les hommes et par les femmes, ainsi que le domaine de la vie privée. Elle parlait donc de sexualité et plus précisément de la sexualité féminine sous toutes ses formes et dans ses moindres détails.

Soudain, le sexe féminin faisait irruption d'une manière nouvelle et paradigmatique dans le champ de la pensée : on dirait désormais *Le Deuxième Sexe* comme on disait déjà *Le Discours de la méthode*, *Les Confessions*, *L'Interprétation du rêve*. Et ce livre magnifique servirait de fondement à une rénovation en profondeur de la pensée féministe. À l'avenir, lutter pour l'égalité sociale et politique ne suffirait plus. Il faudrait aussi prendre en compte, en tant qu'objet anthropologique et vécu existentiel, la sexualité de la femme.

Simone de Beauvoir ne conceptualisait pas la notion de genre et elle ignorait que, depuis toujours, les sociétés avaient classé diversement la sexualité en fonction de l'anatomie et de la construction identitaire. Comme le souligne fort bien Thomas Laqueur, dans tous les discours sur la sexualité, les deux notions ne se sont jamais recouvertes. Tantôt on affirme, d'Aristote à Galien, que le genre domine le sexe, au point que les hommes et les femmes peuvent être rangés, selon leur degré de perfection métaphysique, le long d'un axe où

1. Le premier volume de cette enquête, consacré à la sexualité masculine, venait d'être traduit en français. Alfred Kinsey, *Le Comportement sexuel de l'homme*, Paris, Éd. du Pavois, 1948.

l'homme occupe une place souveraine, tantôt, comme au XIX^e siècle, on souligne au contraire que le sexe au sens biologique et anatomique définit le genre : monisme d'un côté (le sexe unique), dualisme de l'autre (différence anatomique). Dans les deux cas de figure, la masculinité est toujours pensée comme supérieure à la féminité : soit le phallocentrisme¹.

Quant à la théorie freudienne de la sexualité, elle représente une synthèse entre les deux modèles. En effet, Freud s'inspire à la fois de Galien et de la biologie du XIX^e siècle, soucieuse d'établir une différence radicale entre les deux sexes à partir de l'anatomie. Selon lui, il existerait une seule libido – ou pulsion sexuelle – d'essence mâle, qui définirait la sexualité aussi bien masculine que féminine. Celle-ci n'exclut pas l'existence de la bisexualité. À cet égard, Freud réactualise le mythe platonicien de l'androgynie selon lequel il existerait trois genres : mâle, femelle, androgyne. Ancêtres des humains, ces androgynes étaient des êtres orbiculaires. Ils ressemblaient à des œufs ou à des sphères. Chacun était double et possédait quatre pieds, quatre mains, deux visages opposés l'un à l'autre et deux sexes placés sur leur partie postérieure. D'un orgueil démesuré, ils partirent à l'assaut du ciel, ce qui conduisit Zeus à les couper en deux. Une fois accomplie cette division punitive – cette castration –, chaque moitié désirait toujours s'unir à l'autre².

Vienne 1912 : l'anatomie c'est le destin

De ce mythe et de plusieurs travaux de l'époque – dont ceux de Wilhelm Fliess –, Freud conserve l'idée que la bisexualité

1. T. Laqueur, *La Fabrique du sexe*, *op. cit.*

2. Platon, *Le Banquet*, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1929. Cf. aussi Jean-François Rey, « L'épreuve du genre. Que nous apprend le mythe de l'androgynie ? », *Cités*, n° 44, 2010, p. 13-26.

Francisco Varela
Le Cercle créateur
Écrits (1976-2001)

Alain Viala
La Galanterie
Une mythologie française