

## ESTHÉTIQUE QUEER : RÉFLEXIONS SUR LE QUEER À PARTIR DE GEORG SIMMEL

di Luca Guizzardi\*

### Abstract

---

*Queer Aesthetics: Reflections on the Queer through the Lens of Georg Simmel*

The article wants to outline some theoretical reflections about queer aesthetics. Who is a queer individual? How can a queer individual be imagined? The queer subject or, better still, queer identities, shatter the dominant perspective of society in the same way as Simmel's stranger. The queer subject is the strange(r) of society and in society and, as the author shall try to show, queer could therefore be observed, from that Simmelian perspective, as a social form. In fact, the essential point the article is about to make is that queer should be seen as a cultural form. The contribution will sketch out a possible definition of queer. The figure of the outsider and Simmel's social aesthetic theory will then be taken up in order to develop a possible link between the two – the perception of queerness and the individual's reaction to it. Finally, in the conclusions will mention various reflections on the meaning of queer as a cultural form of our modern life.

### Keywords

---

Queer, Aesthetics/Esthétique, Intimacy/Intimité, Georg Simmel

\* LUCA GUIZZARDI è Ricercatore a tempo indeterminato in Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università di Bologna. Attualmente è membro del consiglio scientifico della sezione Studi di genere dell'Associazione italiana di sociologia.

E-mail: [luca.guizzardi@unibo.it](mailto:luca.guizzardi@unibo.it)

DOI: [10.13131/unipi/hjzd-w733](https://doi.org/10.13131/unipi/hjzd-w733)

## 1. QUI ES-TU ? IMAGES DE L'AUTRE ET COMMENT LA SOCIÉTÉ (QUEER) EST-ELLE POSSIBLE ? UI ES-TU ?

« Je me suis rendu dans une caserne avec la lettre d'une psychiatre qui était la sœur de Mario Mieli, le fondateur de l'activisme gay. Elle y avait écrit que j'étais incompatible avec le service militaire et que celui-ci aurait été très dangereux pour moi. J'avais les ongles verts, les cheveux rouge-fuchsia et un grand manteau de fourrure. Un colonel me regarda et me dit: – Vous seriez très dangereux pour vos camarades, et non l'inverse » raconte Ivan Cattaneo, dans une interview au journal *La Repubblica*<sup>1</sup>, à propos de son expérience comme l'un des premiers exemptés du service militaire en raison de son homosexualité.

*Seahorse Parents* est un projet photographique et cinématographique réalisé par l'artiste Miriam Guttmann sur les hommes transgenres enceints. Les images<sup>2</sup> représentent des hommes enceints qui nagent et flottent dans l'eau tels des hippocampes. « Visibility – dit Jérôme, l'un de ces hommes transgenres enceints – plays a crucial role in empowering transgender youth who may be questioning their identities. As a seahorse dad myself, I can demonstrate that it is possible to embrace one's gender identity and still fulfil the dream of becoming a parent »<sup>3</sup>. De même, Alex, un autre père, explique que :

visibility and representation create a sense of community and belonging. When you don't see yourself in the world, it's hard to feel like you belong. I think *Seahorse Parent* is about showcasing the differences that exist among birthing people. It's about acknowledging that those differences aren't inherently bad, but, rather, beautiful. *Seahorse Parent* shows that all parents deserve to create families in whatever ways feel right to them.

Bingo Allison, 36 ans, raconte au journal *Liverpool Echo* son expérience de premier prêtre non binaire à l'église d'Angleterre. Bingo Allison (qui emploie les pronoms *they/them* pour se référer à lui/elle-même) se définit *queer* parce qu'il/elle ne s'identifie ni comme un homme, ni comme une femme et, en outre, il/elle est transgenre. Bingo Allison est marié et père de trois enfants. Grâce à l'aide et au soutien d'un groupe LGBT\* dont Allison fait partie, il s'est libéré des préjugés qu'il avait intériorisés en

---

<sup>1</sup> *La Repubblica*, 25 Avril 2023.

<sup>2</sup> <https://www.foam.org/events/miriam-guttmann>

<sup>3</sup> 'Difference is beautiful': pregnant trans men go for a swim – in picture, dans *The Guardian*, 8 Août 2023.

---

raison du milieu très fanatique et intolérant dans lequel il avait grandi. Aujourd'hui, Allison peut vivre et exprimer en pleine liberté sa véritable identité et sa mission est la suivante: «when I'm wearing my collar it lets children know that is okay and that there is a place in the church and in the outside world for people like me»<sup>4</sup>.

Un homosexuel dans les forces armées dans les années soixante-dix, des hommes enceints, un prêtre non-binaire et transgenre: voici des exemples d'identité *queer*. Ces identités *ébranlent* les images que la société attribue, par habitude, au militaire (masculin et viril), à la personne enceinte (une femme) et au prêtre (un homme cisgenre). Face à ces formes alternatives, quiconque peut se sentir en difficulté en présence d'un autre qu'il ne peut plus reconnaître, car différent.

Mais pourquoi Ivan Cattaneo aurait pu être très dangereux pour ses camarades et non l'inverse? Les raisons pour lesquelles ses camarades auraient pu être dangereux pour le chanteur sont, selon moi, plutôt évidentes: Cattaneo aurait été victime de harcèlement et de moqueries. Toutefois, Cattaneo aurait pu, quant à lui, mettre à mal l'hétérosexualité de ses camarades en les provoquant... Il s'agit bel et bien du danger envisagé par le colonel.

Selon Davide Ruggieri (2019), la contribution la plus importante apportée par Georg Simmel à la sociologie n'est pas tant d'avoir découvert un nouvel objet d'étude, mais plutôt d'avoir tracé les contours d'une nouvelle façon d'observer la réalité historico-sociale à travers un «regard sociologique». Ce regard a une connotation *esthétique* très forte. Pour le moment, je préférerais définir le *queer* comme un théorie positive de la sexualité (Fineman, 2009), comme une théorie de l'affirmation de pratiques, de la performativité et de la fluidité de la sexualité et, au contraire, de la non-affirmation des identités fixées, de l'essence et de l'immutabilité de la sexualité (Halley, 2009). Ainsi, le lecteur pourrait se demander pourquoi interpréter le *queer* à travers l'épistémologie de Simmel si ce dernier n'a en réalité jamais traité ce sujet (qui n'existait pas à son époque). Simmel (2001, 2004a) a, en effet, analysé la liaison entre les sexes, la philosophie de l'amour, la psychologie de la femme et le rôle de la femme dans la société, la famille, la coquetterie... mais le *queer* est une invention très récente. Il ne fait toutefois aucun doute que si le *queer* avait existé à son époque, Simmel l'aurait étudié comme une forme sociale.

Je voudrais à présent me concentrer sur différents points. Je pense que si l'on veut analyser à la Simmel un fait social en tant que sociologue, il faut l'appréhender comme une forme sociale, comme l'orientation réciproque entre les individus et leur valeur. Et pour analyser le *queer* dans

<sup>4</sup> *Liverpool Echo*, 3 Janvier 2023.

cette optique, deux approches analytiques tracées par Simmel sont très utiles : ses observations sur la figure de l'étranger et sa sociologie esthétique. Le sujet *queer* ou, mieux encore, les identités *queer*, brisent la perspective dominante de la société de la même manière que l'étranger de Simmel. Le sujet *queer* est l'étrange(r)<sup>5</sup> de la société et dans la société et, comme j'essaierai de le montrer, le *queer* pourrait donc être observé, dans cette perspective, comme une forme sociale. La deuxième approche s'interroge sur comment le sujet *queer* est observé par les autres. Quelle est la réaction face à un prêtre *queer* (transgenre) ou à un père enceint? Dans ces deux cas, la perception de la *bizarrierie* ou de *l'être étrange(r)* est immédiate. Mais qu'en est-il de l'individu non-binaire qui se déclare tout simplement aux autres comme étant non-binaire (Hord, 2022)? Ou de la famille *queer* (Gilley, Masullo, 2022)? Comment reconnaître par l'immédiateté du regard la *queerness* d'un couple? Par conséquent, comment reconnaître la *queerness* non manifeste ou explicite des individus? Pour reprendre Simmel, le point essentiel que je vais aborder est que le *queer* devrait être considéré comme une forme culturelle.

Mon article sera structuré de la manière suivante: le prochain paragraphe esquissera une définition possible du *queer*. Puis seront reprises la figure de l'étranger et la théorie esthétique sociale de Simmel afin de développer un lien possible entre les deux – la perception de la *queerness* et la réaction de l'individu face à celle-ci. Enfin, le dernier paragraphe mentionnera différentes réflexions sur le sens du *queer* comme forme culturelle de notre vie moderne.

## 2. (ESTH)ETIQUE DE L'IDENTITE QUEER: UNE ESQUISSE DE (IN)DEFINITION

Qu'est-ce que le *queer*? Une question qui est loin d'être simple et à laquelle il est difficile de donner une réponse univoque et précise: la réponse elle-même ne peut être que *queer*, à savoir une non-réponse. Je m'explique. Mon objectif n'est pas de faire ici une analyse philologique du mot *queer* ou historiographique de la théorie *queer* que Teresa de Lauretis a formulée en 1991 (Prearo, 2012). Je suis tout à fait d'accord avec le jugement de Federica Valentini (2018) sur l'échec de toute tentative de recomposition de l'ensemble des événements qui ont conduit à la

---

<sup>5</sup> Je jouerai avec les deux mots *étrange* et *étranger* dans la mesure où l'origine étymologique est la même: du latin classique *extraneus*, du dehors, extérieur (qui n'est pas de la famille, du pays comme dans le cas de l'étranger). Dans tous les cas, il y a donc une référence à une réalité sociale, à une société à laquelle l'individu étrange(r) n'appartient pas.

naissance du *queer*. C'est la raison pour laquelle il vaut mieux, selon elle, parler de *généalogies queer*. Si l'on cherche un mot qui résumerait, à lui seul, ce que le *queer* engendre, il s'agirait du mot: *déconstruction*. Le *queer* déconstruit les homosexualités masculines et féminines (de Lauretis, 1991), la sexualité (Sedgwick, 1990, 2013), le sex/gender system (Rubin, 1997) et le genre (Butler, 1999). Si l'on parle d'essence du *queer*, cette essence doit donc être un *signifié flottant* (Bernini, 2017) qui renvoie à l'instabilité comme trait distinctif du *queer*, rendant ontologiquement instables – c'est-à-dire déstabilisant – non seulement les substantifs, mais aussi les identités et les distinctions, et restant dans l'idéalisme textuel dans lequel le *queer* est né. Le *queer* «is and should be remain unclear, fluid and multiple» (Browne, Nash, 2010: 7). Il faut maintenir le «queer permanently unclear, unstable and 'unfit' to represent any particular sexual identity [...] the key to maintaining a non-normative queer position» (*ibidem*). En général, la théorie *queer* est «resistance to definition [...] resisting categorization, for itself and for its subjects» (Leckey, Brooks, 2010: 13) et la *queerness* «is a political ethos that works to question and deconstruct identitarian logics» et le *queer* «is a political position or stance in relation to the 'normal' or 'dominant', but queer thought is skeptical about all identity categorizations, even LGBT ones, and sees identity-based rights claims as limited» (Lamble, 2021: 7). Ainsi, on comprend bien pourquoi le *queer* est déconstruction: «deconstruction is queer theory» (Miller, 2017: 45)<sup>6</sup> – et non le contraire, c'est-à-dire «queer theory is deconstruction». Le lien entre *queer* et déconstruction n'est pas seulement très fort, mais il est également constitutif du *queer*. Toutefois, il faut en même temps tenir compte que, pour Derrida, la déconstruction n'est pas synonyme de *destruction*. Déconstruction est dé-construction: «a discovery of what materials were selected, and of how they were combined, to create the structure» (Mathews, 2000: 113). La dé-construction permet de recombinaison les éléments selon une façon différente, plus juste, mais qui ne veut absolument pas dire plus véritable pour découvrir la vérité (Derrida, 1994). Par exemple, selon de Lauretis, le *queer* permet de comprendre non seulement les formes de l'homosexualité qui n'ont pas encore été observées, mais aussi comment la sexualité concerne les autres caractéristiques de l'individu (l'ethnie, la classe sociale, l'origine géographique, la religion, etc.) (de Lauretis, 1991). Le *queer* représente l'épistémologie pour comprendre toutes les différences (Ivi: iix). Je voudrais à présent me focaliser davantage sur ces années et notamment

<sup>6</sup> Je souligne que «the poststructuralism is queer» (Turner, 2000: 22), et pas le contraire. Ou encore: «Derrida's writing [...] have determined the form 'queer theory' has taken» (Miller, 2017: 27).

sur le débat entre ceux qui considèrent le *queer* comme une déconstruction (strictement) textuelle et ceux qui soulignent le besoin d'aller au-delà du texte (et en direction de la société) (Seidman, 1993). En effet, quelques années après l'invention de l'expression «théorie *queer*» par Teresa de Lauretis, Ken Plummer a souligné, sans attendre, la faiblesse de cette théorie due au fait qu'elle ne dépasse jamais «the text» (Stein, Plummer, 1994: 184; Namaste, 1996). Plummer est, en effet, de l'avis opposé et préconise d'accomplir ce pas, de lier le *queer* (comme texte) à la «'real' queer life, as it is materially experienced across the world» (*ibidem*). Il faut tenir compte de la critique de Plummer vis-à-vis de la théorie *queer*: trop textuelle, trop occidentale et trop américaine (Plummer, 2013: 760). En général, la théorie *queer* est trop limitée (*ibidem*): dès son apparition, elle n'a en effet tenu compte que de la contraposition entre homosexualité et hétérosexualité, en considérant le 'normal' comme étant «its enemies» (*ibidem*). Je n'ai pas l'intention de faire, dans cet article, l'analyse de l'approche développée par Plummer, très connue et très importante, mais je me limiterai à mentionner la réaction de Plummer lors de l'invention du *queer*, qui a consisté en la fondation de *Sexualities* – le pluriel étant, à mon avis, la réinterprétation sociologique de la force dé-constructive du *queer*. *Sexualities* est décrite par Plummer comme une revue (pas seulement une revue, mais plutôt une approche) des *Critical Sexualities Studies* (Plummer, 2013: 760) proposant des analyses sociales et culturelles ainsi que des contributions aussi bien théoriques qu'empiriques (Plummer, 1998: 7). Et tous les articles publiés dans cette revue se focalisent sur «the lived life or real world events» (*ibidem*) – c'est-à-dire sur les sexualités qui s'enracinent dans les corps des individus, dans leurs pratiques, leurs liaisons, leurs désirs, leurs choix, etc., et pas seulement dans *les textes, les mots et les discours*. Il faut – selon Adam I. Green (2002) – dépasser le *queer* pour achever le *post-queer* par la 'socialisation/sociologisation' des présupposés du *queer*, notamment en remplaçant le rôle des institutions (des formations sociales) et de la socialisation dans les processus de la formation du 'sexuel'. Si la promesse de la théorie *queer* est de faire du *queer* une déconstruction constante et immuable qui «operates in tension with [...] sociological approaches to the subject» (Green, 2007: 27) et que, par conséquent, la théorie *queer* n'est engagée que dans la «dissolution of the subject» (*ibidem*), alors, comment peut-on être *queer* ? Qui est l'individu *queer* ? Il ne fait pas de doute que la force du *queer* – la *queerness* – est de marquer «a suspension of identity as something fixed, coherent and natural» (Jagose, 1996: 98). Toutefois, l'acronyme LGBTQIAPK2SPIRIT\* constitue – même si on l'oublie souvent – une distinction qui ne montre pas seulement tout ce qui n'est pas

---

*hétérosexuel/hétéronormatif*, mais qui indique en même temps des identités bien claires et précises (par exemple, Robinson, 2020). Le *queer*, en mettant en lumière la fluidité de toutes les distinctions binaires du sexe, du genre et de l'orientation sexuelle (Guizzardi, 2022; Rinaldi, 2023), est la «theory of sexual borders» (Fuss, 1991: 3) dont on a besoin pour définir, distinguer et indiquer toutes les nouvelles formes culturelles et identitaires des sexualités (Grassi, 2013). Il s'agit-là de l'esprit de la revue *Sexualities* et de son fondateur Ken Plummer. Cela veut dire que si la recherche, et la recherche quantitative en particulier, comprennent à peine toutes les identités fluides (Magliozzi et al., 2016; Nowakowski et al., 2016), alors il faut *queering* la recherche-même (Sumerau et al., 2017). Par exemple, aujourd'hui, l'asexualité est une catégorie qui définit une forme de sexualité (Scott, Dawson, 2015). Il faut lier la manière avec laquelle on 'mesure' sa propre sexualité aux autres caractères que le partenaire devrait ou ne devrait pas avoir tels que l'ethnie, l'orientation religieuse, le genre, l'âge, certaines caractéristiques physiques, certaines habitudes de pratiques sexuelles, etc. (Sumerau et al. 2017; Westbrook et al., 2022). Même si, comme on vient de le voir, «queer theory is not the theory of anything in particular» (Berlant, Warner, 1995: 344), à mon avis, on peut/doit la définir. Toutefois, si le *queer* ne correspond à rien en particulier ou si le *queer* est indéfinissable et que, par conséquent, tout est *queer*, alors, paradoxalement, rien n'est *queer*. Ainsi, pour reprendre les mots de Diana Fuss, l'individu *queer* est l'individu qui définit sa propre sexualité en se situant lui-même par rapport à la distinction (le 'border', le seuil, le périmètre de la distinction) et non par rapport à l'un des deux côtés de la distinction même. La sexualité *queerness* est donc la sexualité déconnectée de la binarité du genre, de l'orientation sexuelle (hétérosexualité/homosexualité), de l'hétéronormativité et du féminisme. La *queerness* ne signifie pas la négation de toutes les identités ou de toutes les définitions – il faut rappeler que le *queer* est une dé-finition qui fait une distinction entre *queer/non-queer*. Il faut comprendre que la *queerness* ne signifie pas mener sa propre vie en niant ce que l'on n'est pas – une vie qui deviendrait ainsi une constante négation. *Queerness* ne peut pas correspondre simplement à l'affirmation «of what heterosexuality is not» (Weiner, Young, 2011: 228). Il s'agit aussi bien d'une négation que d'une affirmation: «the antisocial force of (queer) sex is fundamental to the world-making inventiveness that queer bonds also name. Nevertheless, if sexuality – as what sticks in the gears of sociality and occasions its proliferation in ever-new forms – is constitutive of what we think of as queer bonds, this does not mean that we will always know where to find it [...] the location of 'sexuality' is precisely what is at stake. If queer

bonds are social bonds that nevertheless call into question the meaning of the 'social', we can add now that, like the social, the sexual remains a question for queer bonds – it *is* the question of queer bonds» (Ivi: 226). Le *queer* est toujours anti-social (critique et négation de l'ordre hétérosexuel social-normatif) (Casiero et al., 2006) parce que le *queer*, en se normativisant, produit un surplus anti-social. On a déjà reconnu la famille homosexuelle, mais qu'en est-il de la famille polyamoureuse? (Pallotta-Chiarolli et al., 2013) et de la *transpregnancy* (Masullo, Coppola, 2022)? Et qu'en sera-t-il de ce qui n'est pas encore apparu, mais qui se manifestera tôt ou tard (Marvel, 2013; Marella, 2017)?

### 3. LA SOCIOLOGIE ESTHÉTIQUE DE SIMMEL

Les trois exemples que j'ai illustrés dans le premier paragraphe désignent trois catégories de sujets bizarres, *étrange(r)s* par rapport à *une société*. Pour Simmel, l'étranger, l'ennemi, le criminel et le pauvre représentent des individus «excluded from the society for which their existence is important» (Simmel, 2009: 46). Il se réfère d'ailleurs à ces différents *sujets étrange(r)s* pour introduire le deuxième a priori dans son interrogation «Comment la société est-elle possible ?». De même, Simmel s'est également consacré à l'*étranger* dans son livre intitulé *La Sociologie*, largement analysé, critiqué et étudié au fil des années (notamment: Harman 1998; McLemore, 1970; Levine, 1977; 1985; Stichweh, 1997). Il faut avant tout tenir compte de la définition de l'étranger par Simmel:

the stranger is not understood here as a wanderer [...], one who arrives today and leaves tomorrow, but as one who comes today and stays tomorrow [...]. The distance within the relationship means that the near is far away, but being a stranger means that the distant is near (Simmel, 2009: 601).

Le sujet étranger est, par conséquent, le sujet qui demeure dans un espace partagé avec la collectivité, tout en n'ayant rien ou très peu seulement en commun avec celle-ci. Comme l'écrit Simmel, «the stranger is a member of the group itself» (*ibidem*) et, à cause de cette appartenance au groupe (à une forme sociale), dont l'étranger reste, en même temps, à l'écart – «a particular form of the far and near, indifference and engagement (Ivi: 602). Et «being a stranger is an entirely positive relationship, a special form of interaction» (Ivi: 601). Cette définition est très importante parce qu'elle établit que l'être étranger est une relation et non un individu. En effet, Simmel donne à cette configuration (*Konstellation*), à cette forme sociale de l'(être) étranger une fonction très spécifique et très importante

---

pour la société: une fonction de critique ou de réflexivité dérivant de «the objectivity of the stranger» (Ivi: 602). Ainsi, l'étranger n'est pas «radically committed to individual components or one-sided tendencies of the group», l'étranger peut *observer objectivement* «which does not mean, perhaps, a mere aloofness or disengagement but a particular form of the far and near, indifference and engagement» (*ibidem*). L'étranger n'est donc pas un individu blasé (Simmel, 2004b: 650 et suivantes; 1995), indifférent à tout et totalement désengagé, mais plutôt un individu qui est, tout simplement, un autre et rien de plus. Au contraire, l'individu étranger montre comment le groupe – par rapport auquel il se trouve en dehors – peut être *différent* parce que l'objectivité est une forme positive de participation (Simmel, 2009: 602). Le regard de l'étrange(r) est la rupture «créatrice de formes neuves et, par là-même, d'une culture autre» (Raphaël, 2008: 90). Je veux souligner cette fonction d'objectivité qui caractérise la *Konstellation* particulière de l'être étranger, qui signifie que l'étranger appartient au groupe, mais sans y être enraciné (De Simone, 2016).

Pour Jeffrey C. Alexander, la figure simmélienne de l'étranger est très proche de la figure postmoderne car «is the critical factor in creating the stranger in society» (Alexander, 2004: 89). L'étranger ne désigne pas une proximité ou une distance physique ou sociale, mais bel et bien «an interpretative position vis-à-vis the 'social ideal'» (*ibidem*). Comme Rammstedt l'observe (1994 : 149), cette proximité ou distance se vérifient dans un espace *symbolique*. L'étrange(r) n'est pas seulement le pauvre ou l'exclu; l'étrange(r) est le *différent*, même s'il reste un membre de la société – dit Alexander – parce que, comme Simmel le remarque,

the stranger is near us insofar as we feel similarities of a national or social, occupational or generally human kind between the stranger and us; the stranger is far from us insofar as these similarities reach over both of us and bind us together only because they bind very many people generally (Simmel, 2009: 603).

L'étrange(r) est, par conséquent, «simplement l'Autre» (Rammstedt, 1994: 149) avec lequel l'on interagit, mais qui reste en dehors des formes sociales ou des groupes et des sociétés auxquels nous appartenons, en brisant l'ordre. Ainsi, en observant l'étranger comme une *forme sociale* (Goodstein, 2012) ou un *type social* (Rammstedt, 1994) et non pas comme un rôle ou une identité fixée, l'*être (de l') étrange(r)* est la modalité interactionnelle avec et par rapport «to the dominant perspective» (Goodstein, 2012: 251): l'étrange(r) détruit l'image que la société a de lui-même et critique comment la *société ou la majorité des individus font des choses (être militaire, être prêtre, être enceint\*, etc.)*. Simultanément,

*l'étrange(r) représente d'autres identités.* Je me pose alors la question suivante: face à un prêtre *queer* ou à un homme enceint, quelle est la réaction de l'autre, de celui qui vient de les voir ? Ce sont des images qui bouleversent les images habituelles.

Dans le récit de sa vie à l'Université de Berlin où il a eu l'occasion d'assister à des leçons de Georg Simmel, Arthur Salz (1965 : 236) explique que, selon ce dernier, la sociologie est

the study of the forms of sociation. But whoever speaks of form moves in the field of aesthetics. Ultimately, society is a work of art. And where there is form (*forma, eidos, morphé*), there is distance, reluctance to sell out or surrender. 'Form' suggests seeing things in perspective, being prepared for the unexpected so that it can be taken in stride.

Reprenons à présent les trois exemples de l'introduction. Si l'on voit le visage et le corps masculin d'un individu enceint, il n'y a aucun doute que l'image de la maternité et de la mère se brise et que l'on doit réélaborer culturellement les images de la femme, de l'homme, de la maternité et de la paternité... Pareillement, si l'on voit le visage masculin et féminin d'un prêtre *queer*, l'on doit s'interroger sur les représentations collectives de la foi, de l'église, de qui peut être prêtre (et, pourquoi pas, sœur) et de la Vérité et se demander si ces représentations sont encore réelles et véritables (Wilcox, 2021). «We want to know: what sort of being is this person? What is the enduring substance of this person's nature? And: what is this person like in this moment? desiring? thinking? saying?» (Simmel, 2009: 574): cette question est celle que se pose Simmel dans *Sociologie de sens*. Les deux essais – *Sociologie de sens* (1907, inséré ensuite dans *Sociologie* comme l'un des treize excursus qui caractérisent cette œuvre) et *Esthétique sociologique* (1896) – constituent la base théorique de l'esthétique sociale/sociologique de Simmel (Cacciari, 1970; Davis, 1972). La problématique est très simple:

acting on the subject, the impression of a person brings about feelings in us of desire and aversion, of one's own enhancement and diminishment, of excitement or calm by the other's appearance or the tone of that person's voice, by the mere physical presence in the same space. All this is not of use for getting to know or defining the other; it is simply fine for me or just the opposite if someone is there whom I would see and hear. That person's self is left, so to speak, outside by this reaction of feeling to one's physical appearance (Simmel, 2009: 570).

En d'autres termes: l'homme enceint me dégoûte-t-il? Rappelons, pour mieux comprendre, que l'eurodéputée Christine Anderson a déclaré au

---

Parlement Européen que «les femmes trans ne sont pas des femmes» et que, par conséquent, celles-ci doivent être condamnées par le mépris et le dégoût sociaux. Il s'agit bel et bien là du cœur de la discussion: «the face and its aesthetic significance and uniqueness» (Simmel, 2020: 234). Au niveau général, la sociologie de Simmel est construite sur l'esthétique; le social (le fait social ou le phénomène social) est étudié *visually* par Simmel (Davis, 1972: 328). L'esthésiologie sociale simmelienne (Simmel, 2009: 570-1) se développe à partir de deux dimensions complémentaires: la perception sensorielle de l'autre par les organes des sens (comment les individus, par les sens, perçoivent les autres et comment cette perception, cette sensibilité conditionnent le lien) et la perception formelle par l'analogie entre la forme esthétique et la forme sociale (De La Fuente, 2008). Si je vois une femme enceinte, c'est la forme de la maternité qui est explicite, mais si je vois un homme enceint? Pourtant, l'esthésiologie sociale implique que les sens jouent un rôle déterminant dans toutes les interactions sociales et, notamment, dans la première rencontre avec l'étrange(r). Les perceptions sensorielles ont une valeur esthétique (il est agréable de regarder l'autre ou pas) et une valeur informative (son corps, son visage, etc. sont des informations). C'est l'esthétique qui est la «precondition through which all the cognitive and practical dimensions of social interaction must pass» (Carnevali, Pinotti, 2020: 174). Simmel écrit:

the essence of aesthetic contemplation and interpretation for us consists in the following: what is unique emphasizes what is typical, what is accidental appears as normal, and the superficial and fleeting stands for what is essential and basic. *It seems to be impossible for any phenomenon to avoid being reduced to what is important and of eternal value* (Simmel, 2020: 96, souligné par moi-même).

Par conséquent, tous les phénomènes sociaux, à savoir toutes les manifestations individuelles, toutes les manières par lesquelles les individus se manifestent (Simmel, 2009: 91) et se (re)présentent aux autres dans la société, ne peuvent échapper à cette perception esthétique par les autres dont la fonction est de trouver une sorte d'ordre symétrique – «the origin of all aesthetic themes is found in symmetry» (Simmel, 2020: 98). La dimension esthétique dans les interactions engendre «a *totality* out of the *fragmentary*» et, en même temps, «what is *individual* is transformed into the *universal*» (Frisby, 1991: 75). Pourtant, la connaissance et la reconnaissance de l'autre sont strictement conditionnées par l'impression sensorielle de l'autre: le goût ou le dégoût pour l'autre représente notre sens social. Notamment, il n'y a pas seulement le corps, la forme anatomique de l'individu comme objet du sens social. L'image sensible et esthétique

---

de l'autre est le produit d'une incessante *Wechselwirkung* entre la forme charnelle et anatomique et de comment on l'embellit, on l'arrange pour «the desire of the person to please associates» (Simmel, 2009: 332). Pour l'instant, je voudrais attirer l'attention sur l'importance de l'œil par Simmel – ou plutôt, du regard. Par l'œil, par le premier regard, nous pouvons saisir «the immediate grasp of someone's individuality, just as that person's appearance, above all the face, betrays it to our look; wherefore it is basically insignificant that with this there also occur sufficient errors and corrections» (Ivi: 573). En fait, par le regard, en observant le visage de l'autre, le visage est

the most complete symbol of the persistent inwardness and all of what our experiences have allowed to sink into our enduring basic nature, there are nevertheless at the same time the interactively rich situations of the moment (*ibidem*).

En même temps, et par la *Wechselwirkung*, «one cannot take with the eye without at same time giving» parce que «in the look that takes in the other one reveals oneself» (Ivi: 571). Le contact visuel immédiat est, pour Simmel, «the most complete mutuality in the whole realm of human relations» (*ibidem*). Pourquoi? Parce que c'est bel et bien par cette forme de contact que l'on a toutes les formes possibles, les plus simples et les plus naturelles, de reconnaissance de l'autre. Si je ne réponds pas au regard de l'autre, cela signifie que je veux suspendre l'interaction, que je ne veux pas interagir avec l'autre – je ne *vois* pas l'autre, je ne considère pas l'autre. Ainsi, l'intimité produite par l'échange visuel est l'intimité de l'observation réciproque:

the look into the eye of the other serves not only for me to know the other but also for the other to know me ; one's personality, one's mood, one's impulse towards the other is carried forth in the line that binds both our eyes (Ivi: 572).

Le nez aussi – ou le sens olfactif – permet de construire l'intimité entre les sujets. En bref, pour Simmel, «instinctive antipathies and sympathies that are attached to the olfactory sphere surrounding people and those, for example, that often become important for the social relationship of two races living in the same territory, find all the less resistance of thought and volition» (Ivi: 577). Bien évidemment, Simmel ne pense pas que la guerre ou la paix soient dues à la perception olfactive de l'autre! Ce que Simmel affirme à propos du sens olfactif, c'est que

when we smell something, we draw this impression or this radiating object

---

so deeply into ourselves, into our center [...]. That we smell the atmosphere (*Atmosphäre*) of somebody is a most intimate perception of that person; that person penetrates, so to speak, in the form of air, into our most inner senses (Ivi: 578).

À un niveau plus général, il faut souligner que la reconnaissance intersubjective, pour Simmel, est dissimulée dans les mécanismes de l'*aisthesis* (Carnevali, 2017), de la perception esthétique de l'autre la plus immédiate, sensible et *intime*. Et c'est bien là l'origine de toutes les configurations sociales, bien qu'elle soit souvent oubliée, parce que l'on croit, au contraire, qu'elles sont établies par la société elle-même (Simmel, 2009: 574; Lechner, 2022). Il faut tenir compte du fait que lorsque l'on rencontre l'autre, un sujet étrange(r), on essaie de re-composer toutes les sensations recueillies par les sens dans une unité que Simmel appelle *Stimmung* (*mood*). L'autre est comme un paysage (Simmel 2020: 224): le paysage n'existe pas dans la nature, le paysage «arises when a range of natural phenomena spread [...] is comprehended by a particular kind of unity» (*ibidem*). De la même façon,

when we refer to the mood of a person, we mean that coherent ensemble that either permanently or temporarily colors the entirety of his or her psychic constituents. It is not itself something discrete, and often also not an attribute of any one individual trait. All the same, it is that commonality where all these individual traits interconnect (*ibidem*).

Ainsi, ce que je perçois de l'autre individu, c'est son *Stimmung* du paysage, son *Atmosphäre*, une unité formée de tous les éléments qui la compose.

C'est la raison pour laquelle le concept de *Atmosphäre*, comme Carnevali (2017) le remarque, mais j'ajoute aussi le concept de *Stimmung*, constituent le principal apport de la théorie esthétique de Simmel: c'est mon expérience sensorielle de l'autre (ce que l'autre me transmet/me communique de lui-même dans sa totalité) qui détermine mon ouverture (ou, au contraire, ma fermeture) à l'autre. Je partage totalement la conclusion de Carnevali:

because of its aesthetic nature, is what makes each encounter with others determined by uniqueness of the circumstances of sensory perception as well as by the affective singularity of the individualities concerned (Ivi: 26).

Je suis d'accord, certes, mais je voudrais souligner deux points que Carnevali, à mon avis, ne traite pas.

Premier point. Lorsque je vois des éléments du paysage, je suis capable de les reconnaître, de les distinguer, de les nommer parce que j'ai

---

été *socialisé/éduqué*: la société me l'a enseigné et si je n'étais pas en mesure de le faire, je ne pourrais pas faire l'expérience du paysage – connaître le paysage en tant que paysage. Je peux distinguer «the metaphysical-aesthetic charm of the ruin» (Simmel, 1958: 384) de la décrépitude parce que la société m'a appris à reconnaître «the aesthetic value of the ruin» (*ibidem*). Un autre exemple: la société m'a également appris à reconnaître la caricature, l'hyperbole artistique et lorsque «the personality as a whole remains something 'exaggerated' – then the outcome is tragedy rather than caricature» (Simmel, 2020: 188).

Mais que se passe-t-il si je ne peux pas saisir ou comprendre le *Stimmung* de l'autre parce que la société ne possède pas encore les catégories, les images ou les valeurs pour le faire? Si je vois un homme enceint, etc.? Si je vois un individu qui n'est ni masculin, ni féminin? Si je vois une famille se composant de deux pères ou de deux mères et de leurs enfants?

Deuxième point. Dans sa quinzième leçon sur Kant, Simmel établit la différence entre l'intérêt sensuel (*sinnliche Interesse*) et l'intérêt moral (*sittliche Interesse*): si l'intérêt sensuel se réfère à tout ce qui est sensible ou réel ou que nous souhaitons être réel, l'intérêt moral se réfère à tout ce qui *doit* être réel, même s'il peut être achevé de manière très imparfaite (Simmel, 1986: 257). Le jugement esthétique est lié aux images des choses et «la limite à tout jugement de connaissance réside dans le caractère sensible de tout ce qui est esthétique» (Ivi: 258). Le jugement esthétique ne se fonde pas sur la connaissance objective et véritable, (le jugement selon la loi qui dicte qu'il faut être comme il faut), mais il n'est en aucun cas arbitraire ou illégitime puisqu'il est ancré dans le *Stimmung* (*innerlich harmonischen Stimmung*) de l'individu ou de qui est l'individu, objet de mon jugement. Donc, dans le cas du jugement de goût (*geschmacksurteils*), comme Kant l'a bien démontré selon Simmel, personne ne peut contester le goût de l'autre pour quelque chose: si j'aime beaucoup les huîtres (l'exemple de Simmel) ou les personnes du même sexe (Zaylía, 2009), qui donc pourrait le contester et pour quelle raison? Toutefois, si personne ne peut distinguer les jugements esthétiques justes des faux jugements parce que le goût esthétique est incontestable – dit Simmel – comment peut-on lier la subjectivité individuelle à la supra-individualité (*überindividuellen Gemeinsamkeit*)? La solution de Kant, comme le fait remarquer Simmel, est la suivante: les différences entre les jugements esthétiques, *avec un même niveau d'éducation culturelle* (c'est bien la condition requise) (Ivi: 260), sont dues à l'élément universel humain déjà présent dans chaque individu et par lequel chacun peut aimer différemment la même chose. Il ne faut pas oublier que l'objet de la discussion n'est pas le goût personnel *mais plutôt la réciprocité entre les*

---

*goûts et entre les jugements de goût de l'autre individu.* Que se passe-t-il si la condition posée par Kant et acceptée par Simmel n'est plus possible? En fait, il n'y a qu'un seul problème pour l'esprit et l'individu modernes: comment associer liberté et multiplicité des individus «sans tomber dans l'anarchie et l'isolement» (*ibidem*)? À mon avis, il faut souligner un point très important dans les analyses de Simmel: ce dernier ne considère pas le goût comme un processus individuel et strictement solipsiste, mais comme le résultat de la réciprocité entre le *Stimmung de l'individu que je vois et moi-même*. Simmel tient en réalité pour acquise la capacité de l'individu à comprendre le *Stimmung* par la culture que l'individu a apprise et sans laquelle il ne pourrait pas assimiler d'un seul coup le *Stimmung* de l'autre, l'unité de son image. Ce n'est pas un problème individuel, mais un problème social parce que «the typical conflict between the individual and supra-individual existence can be interpreted as the irreconcilable striving of both elements to attain an aesthetically satisfying expression» (Simmel, 2004b: 500). Ainsi, le conflit de la culture moderne est le conflit entre *l'individu*, qui veut être une totalité dans lui-même, et la société, ou la totalité supra-individuelle qui, pour être totalité elle-même (Amendola, Tirino, 2020; Ruggieri, 2019), «cannot possibly tolerate any independence on the part of its members» (Simmel, 2004b: 500) : «the totality of the whole [...] stands in eternal conflict with the totality of the individual» (*ibidem*). Et l'expression esthétique de ce conflit est très impressionnante, écrit Simmel, parce que «the charm of beauty is always embedded in a whole» (*ibidem*). Comment résoudre le conflit entre (l'image de la société de) la maternité et (l'image de) l'homme enceint? Comment résoudre le conflit entre (l'image de la société du) couple amoureux et fidèle et (l'image du) couple polyamoureux? La beauté, l'harmonie et la symétrie de la société demande que chaque élément «derives its position, its justification and its significance only in relation to other elements and to a common center» (*ibidem*). Au contraire, si chaque élément poursuit son impulsion et sa volonté de manière autonome, «the whole becomes necessarily asymmetrical and fortuitous» (*ibidem*). Toutefois, la totalité devient également asymétrique car je ne suis plus capable de reconnaître (l'image de) l'autre. La fragmentation des formes sociales – telles que la famille, les identités liées au sexe et aux genres – peut produire une disharmonie et une dis-symétrie de la société que la culture ne nous donne pas. Il faut rejeter

the tragic vision of the separation of subjective and objective culture as a permanent 'fate' [...]. Then we could investigate the transformations of aesthetic experience that are taking place without falling back upon the resignatory stance of cultural pessimism (Frisby, 1991: 89).

Ainsi, on ne dira plus que *le monde s'écroule* en voyant un homme enceint.

#### 4. EN CONCLUSION: LA VALEUR (DU) *QUEER*.

Je ne sais pas si, dans les années 1980, Ivan Cattaneo s'est réellement senti *queer*. Homosexuel, sans l'ombre d'un doute, mais *queer*, peut-être pas encore. *Queer* n'était pas encore un mot courant. Au contraire, Bingo Allison se définit comme étant un prêtre *queer* parce qu'il s'agit désormais d'un mot que tout le monde connaît... Qui n'est pas *queer* aujourd'hui?! Plus sérieusement, le *queer*, comme j'ai essayé de le démontrer, indique, d'une part, la déconstruction de la sexualité (le sexe, le genre, l'orientation sexuelle) mais, d'autre part, la recombinaison selon des modalités différentes. Par conséquent, pourquoi approfondir le *queer visibility* à travers la sociologie esthétique de Simmel? Ici, en réalité, je n'ai pas voulu analyser le *queer* en tant que produit (discursif et matérialiste) de la *commodity culture* (Hennessy, 1995) ou de la mode (Reddy-Best et al., 2022).

En conclusion, je voudrais souligner deux aspects. Tout d'abord, observer le *queer* à travers la sociologie esthétique de Simmel nous montre comment la reconnaissance des identités *queer* est, avant tout, un problème esthétique/sensoriel, de perception de l'autre et de son *Stimmung*. Le *queer* comme valeur de la société – ou «respectable queerness» (Joshi, 2021) – permet de reconnaître l'unité des personnes. Malheureusement, même si je ne peux pas aborder cette question importante ici, l'absence de cette reconnaissance, c'est-à-dire la méconnaissance ou le déni, entraîne de graves formes de discrimination et d'exclusion sociale à l'égard des personnes *queer*, par exemple les personnes non binaires ou transgenres (McQueen, 2014; Schettini, 2023).

Deuxième aspect. Selon moi, Simmel nous offre donc, sans le vouloir, les plus belles images pour définir la *queerness*: celles de la *porte* et du *pont* (Simmel, 1994), mais aussi de la sexualité. Le *queer* est, simultanément, *porte* et *pont*. Fuss a défini le *queer* comme la *theory of sexual borders*. Simmel a défini l'individu comme «the relating being who must go on separating, but cannot relate without separating [...]. Similarly, the human being is the being with limits who has no limits» (Simmel, 1994: 412). Et encore Simmel:

the seclusion of his being-at-home achieved by the door means that man severs a piece from the uninterrupted unity-of-being in nature. But just as

---

amorphous limitations finds a shape, so man's being limited finds its meaning and its dignity in what is signified by the door – the possibility of at any moment stepping into freedom and out-of being limited (*ibidem*).

Il s'agit-là bel et bien du *queer*. Pour mieux comprendre cette question très importante, je vais à présent réfléchir sur l'intimité *queer*. Philipp L. Hammack et al. (2019) construisent un paradigme *queer* pour l'étude des liaisons intimes en opposant l'intimité normative à l'intimité *queer*. Dans le tableau suivant sont indiqués les éléments caractéristiques de ces deux types d'intimité.

Table 1. Intimité straight et Intimité *queer*

<b>Intimité straight (ou non-queer)</b>	<b>Intimité <i>queer</i></b>
Binarité cisgenre.	Homosexualité cisgenre, non-binarité, transgenre.
Symétrie des rôles et égalité.	Asymétrie consensuelle et occasionnelle régie par la hiérarchie de pouvoir ( <i>kinky, fetish, BDSM</i> ).
Couple mono-amour et dyadique.	Polyamour et non-monogamie consensuelle.
Intimité fondée sur le romantisme et sexualité définie comme activité.	Intimité sans amour, intimité sans activité sexuelle (asexualité et aromanticisme).
Famille biologique et filiation.	'Famille de choix' et par rapport à l'identité et à la communauté d'appartenance.
Identités fixes et inchangées pendant le cours de la vie.	Pluralité et fluidité des identités pendant le cours de la vie.
Essentialisme et intelligibilité de la forme d'intimité qui doit être définie, régulée et 'cataloguée'.	Formes culturelles et sociales d'intimité toujours en évolution par la créativité de l'individu.

Avant tout, je dois préciser que je préfère la distinction 'intimité non *queer* (ou straight)/intimité *queer*' à la distinction faite par Hammack ('intimité normative/intimité *queer*') puisque le *queer* est lui aussi normatif (Weigman, Wilson, 2005).

Voici quelques observations. La première: si l'intimité *non-queer* ou straight, configurée comme une liaison fondée sur l'égalité sexuelle, sentimentale et émotionnelle entre les deux partenaires, s'articule autour de la binarité des sexes et des individus cisgenres, l'intimité *queer* comprend toutefois toutes les *autres possibilités* qui remettent en question cette

forme d'intimité. L'intimité *queer* concerne donc les relations aussi bien entre des individus homosexuels cisgenres (c'est-à-dire des individus qui se reconnaissent eux-mêmes dans la binarité) qu'entre des individus qui se reconnaissent eux-mêmes comme non-binaires. De plus, l'intimité *queer* s'ouvre à des situations d'inégalité et d'asymétrie de pouvoir, mais qui se manifestent de manière consensuelle.

Deuxième observation: si l'intimité *non-queer* idéalise l'exclusivité du couple d'amoureux et qu'une tierce personne correspond à l'amant et à la trahison, le couple *queer* peut poursuivre le polyamour (pas uniquement à deux) ou se présenter aussi comme un couple ouvert. La sémantique de la trahison change: tandis que dans le couple *non-queer*, la trahison est un élément négatif et la cause de la rupture probable du couple, dans le couple *queer*, la monogamie non-consensuelle représente la nouvelle règle suivie par les partenaires. De même, la sexualité, selon le paradigme de l'intimité straight, ne peut être déconnectée de l'intimité, de l'attraction physique, de l'amour. Au contraire, le couple *queer* peut être formé par des individus qui se définissent asexuels, aromantiques, demi-sexuels, *graysexual* (ou asexualité grise). En analysant la famille *queer* et la famille straight, il faut tout de suite souligner que si cette dernière est fondée sur la conception biologique de la famille naturelle, car ce sont les liens enracinés dans la filiation naturelle et dans la consanguinité qui constituent la forme culturelle normative, la famille *queer* est tout sauf cela! Lorsque ce n'est plus le couple hétérosexuel qui forme le noyau, de nombreuses formes de famille, de filiation et de parenté apparaissent, qui sont bel et bien des familles. De la même manière, la famille peut également représenter une union entre des personnes sans aucun lien naturel, mais qui ont fait le choix de 'vivre ensemble' durant un certain temps (Broad et al., 2004). Ainsi, à un niveau plus général, le *queer* déconstruit l'hypothèse normative *non-queer* de l'essence intelligible de l'intimité selon laquelle «timeless forms of intimacy can be known or catalogued» (Hammack et al., 2019: 559). En revanche, le *queer* soutient «an axiom of open possibility» (*ibidem*), c'est-à-dire que toutes les formes d'intimité sont «always historically and culturally situated and in a state of constant contestation and creativity» (*ibidem*). Toutefois, il faut selon moi ajouter une observation très importante: chaque forme d'intimité est choisie et achevée par rapport à la contingence d'une identité propre – la pluralité et la fluidité des identités. Notamment, je pense aux individus pluri-sexuels, ceux qui se sentent attirés par n'importe quel genre ou orientation sexuelle. Il est évident que l'on peut continuer à tisser des liens intimes *non-queer* sans pour autant violer la loi. *Être queer n'est pas une obligation, tout comme il n'y a pas/il ne devrait pas y avoir d'interdiction d'être*

---

*queer*. Voici une question pour aider à mieux comprendre ce point. Qui est donc une femme cisgenre, qui a comme partenaire un homme transgenre? Si l'on voit, dans la rue, un couple s'embrasser tout simplement, on pourrait penser qu'il s'agit d'un homme et d'une femme qui s'aiment, et donc d'un couple hétéro! Mais cela n'est pas vrai. Peut-être que la femme se définit hétéro – et cela serait-il faux? Ou lesbienne – et cela serait-il faux? Si des mots ne parviennent pas à définir 'qui je suis', le *queer* peut, quant à lui, très bien définir ce qui est indéfinissable (Pfeffer, 2017). Toutefois, comme Pfeffer l'a déjà démontré, le choix des femmes cisgenres qui ont une liaison intime avec des hommes transgenres de se définir comme '*queer*' est dû à leur refus «to be held accountable for other's people's (mis)recognition of their partner's sex, gender, and sexual identities» (Ivi: 37). Sans l'ombre d'un doute, beaucoup de formes intimes *queer* existaient bien avant l'invention du *queer*. Il faut tenir compte que «new vocabularies and taxonomies have emerged that now give these relational forms as a contemporary meaning» (Hammack et al., 2019: 559) même si «new, unknown queer relational forms» sont toujours possibles – et il s'agit-là bel et bien du *queer*, la reconnaissance (épistémologique, pratique et sociale) de cette possibilité.

Pour terminer, le sujet *queer* – comme le sujet étrange(r) de Simmel, complexe dans ses multiples façons d'être, (in)définissable par la contingence constante d'être de nouvelles formes qui pourraient se manifester – montre comment, au-delà des formes bien établies plus ou moins récemment (la famille homoparentale est plus récente par rapport à la famille hétéroparentale), les individus peuvent être/faire différemment, être/faire selon d'autres modes d'être étrange(r)s.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDER, J.C. (2004). Rethinking Strangeness: From Structures in Space to Discourses in Civil Society. *Thesis Eleven*. 79: 87-104.
- AMENDOLA, A., TIRINO, M. (2020). Forme estetiche e forme sociali nell'ultimo Simmel. In F. D'Andrea, M.C. Federici (a cura di), *L'ultimo Simmel. Esiti e aperture di un percorso intellettuale* (pp. 173-188). Milano: Meltemi.
- BERLANT, L., WARNER, M. (1995). What Does Queer Theory Teach Us About X? *PMLA*. 110: 343-349.
- BERNINI, L. (2017). *Le teorie queer. Un'introduzione*. Milano: Mimesis.
- BROAD, K.L., CRAWLEY, S.L., FOLEY, L. (2004). Doing 'Real Family Values': The Interpretative Practice of Families in th LGBT Movement. *The Sociological Quarterly*. 45(3): 509-527.
- BROWNE, K., NASH, C.J. (2010). Queer Methods and Methodologies: An

- Introduction. In K. Browne, C.J. Nash (Eds.), *Queer Methods and Methodologies. Intersecting Queer Theories and Social Science Research* (pp. 1-23). New York: Routledge.
- BUTLER, J. (1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- CACCIARI, M. (1970). Introduzione. In G. Simmel, *Saggi di estetica* (pp. IX-XLVII). Padova: Liviana.
- CARNEVALI, B. (2017). Social Sensibility. Simmel, the Senses, and the Aesthetics of Recognition. *Simmel Studies*. 21(2): 9-39.
- CARNEVALI, B., PINOTTI, A. (2020). Social Aesthetics. In G. Fritzi (Ed.), *The Routledge International Handbook of Simmel Studies*. Accessed on: 15 December 2023.
- CASERIO, R.L., EDELMAN, L., HALBERSTAM, J., MUÑOZ, J.E., DEAN, T. (2006). The Antisocial Thesis in Queer Theory. *PMLA*. 121(3): 819-828.
- DAVIS, M.S. (1972). Georg Simmel and the Aesthetics of Social Reality. *Social Forces*. 51(3): 320-329.
- DE LA FUENTE, E. (2008). The Art of Social Forms and the Social Forms of Art: The Sociology-Aesthetics Nexus in Georg Simmel's Thought. *Sociological Theory*. 26(4): 344-362.
- DE LAURETIS, T. (1991). Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction. In *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 3(2): v-xvii.
- DE SIMONE, A. (2016). L'inquieta prossimità. Lo straniero e il migrante secondo Simmel. *Post-filosofie*. 1: 59-70.
- DERRIDA, J. (1994). *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée.
- FINEMAN, M.A. (2009). Introduction: Feminist and Queer Legal Theory. In M.A. Fineman, J.E. Jackson, A.P. Romeo (Eds.), *Feminist and Queer Legal Theory (Intimate Encounters, Uncomfortable Conversations)* (pp. 1-8). Farnham: Ashgate.
- FRISBY, D. (1991). The Aesthetics of Modern Life: Simmel's Interpretation. *Theory, Culture & Society*. 8(3): 73-93.
- FUSS, D. (1991). Inside/Out. In D. Fuss (Ed.), *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories* (pp. 1-10). London: Routledge.
- GILLEY, B.J., MASULLO, G. (Eds.) (2022). *Non-Binary Family Configurations: Intersections of Queerness and Homonormativity*. Cham, SW: Springer.
- GOODSTEIN, E.S. (2012). Simmel's Stranger and the Third as Imaginative Form. *Colloquia Germanica*. 45(3/4): 238-262.
- GRASSI, S. (2013). *Anarchismo queer. Un'introduzione*. Pisa: ETS.
-

- GREEN, A.I. (2002). Gay but Not Queer: Toward a Post-Queer Study of Sexuality. *Theory and Society*. 31(4): 521-545.
- GREEN, A.I. (2007). Queer Theory and Sociology: Locating the Subject and the Self in Sexualities Studies. *Sociological Theory*. 25(1): 26-45.
- GUIZZARDI, L. (2022). ‘Gender is the mood you feel yourself: you can feel male or female, a little bit male and a little bit female, or neither’. Youths’ Sexual Script and (personal) gender identity. *Italian Journal of Sociology of Education*. 14(2): 31-56.
- HALLEY, J./HALLEY I. (2009). Queer Theory by Men. In M.A. Fineman, J.E. Jackson, A.P. Romeo (Eds.), *Feminist and Queer Legal Theory (Intimate Encounters, Uncomfortable Conversations)* (pp. 9-28). Farnham: Ashgate.
- HAMMACK, P.L., FROST, D.M., HUGHES, S.D. (2019). Queer Intimacies: A New Paradigm for the Study of Relationship Diversity. *The Journal of Sex Research*. 56(4-5): 556-592.
- HENNESSY, R. (1994). Queer Visibility in Commodity Culture. *Culture Critique*. 29: 31-76.
- HORD, L.CR. (2022). Specificity Without Identity: Articulating Post-Gender Sexuality Through the “Non-Binary Lesbian”. *Sexualities*. 25(5-6): 615-637.
- HARMAN, L.D. (1988). *The Modern Stranger: On Language and Membership*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- JAGOSE, A. (2009). Feminism’s Queer Theory. *Feminism & Psychology*. 19(2): 157-174.
- JOSHI, Y. (2012). Respectable Queerness. *Columbia Human Rights Law Review*. 43(2): 415-467.
- LAMBLE, S. (2021). Queer Theory and Social-Legal Studies. In M. Valverde, K.M. Clarke, E. Darian Smith, P. Kotiswaran (Eds.), *The Routledge Handbook of Law and Society*. Abingdon: Routledge.
- LECHNER, F.J. (2022). How Is Society Possible? *Simmel Studies*. 26(2): 11-37.
- LECKEY, R., BROOKS, K. (2010). *Introduction*. In R. Leckey, K. Brooks (Eds.), *Queer Theory: Law, Culture, Empire*. Abingdon: Routledge-Cavendish.
- LEVINE, D. (1977). Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger. *Sociological Forces*. 10(1): 15-29.
- LEVINE, D. (1985). *The Flight from Ambiguity: Essays in Social and Cultural Theory*. Chicago: University Press.
- MCLEMORE, S.D. (1970). Simmel’s ‘Stranger’: A Critique of the Concept. *The Pacific Sociological Review*. 13(2): 86-94.
- MCQUEEN, P. (2016). *Subjectivity Gender and the Struggle for*
-

- Recognition*. London: Palgrave Mcmillan.
- MAGLIOZZI, D., SAPERSTEIN, A., WESTBROOK, L. (2016). Scaling Up: Representing Gender Diversity in Survey Research. *Socius: Sociological Research for a Dynamic World*. 2: 1-11.
- MARVEL, S. (2013). Polymorphous Reproductivity and the Critique of Futurity: Toward a Queer Legal Analytic for Fertility Law. *Jindal Global Law Review*. 4(2): 294-312.
- MARELLA, M.R. (2017). *Queer Eye for Straight Guy*. Sulle possibilità di un'analisi giuridica queer. *Politica del diritto*. 3: 383-414.
- MASULLO, G., COPPOLA, M. (2022). *Affettività invisibili: storie e vissuti di persone e famiglie transgender*. Varazze (SV): PM Edizioni.
- MATHEWS, B. (2000). Why Deconstruction is Beneficial. *Flinders Journal of Law Reform*. 4(11): 105-126.
- MILLER, J.H. (2017). Preposterous Preface: Derrida and Queer Discourse. In C. Hite (Ed.), *Derrida and Queer Theory* (pp. 24-67). Punctum Books.
- NAMASTE, K. (1996). The Politics of Inside/Out: Queer Theory, Poststructuralism, and a Sociological Approach to Sexuality. In S. Seidman (Ed.), *Queer Theory/Sociology* (pp. 194-212). Cambridge Mass.: Blackwell Publisher.
- NOWAKOWSKI, A.C.H., SUMERAU, J.E., MATHERS, L.B. (2016). None of the Above: Strategies for Inclusive Teaching with 'Representative' Data. *Teaching Sociology*. 44(2): 96-105.
- PALLOTTA-CHIAROLLI, M., HAYDON, P., HUNTER, A. (2013). 'These are our children': Polyamorous Parenting. In A. Goldberg, K.L. Allen (Eds.), *LGBT-Parent Families: Innovations in Research and Implications for Practice* (pp. 117-131). New York: Springer.
- PFEFFER, C.A. (2017). *Queering Families: The Postmodern Partnership of Cisgender Women and Transgender Men*. New York: Oxford University Press.
- PLUMMER, K. (1998). Introducing Sexualities. *Sexualities*. 1(1): 5-10.
- PLUMMER, K. (2013). Editorial Changeover: Farewell from Ken Plummer. *Sexualities*. 16(7): 755-763.
- PREARO, M. (2012). Le radici rimosse della *queer theory*. Una genealogia da ricostruire. *Genesi*. XI(1-2): 95-114.
- RAPHAËL, F. (2008). Le juif comme paradigme de l'étranger dans l'œuvre de G. Simmel. *Sociétés*. 3(101): 81-90.
- RAMMSTEDT, O. (1994). L'étranger de Georg Simmel. *Revue de Sciences Sociales*. 21: 146-153.
- REDDY-BEST, K., STRECK, K., FARLEY GORDON, J. (2022). Visibly Queer- and Trans-Fashion Brands and Retailers in the Twenty-First
-

- Century. *Dress. The Journal of the Costume Society of America*. 48(1) : 33-53.
- RINALDI, C. (2023). Posizionamenti inquieti: approcci e metodologia queer. In F. de Nardis, A. Petrillo, A. Simone (a cura di), *Sociologia di posizione. Prospettive teoriche e metodologiche* (pp. 267-292). Milano: Meltemi.
- ROBINSON, M. (2020). Two-Spirit Identity in a Time of Gender Fluidity. *Journal of Homosexuality*. 67(12): 1675-1690.
- RUBIN, G. (1997). The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. In L. Nicholson (Ed.), *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory* (27-62). New York: Routledge.
- RUGGIERI, D. (2019). *Lo sguardo dell'altro. Cultura, individuo e socializzazione nel pensiero di Georg Simmel*. Milano: Meltemi.
- SALZ, A. (1965). A Note from a Student of Simmel's. In K.H. Wolff (Ed.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics* (pp. 233-236). New York: Harper Torchbook.
- SCHETTINI, L. (2023). *L'ideologia del gender è pericolosa*. Bari: Laterza.
- SCOTT, S., DAWSON, M. (2015). Rethinking Asexuality: A Symbolic Interactionist Account. *Sexualities*. 18(1/2): 3-19.
- SEDGWICK, E.K. (1990). *Epistemology of the Closet*. University California Press.
- SEDGWICK, E.K. (2013). Queer and now. In D.E. Hall, A. Jagose, A. Bebell, S. Potter (Eds.), *The Routledge Queer Studies Reader* (pp. 3-17). New York: Routledge.
- SEIDMAN, S. (1993). Identity and Politics in 'Postmodern' Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes. In M. Warner (Ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (pp. 105-142). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SIMMEL, G. (1958). Two Essays: The Handle, and The Ruin. *The Hudson Review*. 11(3) : 371-385.
- SIMMEL, G. (1986). *Kant. Sedici lezioni berlinesi*. Milan: Unicopli.
- SIMMEL, G. (1994). The Bridge and the Door. *Qualitative Sociology*. 17(4): 407-413.
- SIMMEL, G. (1995). *Le metropoli e la vita dello spirito*. Rome: Armando.
- SIMMEL, G. (2001). *Filosofia dell'amore*. Roma: Donzelli.
- SIMMEL, G. (2004a). *Filosofia e sociologia dei sessi*. Napoli: Cronopio.
- SIMMEL, G. (2004b). *The Philosophy of Money*. London and New York: Routledge.
- SIMMEL, G. (2009). *Sociology. Inquiries Into the Construction of Social Forms*.
- SIMMEL, G. (2020). *Essays on Art and Aesthetics*. Chicago and London:

- The University Press of Chicago Press.
- STEIN, A., PLUMMER, K. (1994). «I Can't Even Think Straight». 'Queer' Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology. In S. Seidman (Ed.), *Queer Theory/Sociology* (pp. 129-144). Cambridge, Mass.: Blackwell Publisher.
- STICHWEH, R. (1977). The Stranger – on the Sociological Indifference. *Thesis Eleven*. 51: 1-16.
- SUMERAU, J.E., MATHERS, L.A.B., NOWAKOWSKI, A.C.H., *et al.* (2017). Helping Quantitative Sociology Come Out of the Closet. *Sexualities*. 20(5-6): 644-656.
- TURNER, W.B. (2000). *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University Press.
- WEINER, J.J., YOUNG, D. (2011). Queer Bonds. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 17(2-3): 223-241.
- WESTBROOK, L. BUDNICK, J., SAPERSTEIN, A. (2022). Dangerous Data: Seeing Social Survey Through the Sexuality Prism. *Sexualities*. 25(5-6): 717-749.
- WILCOX, M.M. (2021). *Queer Religiosities. An Introduction to Queer and Transgender Studies in Religion*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- VALENTINI, F. (2018). *Genealogie queer. Teorie critiche delle identità sessuali e di genere*. Verona: ombre corte.
- ZAYLÍA LEIGH J. (2009). Toward a Newer Theory of Sexuality: Terms, Titles, and the Bitter Taste of Bisexuality. *Journal of Bisexuality*. 9(2): 109-123.
-