

## 2. 4 Une « poeisis » érotique et politique ?

### 2. 4. 1. La métaphore de soi

En même temps, faut-il être aussi sévère ? Si la métaphore ou l'analogie, c'est-à-dire, avec le gros mot, la recherche d'un simple « effet » de style sont des modes qui peuvent se révéler illégitimes de persuasion, il reste pourtant à ne pas éviter la question d'un emploi juste de la figure.

Que le pouvoir scientifique ou politique fasse le clown ou le pitre (Foucault) sur le fil de formulations qui tiennent par miracle entre deux raisonnements boiteux, chacun doit s'accorder à le dénoncer. En même temps, le mot, le mot pitre et le mot clown sont ici employés dans un sens analogique. La dénonciation du ridicule n'est pas, me semble-t-il, à confondre avec une dénonciation de la métaphore. Au contraire, la métaphore offre des ressources insoupçonnées à qui s'intéresse au pouvoir et aux modalités de résistance. Simplement, il faudra distinguer les métaphores selon qu'elles emportent des amalgames qui sont de mauvaise foi, c'est-à-dire mensongers et fallacieux, plutôt que simplement impertinents ou surprenants. C'est le travail de déconstruction sémantique qui s'impose à ce niveau.

Le gros mot me semble se proposer en prolongement de cette visée disciplinaire, sans doute, mais aussi résistante.

Retrouvons « Ubu » ou le burlesque qui servent de guides dans ce chapitre : le gros mot évoque un souci d'authenticité, de sincérité, comme s'il impliquait un certain courage, au-delà de la politesse et des fards d'une conversation convenue. Turbulent et indiscipliné, n'est-il pas là avant tout pour contester, mordiller, aiguillonner, mouche irritante d'un coche dominant qui, sans ce bourdonnement impertinent, poursuivrait inexorablement sa route ? Peut-être est-ce là un de ses destins. En même temps, le plus souvent, n'évoque-t-il pas la vulgarité désolante du pouvoir ? Adressé à autrui, ne permet-il pas à celui qui le prononce d'étaler une supériorité qui ne lui appartient que rarement, de bénéficier de la grosseur du mot et de se faire gros à son tour, à l'instar de la grenouille du fabuliste (Séméria). La perception juste est donc difficile et le contexte d'énonciation, sans doute, mais aussi la posture politique du locuteur sont essentiels. L'être gros du gros mot dissimule l'être du locuteur. Une apparence violente ou séduisante masque une faille, voire prend la place d'un défaut chez le locuteur lui-même. En même temps, par l'effet grossissant du masque, c'est tout l'être du locuteur qui bénéficie de ce camouflage. Métaphore qui cache la faille d'un raisonnement au point d'emporter la conviction, injure qui masque la faille de l'injurier au point de le camoufler tout entier, gros mot qui, par sa force, cache sa faiblesse. N'est-ce pas, à cet endroit, une autre question que question de simple sémantique ou de psychologie ? Métaphore et gros mot, injure et réaction n'invitent-ils pas à prendre la mesure de leur dimension proprement politique ? On approfondira cette perspective dans la quatrième partie de ce travail.

Appartenance et discrimination ne forment plus un couple conceptuel et politique symétrique et clos dans la mesure ou le jaillissement d'une impertinence esthétique peut à la fois s'arracher à la morosité de cette paire, venir se proposer comme figure inédite et pourtant digne de respect et se faire adopter en qualité d'écart, certes, mais au cœur même du semblable. La métaphore vive se révèle ainsi capable, dans la surprise et l'éclat, de compromettre radicalement l'idéal d'un équilibre et d'une clôture par la symétrie, invitant à une lecture topologique du sujet métaphorique comme sujet créatif et surprenant, c'est-à-dire d'un sujet s'énonçant au-delà des oppositions binaires — que ce soit entre soi et l'autre, entre le vrai et le faux self, etc. — sujet en « exercice » d'un énoncé risqué de soi comme autre que ce qui, déjà, définit l'espace du soi-même, sujet au travail à plusieurs d'une échappée expressive et inventive de soi et d'une

réception attentive de l'autre, saisies comme condition de réalisation de soi et des autres en leur qualité d'êtres incomparablement semblables<sup>131</sup>.

Ainsi que l'exprime Judith Schlanger (1971), la métaphore ne déplace pas seulement le sens. En même temps, elle le détruit et le recrée. Dimension sémantique ou poétique, donc, mais qui rejoint une volonté politique de destruction et de création de significations nouvelles. La métaphore dévoile une perspective plus profonde du rapport entre l'expression et le sens, précisément parce « qu'elle maintient entre eux une adéquate inadéquation », ce que j'ai formulé sous le titre la pertinente impertinence. Ainsi encore que l'indique l'auteur, « Il est inhérent à un esprit fini que le sens se formule pour lui à travers des figures, dans la distance, le détour, le décalage. L'inadéquation dans l'expression rationnelle, les efforts de l'argumentation pour gagner le sens avec et contre l'ambiguïté qu'elle-même dégage, c'est le sceau même de la finitude de l'esprit. Jamais la réflexion n'est entièrement transparente à elle-même ; toujours le retour réflexif se heurte à un point aveugle ». Cela équivaut, d'une certaine manière, à l'impossible à dire lacanien. Cela permet d'affirmer que « si la discursivité est la marque de la finitude de l'esprit connaissant, c'est bien moins parce que le discours est analytique que parce qu'il est aveuglé. Plus que limitation, la finitude est ici imperfection. Plus que pauvreté, déficience. Comme si un inverbalisable était au cœur du verbe. Comme s'il y avait quelque chose d'essentiellement muet dans la puissance de la parole qui lui donne à la fois imperfection et fécondité. L'esprit humain se heurte toujours en soi à un point aveugle qu'il ne peut amener directement à la clarté du dire. Ce point aveugle lui-même, mystère de faiblesse ou mystère de force, comment le formuler autrement qu'à l'aide d'images nécessairement incertaines, allusives, décalées. Si nous savions le dire autrement qu'avec des images, ne saurions-nous pas aussi tout dire, et ne serions-nous pas le maître du discours ? La métaphore n'est-elle pas ici encore la modalité même d'un discours non absolu ».

#### 2. 4. 2. Le caractère central de la métaphore

Sans doute le lecteur comprendra-t-il mieux le caractère central que prend dès lors toute approche de la métaphore selon les diverses versions. Surtout, l'intention est d'en saisir la fécondité politique si on conçoit qu'une « identité » métaphorique est précisément incertaine, allusive et décalée, sans négation aucune d'une communauté nécessaire de réception mais qui, précisément, soit elle-même incertaine. Le pur et l'impur trouvent à s'articuler en tant qu'enjeux politiques à cet endroit où l'expression impure de soi est une mise au travail identitaire qui subvertit potentiellement les catégories purifiées et les nominations. Il s'agit, dans cette perspective, de déployer le lien entre une « philodémocratie » (Hirschman) et une « philométaphorie » ou, plus simplement, un attachement poétique à la subversion artiste et érotique. C'est une déficience immanente et coûteuse d'un impossible à dire — et à obtenir — qui donne le pouvoir de la poésie :

« Dans l'ambiguïté essentielle de l'impure fécondité, puisque l'imperfection est l'élément même du discours et puisque la parole s'incarne en images — heureux piège que la métaphore. Dans sa riche inadéquation, elle fait de la blessure intime de notre finitude, faille si secrète qu'elle échappe au dire et qu'aucune parole directe ne peut l'assumer, la substance de la poésie ». (Starobinski, Op. cit.)

Ainsi que le remarque Charbonnel, Aristote contrairement à Platon, ne chasse pas le poète et le rhéteur de la cité ; au contraire, il élabore une Poétique et une Rhétorique et pose la *Mimesis* comme pouvant être

<sup>131</sup> Il faut noter, à la suite de Charbonnel, que la distinction entre une pensée dite de la *ressemblance* (comme « épistémé » du XVI<sup>e</sup> ème) et une pensée dite de la *comparaison* (« épistémé » ultérieure du XVII<sup>e</sup> ème) est due à Foucault. Ainsi qu'elle le précise encore, « Si effectivement une nouvelle façon de penser le même et l'autre s'instaure, qui « a été de grande conséquence pour la pensée occidentale » (Les mots et les choses, p. 68), l'usage du même terme, que ce soit ressemblance ou comparaison, pour désigner des pratiques différentes va compliquer la situation. La *similitudo* (ou rapprochement d'ordres différents) va en effet, au contraire de la notion de ressemblance ou de comparaison, avoir tendance à être exilée vers la seule Rhétorique considérée par ailleurs de plus en plus dans une seule dimension esthétique » (Charbonnel, 91, p. 23). D'une certaine façon, ce que Charbonnel indique, c'est bien que la *similitudo* perd progressivement ses titres de noblesse sur la scène politique. Notre hypothèse est que sous sa forme métaphorique, la *similitudo* garde bien son efficacité politique et qu'elle doit donc être reconsidérée sous cet angle.

aussi une *poesis*, c'est-à-dire une activité créatrice dont il reconnaît d'emblée la place langagière. Cette proximité entre *poesis* langagière et persuasion invitait à proposer le concept de métaphore au carrefour entre la question des politiques de l'identité — dans la perspective de l'activité créatrice de soi-même comme un autre ou encore du souci de soi — la question des rhétoriques ou des pratiques discursives — dans la perspective de l'élaboration de communautés de parole — et enfin la question du corps et du mot — dans la double direction d'une érotique mortifère de l'injure et d'une érotique ressuscitante de la subversion créatrice ou de la résistance malicieuse.

Cette proximité va également dans le sens d'une créativité scientifique, permettant de conjoindre, à travers la question de la métaphore, les dimensions éthiques, scientifiques et politiques qu'il s'agit de croiser dans toute entreprise de connaissance et de transmission de savoir. Effectivement, l'activité métaphorique n'est pas seulement une activité expressive. Ce n'est pas seulement une tentative de dire mais aussi un effort de la pensée. Ce n'est pas seulement pour se faire comprendre des autres que la métaphore est employée, mais c'est aussi pour accompagner sa propre démarche de pensée que le scientifique, ou le penseur, s'appuie sur des rapprochements inédits. Innover, inventer nécessite le recours à une terminologie nouvelle, à l'invention conjointe de nouveaux concepts. Nécessité de la pensée féconde qui acquiert un nouveau concept en le nommant à l'endroit où il existe en creux dans la pensée. Ainsi que le montre Schlanger :

« Mauss montre très clairement ce point dans les premières pages de son étude sur « les techniques du corps » (1950). Pendant longtemps, rapporte-t-il, il était resté à ce sujet dans une sorte de confusion. Il possédait progressivement les éléments d'un problème, d'une direction à explorer, mais restait incapable de le circonscrire et de l'élucider faute d'un terme qui lui permît de l'énoncer. « Je voyais comment tout pouvait se décrire, mais non s'organiser ; je ne savais quel nom, quel titre donner à tout cela. (...) Jusqu'au moment où l'expression « technique du corps » lui est survenue : autour de cette expression a pu alors s'organiser la notion. Le nom et le contenu du domaine de connaissance, le programme de la recherche, le plan de l'article, tout a surgi ensemble et d'un coup. L'expression « technique du corps » est le concept ; c'est elle qui rend possible le gain d'une organisation nouvelle et d'un savoir neuf ». (Schlanger, op. cit., p.19).

On est en droit de rapprocher cette « innovation » ou encore ce « concept d'instauration » au sens d'un concept qui porte un phénomène à l'existence intellectuelle en lui donnant un nom, de l'invention ou de l'innovation, ou encore de l'instauration du concept « queer » comme concept en lui-même métaphorique, tout en insistant sur le destin d'un tel concept, de vif à vivant vers une possible mort de son caractère métaphorique, voire de sa capacité politique de subversion.

Dans le cas des concepts d'instauration ou encore des métaphores nécessaires à la formulation d'une invention, l'invention du vocable — qui n'est pas nécessairement néologisme mais plutôt néo-usage — pose un problème distinct qui ne se confond pas parfaitement avec la justification théorique et scientifique du nouveau concept. C'est ici qu'intervient la fonction métaphorique et les outils qu'elle nous offre pour examiner en profondeur les glissements et innovations qu'elle supporte. Tout comme la pensée mythique qu'analyse Lévi-Strauss, une part de la pensée dite rationnelle est « bricoleuse ». Elle emprunte, ainsi que nous le verrons d'ailleurs en ce qui concerne le bricolage identitaire, ses éléments de constructions là où elle les trouve, les transforme, en invente d'autres.

C'est pourquoi il est sans doute moins utile de démonter sans relâche tous les raisonnements pour en démontrer les impertinences que de resituer systématiquement ces impertinences dans une critique au sujet de l'usage qui en est fait, c'est-à-dire de l'intention. Il s'agit donc de reconnaître l'impertinence comme une fonction discursive et persuasive dont il est illusoire de prétendre se passer complètement, surtout dans des productions scientifiques ou politiques qui se veulent innovantes. Cependant, ce constat ne disqualifie pas, et même, au contraire, encourage et concentre la critique par rapport à l'intention qui produit le discours et les métaphores, c'est-à-dire par rapport à la vocation politique en oeuvre.

Par là, on rend à l'impertinence sémantique une pertinence politique, c'est-à-dire un possible succès qui n'est pas gage de vérité. Face à ce succès, la déconstruction, la mise à plat, la démonstration sont des arguments à la fois solides et sans atours. Il s'agit d'aller plus loin et de s'intéresser aux causes profondes

du succès chez l'auditeur avant de dénoncer les seules intentions du locuteur. Autrement dit, la métaphore porte parce que l'erreur qu'elle transporte vise juste. De même, l'injure porte parce qu'elle vise juste, non à l'endroit du vrai, mais à l'endroit où cela touche, c'est-à-dire à l'endroit d'une fragilité.

## 2. 5. Une philodémocratie dysharmonique

Ainsi que je l'ai formulé, il me semble que l'idéal d'harmonie et de complémentarité, c'est-à-dire l'opération mentale qui permet de faire exister imaginativement une signification pleine, immédiate, superposée par une substitution totale, est précisément porteuse de l'idéal de totalité, lequel est l'idéal protecteur par excellence. C'est ce que la lecture des textes a pu montrer : les impertinences visent à faire consister un inconsistant, à faire exister un inexistant : la complémentarité parfaite, l'adéquation totale, l'étanchéité d'un binaire dépouillé de scories contre toute altérité ou altération. L'idéal de maîtrise est central.

En prolongement des acquis de la première partie, il me paraît qu'une version politique et théorique du symbolique, qui s'intéresse aux questions de démocratie et de justice, nécessite la disqualification des versions « absolutisantes » pour donner toutes leur place et fécondité à des conceptions pragmatiques. En cela, il s'agirait de « désobsessionnaliser » la politique — cette formule est ici employée métaphoriquement — pour conférer à l'action concrète un droit de cité inédit, c'est-à-dire un espace de reconnaissance au-delà de toute disqualification au nom du blasphème.

La vraie question n'est pas tant de savoir s'il doit y avoir ou non des lois, des normes ou des maîtres, mais par quels processus de légitimation et d'interprétation, des normes deviennent considérées comme logiquement possibles, institutionnellement réalisables, communément utilisables.

David Halperin, dans le style de l'excellent ouvrage qu'il intitule « Saint Foucault » (Halperin, 2000), traduit une volonté résolue d'adopter une forme d'écriture « queer ». En même temps, la préface de ce livre offre une mise en perspective remarquable de l'éclosion de la pensée queer dans le contexte de la politique de Reagan, au temps du sida, du sentiment de certaines impasses identitaires ou communautaires mais aussi d'une forme d'essoufflement de la pensée critique. C'est pourquoi, plutôt que de paraphraser, je préfère reproduire ici de larges extraits de cette préface.

« Cette nouvelle résistance à la normalisation qui définissait le mouvement queer, m'a aidé à comprendre pourquoi Foucault était si important pour la politique radicale. En effet, Foucault s'est rangé lui-même, toute sa vie, du côté des parias. La politique gaye et lesbienne, à l'apogée de son moment queer, avait cessé de se fixer sur la spécificité du désir homosexuel et s'était ancrée dans un rapport à tout ce qu'avaient en commun ceux que la société majoritaire considérait comme des « anormaux<sup>132</sup> », c'est-à-dire comme des queers (dans le sens américain du terme, queer veut dire à la fois malade, bizarre, anormal, pédé ou gouine) : les minorités raciales et ethniques, les dissidents sexuels, les mères célibataires, les familles non conformes, les séropositifs et les malades du sida, les prisonniers, les toxicomanes, les sans-papiers. Le tropisme de Foucault, me semblait-il, avait anticipé ce moment queer : toute sa vie, il avait été attiré par ce qu'il appelait « la vie des hommes infâmes ». Foucault lui-même était queer avant la lettre, à la fois par la sympathie qu'il avait éprouvée envers les fous, les malades, les délinquants et les pervers, et par sa compréhension nietzschéenne de l'homosexualité comme vecteur de transmutation des valeurs sociales. » (Halperin)

On s'accordera avec lui à condition de percevoir que la tension interne du mot tend à s'effacer lorsqu'il est employé comme slogan. Surtout, il reste, au-delà du mot lui-même, à inventer sans relâche les conditions d'une subversion qui vise à destituer la complémentarité érotique inégalitaire pour créer l'espace d'une réciprocité érotique renouvelée, au cœur de laquelle passivité et activité ne sont plus les antagonistes d'un combat des vulnérables contre la mort mais plutôt les signes d'une alliance inédite des humains face à la menace. À cet égard, l'ouvrage intitulé du même auteur sous le titre « De la réciprocité érotique » va

<sup>132</sup> Voir ci-dessus le détour au sujet du séminaire de Foucault à ce sujet.

dans le sens d'une restitution de cette possibilité au-delà d'une lecture traditionnelle du couple grec (et platonique) entre l'amant et l'aimé. Ainsi que le dit l'auteur :

« Dans un passage à juste titre célèbre du Phèdre de Platon (255c-e), Socrate est amené à analyser la dynamique de l'attraction entre les deux membres d'une relation pédérastique, ordinaire, quoique spirituellement ambitieuse : [Quand l'amant et l'aimé sont ensemble, un torrent de passion] envahit l'amant ; une part de celle-ci est absorbée en lui, mais quand il ne peut plus l'accueillir, le reste s'écoule en dehors de lui ; et comme un souffle de vent ou un écho, rebondissant sur une surface polie, il s'en retourne à sa place d'origine, comme le courant de beauté revient et reflue dans les yeux du bel aimé ; et ainsi par la voie naturelle il atteint son âme et lui donne une fraîche vigueur, irriguant les racines des ailes et stimulant leur croissance : par quoi l'âme de l'aimé, à son tour, est emplie d'amour. Ainsi il aime, bien qu'il ne sache pas ce qu'il aime : in ne comprend pas, il ne peut pas dire ce qui lui est arrivé ; comme celui qui a attrapé une maladie de l'œil par un autre, il ne peut pas l'expliquer, ne se rendant pas compte que son amant est comme un miroir où il s'aperçoit. Et quand l'autre est à ses côtés, il partage son répit à l'angoisse ; quand il est absent, il partage également sa nostalgie et se languit ; dès lors, il possède ce contre-amour (counter-love) qui est l'image de l'amour, bien qu'il lui suppose être de l'amitié plutôt que de l'amour, et l'appelle par ce nom. Il éprouve un désir, pas encore aussi puissant que celui de l'amant, de le voir, de le toucher, de l'embrasser, de partager sa couche : et, dès lors, le désir, comme on s'en doute, mène très vite à l'acte ».

Halperin poursuit :

« Dans cette charmante description (avec ses analogies forcées avec la physique et la médecine) de la manière dont l'aimé, ayant contaminé son amant par une passion (mania) érotique, attrape à son tour la maladie, Platon fait une remarque vraiment saisissante sur l'amour et le contre-amour. A Athènes, dans une relation pédérastique ordinaire, le plus jeune partenaire n'était pas tenu de faire l'expérience du désir sexuel, mais l'on attendait qu'il se soumette (si bien entendu il choisissait aussi peu que ce soit de se soumettre) aux avances de son amant plus âgé, à partir d'un sentiment où se mélangeaient gratitude, estime, et affection (ou philia) - un peu comme une bonne épouse victorienne. Comme Xénophon le souligne dans son propre Banquet, « le garçon ne participe pas au plaisir de l'homme dans l'acte sexuel, comme le fait une femme : froid et sobre, il toise l'autre enivré par le désir sexuel ». L'exactitude de la description par Xénophon de l'attitude athénienne ordinaire - quoi qu'il en soit de la réalité sociale qu'elle cache - est massivement confirmée tant par les représentations picturales du comportement homosexuel masculin des vases attiques, que par de nombreuses sources de littérature antique, qui toutes témoignent des limites morales nettes différenciant les rôles de l'amant et de l'aimé dans l'antiquité. Comme le conclut K.J. Dover, les Grecs tenaient pour acquis que « pratiquement aucun homme ne pénètre et ne se soumet à la fois à la pénétration d'autres hommes, durant la même période de sa vie », et donc, « le désir réciproque de partenaires appartenant à la même catégorie d'âge est presque inconnu dans l'homosexualité grecque » ; plus exactement, « dans une relation homosexuelle... il n'est attendu de l'éromène [c'est-à-dire de l'aimé] qu'il retourne l'erôs [« désir »] de l'éraсте [« l'amant »] : au contraire, le plus jeune partenaire, s'il se comporte honorablement, « ne cherche pas ou n'attend pas le plaisir sensuel par contact avec un éraсте, rechigne à tout contact, jusqu'à ce que l'éraсте ait mérité une concession, ne permet jamais la pénétration d'aucun orifice de son corps, et ne s'assimile jamais à une femme en jouant un rôle de subordination dans une position de contact ». Avec de telles règles, la nature même de la physiologie mâle empêche chaque partenaire de donner et de recevoir, en même temps et au même degré, le plaisir dans l'acte sexuel : la disposition hiérarchique des rôles, prescrite aux amants homosexuels par la convention morale athénienne, donne naissance en pratique à une relation socialement et psychologiquement asymétrique. Suivant la langue coutumière grecque, le partenaire le plus âgé, dans une affaire amoureuse pédérastique, détient un monopole d'erôs ; le partenaire le plus jeune, s'il est sensible à son amant, exprime la philia : il est philerastês, « épris de son éraсте », et enclin à « sentir en retour de l'affection pour lui » [antiphilein] (seules les femmes sont dites « rendre en retour » [anteran] le désir sexuel de leurs amants). Platon laisse tomber ces formes conventionnelles de pensées et de discours de façon frappante. Socrate déclare que le jeune aimé en vient à participer au désir passionné qu'a de lui son amant. Le jeune partenaire ne ressent plus seulement de l'honneur et de l'estime pour son amant, mais est dit répliquer à son désir - bien que plus faiblement, ajoute hâtivement Socrate, dans un effort pour faire correspondre sa remarque avec les standards moraux de l'époque et les règles non écrites du comportement social. Ce dont l'aimé fait l'expérience selon Socrate du Phèdre cité plus haut, n'est pas la philia, mais l'erôs, spécifiquement un anterôs (un « contre-amour » dans la traduction d'Hackforth) - c'est-à-dire un erôs en retour pour erôs, un erôs qui est une image ou une réplique (eidôlon) de l'erôs de son amant. On comprend qu'un jeune garçon inexpérimenté soit désorienté par cette sensation : rien dans son éducation ou ses habitudes sociales ne l'y a préparé. Il ne peut ni dire clairement ce que c'est, ni identifier la source et l'objet de son désir (l'objet de son erôs, c'est sa propre beauté, de lui parfaitement ignorée) ; à la place, il affirme ressentir de la philia (« amitié » ou affection) pour son amant, comme la bienséance le requiert et comme ses propres instincts sociaux l'encouragent à le croire. Il partage pourtant

bien la passion érotique qui a envahi son amant, et Socrate ne manque pas de le répéter. Les raisons de son insistance dans ce passage, et de son plaidoyer en quelque sorte trop ingénieux, proviennent, au moins en partie, de la nouveauté de son analyse. Parce qu'érôs, comme l'affirme Diotime dans le Banquet, ne vise pas la possession physique d'un bel objet mais la possession physique d'un bel objet mais la possession perpétuelle du bien par l'amant - , ou, dans un certain raccourci conceptuel, de l'immoralité - et parce que la possession d'un objet circonscrit, aussi séduisant et adorable soit-il par ailleurs, détourne nécessairement l'amant de l'ultime but de ses aspirations ardentes, aucun désir érotique, quelle que soit son intensité, ne doit (et ne peut) être sexuellement satisfait. La doctrine platonicienne évite, de ce fait, la tâche scandaleuse d'applaudir à la passivité sexuelle. Car l'anterôs de l'aimé s'exprimerait-il lui-même sexuellement (c'est-à-dire, en tant que désir d'être soumis à un rôle passif dans la relation), que le malheureux jeune homme risquerait d'encourir la censure de ses concitoyens pour impudeur et perversion, sans compter le ridicule dont Alcibiade craint (ou fait semblant de craindre : Banquet) qu'il salue le récit de ses propres efforts pour être séduit pas Socrate - et jusqu'au risque de perdre ses droits civiques. Plus exactement, l'approche platonicienne efface la distinction entre l'amant et l'aimé, entre le partenaire actif et le partenaire passif - ou, pour dire mieux, le génie de l'analyse de Platon tient à ce qu'il élimine complètement la passivité : selon Socrate, les deux membres de la relation deviennent des amants désirants et actifs ; aucun des deux ne reste uniquement un objet passif du désir. De cette façon, le chemin est libre pour un plus grand degré de réciprocité dans l'expression du désir et de l'échange d'affection. »

Cette réciprocité dont Halperin dessine les contours dans cette longue citation n'est-elle pas la condition la plus subversive d'une modification centrale de l'attribution des rôles ? N'est-ce pas à cette tâche que les hommes, tout d'abord, et les femmes ensuite, doivent s'atteler, qui vise la tumescence et la majestas ?

Reste à prendre alors toute la mesure de ce que nous invite à penser Edgard Poe : la parole a une limite qui, précisément, renvoie à la condition mortelle. Chaque effort pour dire bute sur l'impossible de conclure. C'est à cet endroit qu'il convient que je m'arrête, là où Poe, Bataille et Halperin me conduisent ensemble au-delà du sérieux, dans la communauté ironique qui résiste au désenchantement sans céder aux illusions, pour conquérir sans relâche de nouvelles fantaisies, au-delà des sens.

« Combien souvent entendons-nous remarquer que telle ou telle pensée dépasse la sphère des mots ! Je ne crois pas qu'une pensée proprement dite puisse être en dehors de l'atteinte du langage. J'imagine plutôt que là où une difficulté se présente, il y a, dans l'intelligence qui s'y applique, un manque de décision ou de méthode. Pour ma part, je n'ai jamais eu de pensée qui ne pût être notée par des mots, et même avec une netteté supérieure à celle avec quoi je l'avais conçue : comme je l'ai observé plus haut, la pensée devient plus logique par l'effort exigé par sa représentation écrite. Il y a toutefois une classe de fantaisies, d'une délicatesse exquise, qui ne sont pas des pensées, et auxquelles, jusqu'ici, j'ai trouvé absolument impossible d'adapter le langage. Je me sers du mot fantaisies au hasard, et uniquement parce qu'il me faut employer un mot quelconque ; mais l'idée qui s'attache communément à ce terme n'est pas applicable, même de loin, aux ombres d'ombres en question. Elles me paraissent plutôt psychiques qu'intellectuelles. Elles ne s'élèvent de l'âme (hélas ! si rarement !) qu'au moment de ses phases les plus intensément paisibles - quand la santé corporelle et morale est parfaite - et seulement à ces points du temps où les confins du monde qui s'éveille se fondent dans ceux du monde des rêves. Je ne m'en rends compte de ces « fantaisies » que quand je me trouve sur le « bord » du sommeil et avec la conscience de mon état. Je me suis contenté de ce que cette condition n'existe que pour une durée inappréciable - et cependant elle fait corps avec ces « ombres d'ombres » ; et une pensée absolue exige une certaine durée. Ces fantaisies contiennent une extase délicieuse, aussi éloignée des extases les plus délicieuses du monde de la veille ou de celui des rêves que le ciel des mythologies septentrionales l'est de leur enfer. Je considère ces visions, au moment elles s'élèvent, avec une crainte qui, dans une certaine mesure, modère et tranquillise l'extase ; - je les considère ainsi par la conviction où je suis (conviction qui semble être une part de l'extase elle-même) que cette extase est, en soi, d'une essence supérieure à la nature humaine - qu'elle est un coup d'œil sur le monde externe des esprits ; et j'arrive à cette conclusion - si ce terme est le moins du monde applicable à l'intuition instantanée - que le délice éprouvé comporte, à sa base, l'absolu de la nouveauté. Je dis l'absolu, - car en ces fantaisies - permettez-moi de les appeler maintenant impressions psychiques - il n'y a réellement rien qui approche du caractère des impressions généralement éprouvées. C'est comme si les cinq sens étaient supplantés par cinq myriades d'autres sens étrangers à la nature mortelle. (Poe, chapitre des Marginalia (XVI), cité dans la Pléiade, Op. cit., p. 1094)