

Article

« Éros et la pensée : entre la naissance de la philosophie et l'invention du social »

Paul-André Perron

Sociologie et sociétés, vol. 29, n° 1, 1997, p. 31-45.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001551ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Éros et la pensée

Entre la naissance de la philosophie et l'invention du social



PAUL-ANDRÉ PERRON

C'est un bien curieux destin que celui de la vérité et de son rapport avec le discours normatif. De Platon à Marx, du commencement de la tradition de pensée politique à sa fin, l'énonciation du vrai est demeurée indissolublement conjuguée à l'énonciation du juste. Certes, les modalités de cette conjugaison ont varié considérablement à travers l'histoire. Comme l'indique Hannah Arendt, la tradition de pensée politique est née lorsque le philosophe, d'abord retiré dans le dialogue silencieux entre lui et lui-même, est retourné dans l'espace public pour proposer aux citoyens de les guider dans la conduite de leurs affaires communes ; elle est morte lorsque Marx, voulant réaliser la philosophie en substituant l'administration des choses au gouvernement des hommes, tua sinon la politique, du moins les conditions qui permettent de la penser philosophiquement (Arendt 1972, p. 28). Or, même en ces deux moments opposés, la connaissance de l'étant (*Seiende*) et la connaissance du devant-être (*Seinsollende*) sont restées liées dans un champ discursif unifié. Chez Platon, la réalisation de la justice dans la cité découle de la connaissance de l'Idée suprême, l'Idée du bien ; chez Marx, la connaissance des lois objectives du développement historique se double de l'assimilation de l'inévitable au souhaitable. Dans un cas comme dans l'autre, on se retrouve devant des variantes de l'intellectualisme socratique exposé dans le *Protagoras* : la conduite vertueuse — la conduite objectivement juste — dérive automatiquement de la connaissance rationnelle, seule manière légitime d'énoncer le vrai.

La conjonction métaphysique entre le vrai et le juste a été, depuis le milieu du XIX^e siècle, critiquée et rejetée à partir de points de vue très divers. Cette critique a d'abord trouvé son expression philosophique chez Nietzsche qui, en réinterprétant l'idée hégélienne de la mort de Dieu (Nietzsche, 1981, pp. 208-210), a proclamé que le monde intelligible a perdu son efficacité¹. Elle a trouvé son expression sociologique chez Weber qui, en énonçant la règle de la neutralité axiologique, a voulu interdire à la science de proposer des normes pour l'action. Dans le premier cas, le vrai et le juste sont réduits à l'insignifiance. Dans le second, ils sont disjoints. Si le vrai a en quelque sorte survécu, c'est avant tout à l'intérieur du discours scientifique, sous la forme de l'identité entre la structure logique de propositions univoques et la

1. « Ainsi le mot "Dieu est mort" signifie : le monde suprasensible est sans pouvoir efficient. Il ne prodigue aucune vie. La Métaphysique, c'est-à-dire pour Nietzsche la philosophie occidentale comprise comme platonisme, est à son terme » (HEIDEGGER, 1986, pp. 261-262).

structure de faits observables². Ce mode d'énonciation du vrai se veut neutre. Réduit à la vérité assertorique, le vrai est censé refléter le monde tel qu'il est, sans l'affecter directement et sans orienter de lui-même la conduite des agents.

Même sous cette forme réduite, l'énonciation de la vérité s'est trouvée au centre de toutes les critiques qui cherchent à dénoncer la connivence entre la connaissance et l'intérêt. Malgré sa prétention à l'objectivité et à la neutralité — ou peut-être à cause de cela — la science s'est vu accusée tour à tour d'être insignifiante, menteuse, bourgeoise, phallogocentrique et, finalement, hétéronormative. Les multiples critiques qui ont porté ces accusations ont abouti à opérer un retournement où le vrai et le juste se retrouvent opposés l'un à l'autre : la réalisation du juste n'est plus la conséquence de l'énonciation du vrai, mais c'est au contraire l'énonciation de la vérité objective à travers le discours scientifique qui entraînerait des conséquences sociales et politiques indésirables.

Les problèmes liés à ce retournement du vrai et du juste se posent d'une manière spécialement aiguë avec l'émergence de la théorie *queer*. Ce discours théorique — qui est tout ce qu'on voudra sauf un champ discursif unifié — se propose d'étudier les sexualités marginales et leurs manifestations à partir d'une perspective spécifique, propre aux sujets eux-mêmes marginalisés par leurs pratiques érotiques. La critique *queer* de l'hétéronormativité associée aux modes de connaissance dominants se déploie à partir d'une position d'énonciation qui réunit un ensemble de paramètres théoriques souvent rencontrés tant dans le courant féministe que du côté des *gay and lesbian studies* en général. À Foucault, la théorie *queer* emprunte le regard généalogique sur l'histoire, regard qui met en évidence le caractère contingent de catégories supposées transhistoriques (la sexualité, par exemple) tout en dénouant les liens entre les régimes de vérité et les jeux de pouvoir ; à Derrida, elle emprunte une lecture déconstructive permettant la dissolution d'oppositions binaires qui figent la pensée et qui fondent l'oppression (masculin/féminin, « hétérosexuel »/« homosexuel »). Ces deux points de repère théoriques se combinent généralement à une adhésion enthousiaste aux thèses les plus typiques du discours qui se qualifie lui-même de « postmoderne » : reconnaissance de la pluralité des jeux de langage, anti-fondationalisme, incrédulité à l'égard des métarécits et rejet de la vérité objective. Mais ce qui distingue la théorie *queer* de l'ensemble des études gaies et lesbiennes³, c'est avant tout le refus de lier l'énonciation du discours à un sujet enfermé dans une identité construite de manière rigide et définitive⁴. C'est peut-être chez Judith Butler que l'on retrouve ce thème exprimé avec la plus grande clarté :

I'm not at ease with « lesbian theories, gay theories, » for as I've argue elsewhere, identity categories tend to be instruments of regulatory regimes, whether as the normalizing categories of oppressive structures or as the rallying points for a liberatory contestation

2. Ce qui constitue la conception de représentation chez Wittgenstein, première manière (WITTGENSTEIN 1989, pp. 34-35).

3. Les termes *queer theory* et *gay and lesbian studies* sont souvent utilisés de manière interchangeable. La distinction entre les deux n'est pas beaucoup plus qu'une vue de l'esprit qui s'applique fort mal lorsqu'il s'agit de classer les travaux qui traitent des sexualités marginales. L'étiquette « *queer* » est devenue courante à partir de 1990, avec l'émergence du mouvement *Queer Nation*, né d'une scission avec ACT UP New York. Pour des fins purement analytiques, l'expression *gay and lesbian studies* désigne ici l'ensemble des travaux sur les sexualités marginales qui ne revendiquent aucune perspective spécifique en dehors du choix de leur objet. L'expression *théorie queer* renvoie aux travaux qui combinent la revendication d'une perspective épistémologique postmoderne à la méfiance envers les identités monolithiques, dont on trouve maints exemples parmi les essais réunis par FUSS (1990), WARNER (1993), GOLDBERG (1994) et par KAMP et HENKE (1995). Ces travaux proviennent des horizons les plus divers : littérature, communication, *cultural studies*, histoire, sciences sociales. Il est à noter que la distinction entre théorie *queer* et *gay and lesbian studies* demeure flottante, surtout parce que les lesbiennes ont toujours le loisir de jouer la carte du féminisme tout court, du féminisme lesbien, des études lesbiennes ou encore de la théorie *queer* (où ranger Judith Butler ?). De plus, l'esprit de la théorie *queer* est antérieure à la naissance de l'expression, comme en témoignent largement les travaux publiés par WEEKS (1985), par BUTLER (1990), par SEGWICK (1990). En somme, il vaut mieux voir la théorie *queer* comme une disposition, une attitude mentale, plutôt que comme un paradigme rigide fixé de manière définitive.

4. Comme bien d'autres aspects de la théorie *queer*, cette stratégie provient de théoriciennes féministes qui refusaient de s'enfermer dans les apories d'une définition essentialiste de la femme (Butler, 1990).

of that very oppression. This is not to say that I will not appear at political occasions under the sign lesbian, but that I would like to have it permanently unclear what precisely that sign signifies. (Butler, 1991, pp. 13-14).

Le « constructionnisme social » (*social constructionism*) est un autre thème souvent évoqué par la théorie *queer*. La formule percutante de Simone de Beauvoir en résume l'esprit : « On ne naît pas femme, on le devient. » L'idée centrale est que les identités, les sexualités et les genres sexués ne sont pas des données naturelles, mais des constructions élaborées à travers les rapports sociaux. Ce thème est typique de la théorie *queer*, mais il ne permet guère à lui seul de la distinguer du discours scientifique, qui a abandonné l'essentialisme dès le XVIII^e siècle. Cependant, il faut noter que les sciences sociales, contrairement aux sciences dites naturelles, ne résistent pas toujours à la tentation de traiter les faits sociaux comme des choses qui auraient une essence indépendante de l'activité intellectuelle du sujet. Le trait distinctif de la théorie *queer*, c'est qu'elle évite l'essentialisme de manière beaucoup plus rigoureuse que les sciences sociales traditionnelles.

Généalogie, déconstruction, postmodernisme et méfiance à l'endroit des identités forment le fonds à partir duquel la théorie *queer* énonce ce qu'elle a à dire. Le fait même qu'elle ait quelque chose à dire présuppose que les pratiques érotiques marginales, nommément les pratiques homoérotiques, font problème. En dépit de la méfiance envers les identités, le simple fait que la théorie *queer* parle d'un problème présuppose sinon l'existence d'un sujet, du moins une forme quelconque de connexion entre l'érotisme et cette fonction du langage qui consiste à manifester ce qui apparaît, d'un point de vue particulier, comme l'avantageux et le désavantageux, le désirable et l'indésirable. Or, si cette expression du désirable et de l'indésirable met en relief les questions les plus élémentaires liées à l'histoire du juste en regard du vrai, c'est parce qu'elle se déploie en s'opposant à une tradition philosophique dont la naissance a rendu possible la revendication de *tout* le savoir précisément au nom de *l'homoérotisme*. Le caractère postmoderne de la théorie *queer* place le sujet homoérotique — thématise ou sous-entendu — du côté de la rhétorique et en opposition aux modes de connaissance rationnels nés à l'intérieur de la tradition philosophique. Or, le sujet homoérotique est d'abord apparu, chez Platon, à travers l'énonciation du discours philosophique et en opposition contre la rhétorique. Quelle est la signification des enjeux intellectuels inhérents au fait que le sujet homoérotique se soit déplacé du champ philosophique vers le champ rhétorique, voilà la question qu'il s'agit ici d'examiner.

* * *

La pensée de Platon est entièrement déterminée par un parti pris métaphysique en faveur de l'être et contre le devenir. Cette volonté de parler le langage de l'être se manifeste d'abord de la manière la plus fondamentale sous la forme de la théorie des Idées. À la manière de l'ancienne conception héraclitienne, Platon voyait dans le monde observable un flot confus d'objets en perpétuel changement. Il en concluait que le monde sensible ne pouvait correspondre à aucune vérité permanente. Pour Platon, ces objets toujours changeants n'étaient que les répliques très imparfaites d'entités stables et purement intelligibles, les Idées, qui elles seules pouvaient être d'objet d'une véritable science (*epistémè*). Ainsi, le Bien, le Beau, le Vrai, le Juste sont connaissables non pas au moyen de l'observation, mais uniquement par voie de contemplation (*theoria*). Puisque les Idées sont conçues comme des êtres métaphysiques dont l'existence est indépendante de l'activité intellectuelle des êtres humains, et puisque ces êtres humains, par leur corporalité, sont eux-mêmes ancrés dans le monde sensible, comment alors ces Idées sont-elles connaissables ? À quelles conditions peut-on en dire quelque chose ? Platon répond à ces questions en élaborant une ingénieuse théorie du sujet, exposée dans *Le Banquet* et, avec quelques variantes, dans *Phèdre*.

Le Banquet raconte l'histoire d'un groupe d'hommes qui, réunis pour une beuverie, discutent de la nature de l'amour et de l'origine des diverses préférences érotiques. La conception de Platon — placée dans la bouche de Socrate qui l'aurait lui-même reçue de Diotime —

repose sur une croyance très commune dans l'Antiquité grecque : tous les hommes seraient animés par un désir d'immortalité (Arendt, 1992, 155). Pour Platon, le désir d'immortalité ne pourrait être satisfait que par la génération. Les modalités de cette génération ne sont cependant pas les mêmes pour tous :

[...] ceux qui sont féconds selon le corps se tournent de préférence vers les femmes, et c'est leur manière d'aimer que de procréer des enfants, pour s'assurer l'immortalité, la survivance de leur mémoire, le bonheur, pour un avenir qu'ils se figurent éternel. Pour ceux qui sont féconds selon l'esprit... car il en est, dit-elle [Diotime], qui sont encore plus féconds d'esprit que de corps pour les choses qu'il convient à l'âme de concevoir et d'enfanter ; or que lui convient-il d'enfanter ? la sagesse et les autres vertus qui ont précisément pour pères tous les poètes et ceux des artistes qui ont le génie de l'invention. (*Le Banquet*, 209b.)

Les hommes les plus féconds selon l'esprit porteraient en eux le germe des vertus les plus hautes : prudence et justice. La présence de ces vertus pousserait ces hommes à rechercher l'amour des beaux corps, afin d'engendrer des « enfants spirituels » ; dans l'esprit de Platon, les corps dont il s'agit sont toujours des corps masculins :

Pressé de ce désir, il [l'homme fécond selon l'esprit] s'attache donc aux beaux corps de préférence aux laids, et s'il rencontre une âme belle, généreuse et bien née, cette double beauté le séduit entièrement. En présence d'un tel homme, il sent aussitôt affluer les paroles sur la vertu, sur les devoirs et les occupations de l'homme de bien, et il entreprend de l'instruire : et en effet, par le contact et la fréquentation de la beauté, il enfante et engendre les choses dont son âme était grosse depuis longtemps ; présent ou absent, il pense à lui et il nourrit en commun avec lui le fruit de leur union. De tels couples sont en communion plus intime et liés d'une amitié plus forte que les père et mère parce qu'ils ont en commun des enfants plus beaux et plus immortels. (*Le Banquet*, 209b.)

Ainsi, le passage du sensible à l'intelligible s'effectue à travers une quête du beau réalisée par la communion érotique entre les corps masculins. L'érotisme masculin constitue le premier stade de la reconnaissance de la beauté sensible, qui doit conduire à une procession vers la contemplation de la beauté intelligible :

(...) car la vraie joie de l'amour, qu'on s'y engage de soi-même ou qu'on s'y laisse conduire, c'est de partir des beautés sensibles et de monter sans cesse vers cette beauté surnaturelle en passant comme par échelon d'un beau corps à deux, de deux à tous, puis des beaux corps aux belles actions, puis des belles actions aux belles sciences, pour aboutir des sciences à cette science qui n'est autre chose que la science de la beauté absolue et pour connaître enfin le beau tel qu'il est en soi. (*Le Banquet*, 211b.)

La nature de la connexion entre l'érotisme et la contemplation du beau est précisée dans *Phèdre*, à l'aide de la théorie de la réminiscence. Pour Platon (et pour Socrate), l'âme est immortelle ; la rencontre de la beauté physique en ce monde rappelle à l'âme la beauté absolue qu'elle a pu voir alors qu'elle cheminait avec l'âme divine : « Mais celui qui a été récemment initié, qui a beaucoup vu dans le ciel, aperçoit-il en un visage une heureuse imitation de la beauté divine ou dans un corps quelques traits de la beauté idéale, aussitôt il frissonne et sent remuer en lui quelque chose de ses émotions d'autrefois [...] » (*Phèdre*, 250d). Cette conception est étroitement liée à la théorie des Idées. Si la beauté sensible est la réplique imparfaite de la beauté intelligible, et si cette beauté sensible est avant tout celle des jeunes gens, il devient possible d'affirmer que l'attraction pour les jeunes gens conduit à la contemplation de l'Idée du Beau, il devient possible de penser que le désir homoérotique permet d'entendre l'appel de l'être.

Il serait certes exagéré de voir en cette théorie du sujet une glorification unilatérale de l'amour entre les hommes et les jeunes gens. D'abord, Platon propose dans *La République* une théorie différente, fondée sur la conversion du regard. Ensuite, il se prononce explicitement contre les pratiques homoérotiques dans les *Lois*. Enfin, dans *Le Banquet* comme dans *Phèdre*, l'assouvissement du désir homoérotique n'est jamais posé comme une fin en soi, mais plutôt

comme un moyen à dépasser pour parvenir à la contemplation de la beauté absolue. Tout cela a cependant une importance bien relative ; ce qui est en jeu ici, ce n'est pas l'opinion ultime que Platon se faisait des pratiques homoérotiques, mais bien le fait que, parmi toutes les possibilités d'auto-légitimation inhérentes à la logique de son discours, il a choisi d'exploiter celles qui établissent un lien ontologique entre les préférences érotiques des individus et l'énonciation de la vérité. Le caractère ontologique de ce lien est ici crucial : Platon ne propose pas une perspective épistémologique spéciale destinée à éclairer un objet limité, il revendique l'énonciation de toute vérité légitime pour un sujet particulier.

La conception platonicienne qui pose l'amour de la beauté masculine comme condition de l'amour de la sagesse établit une connexion entre le désir homoérotique et le discours qui, en apparence, n'a pas grand-chose en commun avec la théorie *queer*. Chez Platon, éros donne son impulsion à la recherche de la vérité ; pour la théorie *queer*, éros donne son impulsion à une critique de la vérité. Par ailleurs, l'existence de la théorie *queer* doit entièrement son existence au caractère problématique associé aux pratiques érotiques marginales ; le sujet homoérotique qui apparaît dans la pensée de Platon ne soulevait, dans l'Antiquité grecque, aucun problème moral majeur⁵. Bien entendu, on peut se contenter de voir en la naissance du sujet homoérotique un petit accident historique lié à l'idiosyncrasie de Platon, et on a toujours le loisir de régler le cas de la théorie *queer* par un haussement d'épaules muet devant ce qui serait simplement un épiphénomène de la postmodernité. Il y a pourtant quelque chose qui unit l'apparition d'un discours homoérotique aux extrémités de notre histoire intellectuelle, et ce quelque chose n'est peut-être pas complètement insignifiant.

La science moderne et la philosophie platonicienne ont ceci en commun qu'elles ont revendiqué, chacune à leur époque, le monopole de l'énonciation de la vérité. Par sa critique postmoderne des jeux de langages qui prétendent au monopole sur le vrai, la théorie *queer* semble s'opposer radicalement autant à la science qu'à la philosophie, du moins dans l'acception classique du terme. Or, la vérité énoncée par le discours scientifique est quelque chose de tout à fait différent de la vérité au sens de Platon. La vérité scientifique, c'est avant tout l'*adequatio rei et intellectus* opérée par voie logico-expérimentale, la confrontation entre des faits observables et des propositions à la fois univoques et vérifiables. Fabriquer un miroir du monde sensible par l'observation et le raisonnement, voilà la tâche que la science se donne à elle-même. Cette entreprise est complètement étrangère au projet philosophique platonicien. Pour Platon, le monde des apparences est le domaine de la confusion et du perpétuel changement, il peut au mieux être l'objet d'opinion (*doxa*). La vérité de la vraie science (*epistémè*) et la vérité du discours philosophique se mesurent à leur degré d'adéquation avec le monde intelligible, et non pas avec le monde sensible. Ainsi, la philosophie platonicienne partage avec la théorie *queer* (et avec l'ensemble des discours postmodernes) la prétention de fonctionner autrement qu'en fondant sa légitimité sur l'adéquation objective entre le discours et le monde observable.

Cette intersection entre la philosophie platonicienne et la théorie *queer* est loin de résoudre les tensions entre les deux ordres de discours. Bien qu'elle veuille s'échapper du monde sensible et en dépit du fait qu'elle soit dépendante du désir homoérotique, il reste que la vraie science de Platon est censée, en principe, receler le pouvoir de réunir l'unanimité des esprits raisonnables, du moins de ceux animés par l'amour du vrai et du beau : ici, le sujet n'est pas universel, mais le discours qu'il énonce doit l'être. Ancrée dans la déconstruction et dans la postmodernité, la théorie *queer* ignore cet impératif. Elle se pose comme un jeu de langage à adhésion volontaire parmi d'autres, et elle ne prétend aucunement que ses conclusions devraient s'imposer rationnellement à l'esprit de tous. En d'autres termes, le perspectivisme du sujet platonicien ne conduit pas au perspectivisme de la connaissance, alors que le perspectivisme du sujet *queer* se double toujours du perspectivisme de la théorie *queer*. Pour comprendre

5. Comme bien d'autres formes d'échange des plaisirs, l'homoérotisme était dans l'Antiquité grecque soumis à un ensemble de règles. On trouve un examen détaillé et bien documenté de ces règles chez DOVER (1975, 1989).

comment deux discours mus par éros et détachés de l'*adequatio rei et intellectus* diffèrent aussi radicalement tant par leur logique interne que par leur extension pragmatique, il est nécessaire d'examiner les conditions d'énonciation externes propres à chacun d'eux : l'âge du politique dans le cas de la philosophie platonicienne, l'âge du social dans le cas de la théorie queer.

* * *

Dans l'imaginaire de la Grèce antique, la politique est tenue pour le mode proprement humain de l'être-ensemble. Le mot politique désigne ici la fonction du langage qui consiste à introduire du contingent dans le devenir au moyen de la circulation de la parole dans l'espace public. Comme le souligne Hannah Arendt (1995, p. 71), l'espace public, en tant que lieu de la *praxis*, s'oppose dans la pensée grecque au domaine du privé, centré sur l'*oïka*, espace réservé à la famille, au ménage, et aux activités liées à la survie biologique de l'être humain. Il n'y a pas de champ d'intersection entre le privé et le public, et il n'y a pas non plus, pour les Grecs, d'espace intermédiaire où l'être-ensemble puisse correspondre aux aspects fondamentaux de la condition proprement humaine⁶. Dans l'espace privé, l'être humain se manifeste simplement comme « [...] spécimen de l'espèce animale appelée genre humain » (Arendt, 1995, p. 85). Dans l'espace public, il manifeste à la fois sa condition humaine et son individualité : sa condition humaine se révèle dans l'action (*praxis*), dans le pouvoir de créer du nouveau ; son individualité se révèle dans la parole (*lexis*), par laquelle chaque citoyen dévoile ce qui fait sa singularité (Arendt, 1995, p. 235). C'est en ce sens que la politique constitue un mode d'agir où l'égalité et la différence se fondent en une seule et même chose :

L'action [*praxis*] serait un luxe superflu, une intervention capricieuse dans les lois générales du comportement, si les hommes étaient les répétitions reproduisibles à l'infini d'un seul et unique modèle, si leur nature ou essence était toujours la même, aussi prévisible que l'essence ou la nature d'un objet quelconque. La pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître. (Arendt, 1995, pp. 42-43.)

Ainsi, l'action n'est pas seulement ce que l'on appellerait aujourd'hui une activité rationnelle par finalité. La politique est le mode d'être-ensemble proprement humain uniquement dans la mesure où la circulation de la parole permet à chaque citoyen de manifester ce qui le rend unique et irremplaçable (Arendt, 1995, p. 237), et sa valeur réside dans l'action elle-même autant que dans son résultat.

L'imaginaire moderne se représente l'être-ensemble de manière tout à fait différente. Ce qui caractérise la modernité, c'est ce qu'Arendt nomme l'avènement du social, c'est-à-dire l'immixtion du privé et de ses conventions dans le domaine public d'une part, et, d'autre part, l'oubli du sens originel du politique. La principale modalité de l'être-ensemble, c'est désormais de se conduire de manière prévisible en se conformant à un système de conventions contraignantes :

L'essentiel est que la société à tous les niveaux exclut la possibilité de l'action, laquelle était jadis exclue du foyer. De chacun de ses membres, elle exige au contraire un certain comportement, imposant d'innombrables règles qui, toutes, tendent à « normaliser » ses membres, à les faire marcher droit, à éliminer les gestes spontanés ou les exploits extraordinaires. (Arendt, 1995, p. 79.)

Dans l'imaginaire moderne, l'être-ensemble n'est plus la circulation de la parole entre des citoyens qui sont à la fois tous pairs et tous uniques, mais le comportement d'une masse

6. « Non que Platon ni Aristote eussent ignoré ou négligé le fait que l'homme ne peut vivre hors de la société ; mais ils ne mettaient pas cette condition au nombre des caractéristiques spécifiquement humaines : au contraire, c'était un trait que la vie humaine avait de commun avec la vie animale et qui, pour cette simple raison, ne pouvait pas être foncièrement humain. On considérait la camaraderie naturelle, purement sociale, de l'espèce humaine comme une entrave imposée par les nécessités biologiques qui sont les mêmes pour l'animal humain que pour les autres animaux » (ARENDR, 1995, p. 61).

d'individus interchangeables, les différences de chacun étant renvoyées dans la sphère de l'intime. Le marqueur discursif le plus net de l'avènement du social⁷ se trouve chez Durkheim, lorsqu'il découvre que les faits sociaux sont « [...] des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont doués d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui » (Durkheim 1981, p. 5). L'indicateur institutionnel le plus évident de l'oubli du politique est la généralisation du vote secret, où l'expression anonyme d'une préférence parmi un éventail de choix prédéterminés tient lieu de « geste politique fondamental ».

Il est clair que la théorie platonicienne du sujet fait directement écho à la conception grecque de l'être-ensemble. La *praxis* était l'affaire exclusive des hommes libres, c'est-à-dire libérés des contraintes inhérentes à la reproduction des conditions matérielles d'existence nécessaires à la survie biologique. C'est pourquoi les femmes et les esclaves étaient exclus de l'espace public. Exactement comme la circulation de la parole est l'apanage des citoyens libres de tout travail, le dialogue silencieux entre soi et soi, la pensée, est réservé à ces citoyens de l'esprit que sont les hommes libres face aux contraintes liées au ménage et à la reproduction biologique. On retrouve là ce trait typique de la pensée grecque qui consiste à isoler les éléments qui rendent les hommes distincts des autres animaux et à valoriser systématiquement le domaine du proprement humain. Certes, quantité d'autres discours postérieurs à l'Antiquité grecque se sont attaqués, d'une manière ou d'une autre, à la question du proprement humain ; ce qui est unique à la pensée grecque, c'est qu'elle soit restée conséquente avec la hiérarchie qu'elle pose entre ce qui fait l'humanité des hommes et ce qui fait leur animalité. Si l'imaginaire grec a permis à Platon d'énoncer une théorie du sujet où le coït vaginal entre un être humain mâle et un être humain femelle n'est revêtu d'aucune signification morale particulière, c'est avant tout parce qu'il s'agit d'une activité sexuelle strictement animale, identique à celle des autres mammifères. Et cette activité se trouve doublement dévalorisée par son association aux nécessités élémentaires du domaine privé, alors que seul le domaine public permet aux êtres humains de manifester leur humanité. La question de savoir jusqu'à quel point l'homoérotisme était une pratique courante et admise n'a ici aucune importance : indépendante de l'*adequatio rei et intellectus*, entièrement tournée vers la contemplation, la pensée morale de Platon s'affranchit complètement des coutumes et des conventions. Ce n'est pas dans les pratiques de ses contemporains que Platon trouvait la mesure de toutes choses, c'est dans le ciel des Idées.

Le ciel des Idées, voilà bien la dernière des choses dont se préoccupe l'imaginaire discursif de la modernité. À travers le discours scientifique, l'*adequatio rei et intellectus* règne en maître. À partir du moment où Durkheim, dans la foulée de Comte, transpose purement et simplement les méthodes scientifiques à l'étude des « faits sociaux », la principale modalité de l'être-ensemble, le social, devient l'objet d'une science particulière, la sociologie, cas le plus pur du type de discours auquel s'oppose la critique postmoderne. La croyance en la supériorité du discours scientifique sur les autres formes de connaissance ne fait ici aucun doute, la science, dit Durkheim, « [...] n'est autre chose que la conscience portée à son plus haut point de clarté » (Durkheim, 1930, p. 14). Naturellement, la sociologie se veut neutre, objective, « indépendante de toute philosophie » (Durkheim, 1981, p.139), « en dehors de la morale » (Durkheim, 1930, p.15). Pourtant, dans l'esprit de Durkheim, la valeur de la science réside autant dans son pouvoir d'intervention que dans sa capacité à dire le vrai :

Mais de ce que nous nous proposons avant tout d'étudier la réalité, il ne s'ensuit pas que nous renoncions à l'améliorer : nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. Si nous séparons avec soin les problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger

7. Hannah ARENDT trouve chez Rousseau la première expression du conflit entre l'intime et le social (1995, pp. 77-78). L'avènement du social, c'est la logique des salons étendue à tout l'être-ensemble dans l'espace public. À l'âge du politique, l'individualité ne s'exprimait que dans l'espace public ; à l'âge du social, gommée par les conventions, elle se retrouve enfermée dans le privé. Le social et le politique doivent être entendus comme des idéaltypes d'un imaginaire de l'être-ensemble, et non pas comme des objets sociaux.

ces derniers : c'est, au contraire, pour nous mettre en état de les mieux résoudre. (Durkheim, 1930, p. xxxix.)

La science est peut-être indépendante de la morale, elle doit sans doute se contenter de décrire l'étant tel qu'il se présente à l'observateur, mais, curieusement, cela ne l'empêche pas d'avoir beaucoup à dire sur le devant-être :

Mais, dit-on, si la science prévoit, elle ne commande pas. Il est vrai ; elle nous dit seulement ce qui est nécessaire à la vie. Mais comment ne pas voir que, à supposer que l'homme veuille vivre, une opération très simple transforme immédiatement les lois qu'elle établit en règles impératives de conduite ? [...] Reste à savoir si nous devons vouloir vivre ; même sur cette question ultime, la science, croyons-nous, n'est pas muette. (Durkheim, 1930, xl.)

En effet, la science n'est pas muette. Les « règles impératives » qu'elle propose ont d'ailleurs une couleur bien particulière. Selon Durkheim, la science « nous communique un esprit sage-ment conservateur », et les théories subversives ou révolutionnaires « ne sont scientifiques que de nom » (Durkheim, 1930, xl). Les choses se corsent davantage lorsque Durkheim assigne à la sociologie la tâche de faire le départ entre deux ordres de faits sociaux, « [...] ceux qui sont tout ce qu'ils doivent être et ceux qui devraient être autrement qu'ils ne sont, les phénomènes normaux et les phénomènes pathologiques » (Durkheim, 1981, p. 47). Il s'avère que tout ce qui est commun relève du « normal » et tout ce qui ne l'est pas relève du « pathologique » :

Nous appellerons normaux les faits qui présentent les formes les plus générales et nous donnerons aux autres le nom de morbides ou de pathologiques. Si l'on convient de nommer type moyen l'être schématique que l'on constituerait en rassemblant en un même tout, en une sorte d'individualité abstraite, les caractères les plus fréquents dans l'espèce avec leurs formes les plus fréquentes, on pourra dire que le type normal se confond avec le type moyen, et que tout écart par rapport à cet étalon de la santé est un phénomène morbide. (Durkheim, 1981, p. 56.)

Capable de connaître les faits sociaux, de distinguer le normal de tout ce qui est morbide ou pathologique, d'établir des règles de conduite, la sociologie durkheimienne se pose comme le moyen par excellence du progrès indéfini :

Notre méthode a, d'ailleurs, l'avantage de régler l'action en même temps que la pensée. Si le désirable n'est pas objet d'observation, mais peut et doit être déterminé par une sorte de calcul mental, aucune borne, pour ainsi dire, ne peut être assignée aux libres inventions de l'imagination et à la recherche du mieux. (Durkheim, 1981, p. 74.)

Le discours scientifique qui décrit le social en vient ainsi à proposer un programme « politique » (dans l'acception moderne du terme) :

Il ne s'agit plus de poursuivre désespérément une fin qui fuit à mesure qu'on avance, mais de travailler avec une régulière persévérance à maintenir l'état normal, à le rétablir s'il est troublé, à en retrouver les conditions si elles viennent à changer. Le devoir de l'homme d'État n'est plus de pousser violemment les sociétés vers un idéal qui lui paraît séduisant, mais son rôle est celui d'un médecin : il prévient l'éclosion des maladies par une bonne hygiène et, quand elles sont déclarées, il cherche à les guérir. (Durkheim, 1981, p. 75.)

On peut difficilement imaginer une cible aussi vulnérable à la critique postmoderne de la science adoptée par la théorie *queer*. Avec sa métaphore médicale, sa foi en la prééminence de la science, sa prétention à l'objectivité et sa croyance au progrès, la sociologie durkheimienne pourrait passer pour un exemple fictif créé de toutes pièces dans le seul but de donner raison aux postmodernes :

I urge that gay theory substitute postmodern for modernist premises. Standard modernist science justifies itself by its claims to objectivity and truth, the growth of knowledge, and its role as an agent of enlightenment. A postmodern perspective will describe modernist social science as itself a major force in the production of bodies, sexualities, institutional

orders, and social hierarchies, Il interprets the modernist language of truth, objectivity, value neutrality, and scientific and social progress as a symbolic, rhetorical code that conceals a will to power. (Seidman, 1993, p. 142.)

En fait, la seule chose qui ne cadre pas réside en ceci que le caractère normatif de la sociologie durkheimienne n'est ni dissimulé par un procédé rhétorique, ni enfoui secrètement dans quelque profondeur du discours.

Certes, la sociologie n'est pas toute la science, et la sociologie durkheimienne n'est pas toute la sociologie. Il reste que ce type de discours met en lumière la problématique fondamentale qui sous-tend l'émergence de la théorie *queer*. Contrairement à la philosophie platonicienne, la sociologie scientiste trouve la mesure de toutes choses dans le monde sensible. Elle prétend décrire ce monde et, bien qu'elle se défende de toute dépendance directe par rapport à la morale, elle se propose de régler « l'action autant que la pensée ». Dans la mesure où l'être-ensemble dont elle fait son objet est un univers de conventions contraignantes, et à partir du moment où elle assimile le sain et le normal au commun et au général, la sociologie porte alors un jugement de valeur sur toute pratique marginale, exceptionnelle ou non conformiste. Par son plongeon dans la contemplation, la philosophie platonicienne rend la mesure du devant-être complètement indépendante de l'étant ; en s'enfermant dans l'univers des faits observables, en assimilant le commun au normal et le normal au désirable, la sociologie durkheimienne pose une équation entre le commun et le devant-être. Par conséquent, sa prétention à l'universalité et au monopole de la légitimité apparaît comme une tromperie, un coup de force pour dissimuler une perspective particulière derrière le voile de l'objectivité. Dès lors, la légitimité d'un contre-discours semble aller de soi. Si les règles de transformation des énoncés qui réalisent l'*adequatio rei et intellectus* produisent automatiquement des effets préjudiciables aux sujets marginaux⁸, et si ces règles n'aboutissent qu'à légitimer l'ordre social qui rend la marginalité problématique, il en découle que ces sujets, s'ils ont la volonté de se dire eux-mêmes, n'ont plus qu'à abandonner les canons du discours scientifique pour adopter une axiomatique différente, capable de générer une interprétation de soi adéquate à leur perspective. Ainsi, le glissement du « sujet » vers la rhétorique ne s'enveloppe plus d'aucun mystère. Si le discours dominant n'est qu'un coup de force dont la légitimité ne repose que sur l'accord des joueurs qui pratiquent ce jeu de langage particulier qu'est la science, il ne reste plus qu'à y répondre par d'autres coups de force qui correspondent aux affinités de tel ou tel sujet. Par voie de conséquence, la validité des énoncés qui circulent à l'intérieur d'un jeu de langage déterminé ne tient plus qu'à une intersubjectivité affranchie de toute adéquation objective entre les propositions et les faits auxquels ils se rapportent : l'approbation tient lieu de vérification. En bout de piste, la méfiance envers les identités qui singularise la théorie *queer* n'est que la conséquence logique de cette « agonistique générale » si bien évoquée par Lyotard (1988, p. 23). Poser une fois pour toutes un sujet lesbien, gai ou sadomasochiste est aussi spécieux que vouloir construire un sujet universel et objectif : si la justesse du discours dépend en dernier ressort d'une adéquation de perspective entre l'énonciateur, ses intérêts et l'objet dont il parle, il en découle que la pluralité des sexualités marginales et des auto-herméneutiques qu'elles génèrent doit se traduire par une pluralité de perspectives liées uniquement par leur opposition commune à l'hétéronormativité des modes de connaissance dominants. En refusant de figer le sujet dans une identité close, la *théorie queer* se trouve entièrement conséquente avec son propre perspectivisme.

8. Paradoxalement, il est vraisemblable que Durkheim aurait rangé les sexualités marginales parmi les phénomènes normaux, exactement comme la criminalité. Pour lui, un phénomène est normal lorsqu'il se retrouve dans la moyenne des sociétés d'une espèce comparable (DURKHEIM, 1981, p. 64). Il n'est pas interdit d'imaginer qu'un Durkheim déluré aurait peut-être aussi rangé les sexualités marginales parmi les facteurs de progrès, au même titre que certains types de criminalité, comme l'indépendance de pensée (DURKHEIM, 1981, p. 71). Pour la discussion qui nous intéresse, l'important n'est pas de savoir dans quelle catégorie il aurait rangé les sexualités marginales, mais plutôt le fait qu'il s'autorisait à juger objectivement du normal et du pathologique, du sain et du morbide.

Alors, est-ce le triomphe de la postmodernité ? Peut-être pas. Comme la plupart des discours postmodernes, la théorie *queer* assimile complètement science et modernité, comme si de la concomitance de leur apparition s'ensuivait que les attributs de la modernité sont, toujours et en tout temps, les attributs de la science. L'avènement de l'individu et du comportement dans l'espace social, le rejet de la tradition, la prééminence de l'intellect, la confiance inébranlable au progrès, voilà ce qui constitue les paramètres typiques de l'imaginaire moderne ; établir la valeur de vérité de propositions univoques et vérifiables par voie logico-expérimentale, voilà le propre de la science. Au cours de son développement, la science s'est alimentée à l'imaginaire moderne autant que ce dernier s'est alimenté à l'imaginaire scientifique. L'existence d'un lien historique entre science et modernité ne fait ici aucun doute. Cela ne signifie pourtant pas que ce lien dérive d'une nécessité d'ordre logique, bien au contraire : le caractère moderne de la science n'est rien d'autre qu'une attitude moderne envers les possibilités du discours scientifique. Croire en la validité des procédés logico-expérimentaux qui permettent d'établir la valeur de vérité des propositions est une chose, croire que ces procédés constituent un guide pour l'action et un instrument de progrès en est une autre. La croyance au progrès elle-même — qui n'est qu'un jugement de valeur sur le devenir — ne peut se déduire d'aucune proposition scientifique connue.

Nul besoin de chercher bien loin pour trouver un exemple historiquement significatif de la dissociation entre la foi en la science et la croyance au progrès. L'autre versant de la sociologie classique, la sociologie weberienne, propose une épistémologie entièrement construite autour de l'idée selon laquelle le discours scientifique ne peut ni ne doit régler l'action en dictant des lignes de conduite : « [...] *das Hineinmengen eines Seinsollens in wissenschaftliche Fragen ist eine Sache des Teufels* [...]. *Eine empirische Wissenschaft gibt es nicht anders als auf dem Boden des Seins, und sie besagt nichts über das Sollen*⁹. » (Weber, 1924, p. 417.) La neutralité axiologique de Weber, c'est bien connu, diffère complètement de l'impératif d'objectivité formulé par Durkheim. Chez le sociologue français, l'objectivité se résume à l'intentionnalité du scientifique au moment de l'observation et dans la concaténation du raisonnement ; le problème de la conception durkheimienne réside, d'une part, dans le fait qu'elle prétend juger « objectivement » du normal et du morbide, et d'autre part, dans le fait qu'elle pose la sociologie comme un outil de diagnostic qui doit permettre à « l'homme d'État » de soigner « la société ». Bref, le problème de la sociologie durkheimienne — et de tous les discours construits de manière analogue — tient non pas à son caractère scientifique, mais bien à son caractère positiviste. Dans l'esprit de Weber, une science qui se propose de « régler l'action » sort de son propre horizon, saute par-dessus son ombre¹⁰, et il n'y a pour lui aucune équivalence entre la valeur des conclusions d'un raisonnement scientifique et son utilité « sociale ». La distinction entre jugement de fait et jugement de valeur qui sous-tend la règle de la neutralité axiologique n'a rien à voir avec un coup de force, elle repose entièrement sur la distinction la plus fondamentale entre les catégories élémentaires qui permettent à la faculté de juger (*Urteilkraft*) de s'exercer de manière cohérente : le jugement de fait est un jugement synthétique *a posteriori* dont la valeur de vérité est complètement indépendante du sujet, alors que la validité du jugement de valeur dépend entièrement de la relation entre un sujet et une proposition. C'est pourquoi il n'existe aucun procédé logique connu qui puisse permettre de déduire un jugement sur le devant-être d'un jugement assertorique sur l'étant.

En renversant l'idéal positiviste, la critique postmoderne se retrouve avec un problème semblable à celui qui cause les difficultés qu'elle cherche à surmonter. La faille de la conception

9. « L'immixtion d'un devoir-être dans les questions scientifiques est l'œuvre du diable, il n'y a de science empirique que sur le terrain de l'Être, et la science ne dit rien du Devoir. »

10. Ce qui ne signifie pas que Weber croyait que les conclusions de la science fussent être inutiles pour les agents. Pour Weber, la connaissance empirique peut rendre l'agent conscient de l'adéquation entre les moyens et les fins qu'il poursuit. Elle peut également lui permettre de comprendre quelles sont les valeurs qui meuvent son action et en quoi il est conséquent avec ces valeurs. Cependant, la volonté demeure toujours le moteur de l'agir humain : ce n'est pas la science qui règle l'action, c'est l'agent. En dernier ressort, la science ne dit rien ni de ce que l'individu doit faire, ni de ce que la société doit être ou doit devenir (WEBER, 1968, pp. 125-126).

durkheimienne, c'est qu'elle prétend savoir *a priori* que les conclusions du discours scientifique auront immanquablement des effets bénéfiques pour la société ; la faille de la conception postmoderne, c'est qu'elle prétend savoir *a priori* que les conclusions du discours scientifique ont immanquablement des effets préjudiciables pour les sujets marginaux. Or, il n'existe aucun moyen de connaître *a priori* tous les effets sociaux de toutes les propositions générés par les procédures de vérification logico-expérimentales. Le fait que la psychiatrie a officiellement considéré l'« homosexualité » comme une pathologie jusqu'en 1973 compte certainement parmi les effets préjudiciables du discours médical ; cela n'empêche pas les militants d'ACT UP de consacrer la plus grande énergie à défendre les subventions de recherche des microbiologistes. Le caractère bénéfique ou préjudiciable des effets produits par le discours scientifique dépend du choix des questions et du choix des objets beaucoup plus que de la pure syntaxe qui permet à ce discours de fonctionner. Le choix de l'objet et des questions, cela dépend de la curiosité des chercheurs, des créneaux de publication, des conditions d'organisation offertes par les institutions universitaires, des possibilités financières des organismes qui distribuent les subventions de recherche, toutes choses qui relèvent certes de la *culture* scientifique (et académique), mais qui ne dérivent nullement de la syntaxe du discours scientifique en elle-même. Dire que les sexualités marginales auraient été autrefois « oubliées » découle de cette conception selon laquelle les objets à connaître seraient mystérieusement rassemblés en quelque lieu métaphysique dans l'attente d'être connus. Or, les objets à connaître n'ont pas d'existence préalable à l'acte cognitif, c'est la cognition qui les crée et les construit : les sexualités marginales, en tant qu'objet analytique, ne sont pas intéressantes en elles-mêmes, elles le sont devenues à partir du moment où il s'est trouvé des individus pour s'y intéresser. L'apparition d'un discours qui traite les sexualités marginales autrement qu'en termes de pathologie et de déviance ne signifie pas que la science faisait autrefois obstacle, mais que les conventions sociales, en se changeant elles-mêmes, ont changé la culture académique et scientifique.

La contrepartie de l'hostilité postmoderne envers la science traditionnelle, c'est la confiance aux vertus de l'agonistique générale, c'est-à-dire la concurrence entre une pluralité de rhétoriques fondées sur des perspectives ouvertement intéressées. Il s'agit d'un thème très ancien, que l'on retrouve dans la polémique que Platon place entre Socrate, partisan de la vérité, et les sophistes, partisans de la persuasion recherchée pour elle-même. Socrate méprisait la rhétorique. Puisqu'elle néglige la connaissance au profit du succès emporté par le seul pouvoir persuasif des belles phrases, il la tenait comme une routine, une forme de flatterie, au même titre que la cuisine ou la toilette (*Gorgias*, 463c, 465b). Un des arguments de Socrate consiste à dire que la rhétorique fonctionne simplement en flattant les sentiments populaires. Elle érige ainsi l'opinion commune en vérité pragmatique, au grand dépit de la philosophie. Cette vieille dispute a resurgi sous une forme bien différente : jusqu'à un certain point, la collusion entre la théorie *queer* et la postmodernité vise précisément à mobiliser la rhétorique pour vaincre la traduction scientifique du préjugé populaire. Pourtant, dans l'anonymat des arènes modernes qui tiennent lieu d'espace politique, il n'est pas certain que la rhétorique soit une arme qui convienne si bien aux minoritaires et aux marginaux. La rhétorique du plus grand nombre est souvent beaucoup plus redoutable, comme en témoigne abondamment l'histoire de l'antisémitisme. Et la difficulté d'une rhétorique qui ne cherche qu'à séduire le petit cénacle des semblables, c'est qu'elle abandonne le champ de l'agonistique aux déchaînements du vulgaire :

A society that has abdicated its ability to determine the right is a society that must allow the Nazis to march through the Jewish community of Skokie, Illinois. A society that has forfeit any idea of a truth to which it is responsible is a society that resolves its contests in the coliseum. It is no accident that the New Christian Right has turned to the referendum as its primary tool against gay rights. (Darsey, 1994, p. 67.)

Il n'est pas certain que la rhétorique soit beaucoup plus efficace dans l'arène académique. Une partie du problème relève simplement du caractère multidisciplinaire de l'étude des sexualités marginales. Pour tout un ordre de questions, les méthodes scientifiques ne sont d'aucune

utilité. Il est parfois difficile de comprendre pourquoi, par exemple, des professeurs de littérature se donnent tant de mal pour déboulonner un jeu de langage, la science, que personne ne leur demande de jouer. L'interprétation des œuvres picturales, littéraires et cinématographiques s'est toujours fort bien passée des méthodes scientifiques, aucune raison ne justifie l'emploi de ces méthodes maintenant que la culture académique a cessé d'être inconditionnellement hostile à l'étude des sexualités marginales. Inversement, on peut aussi se demander pourquoi le postmodernisme, qui est tellement sensible à la diversité des jeux de langage, devrait inviter tous les champs de la connaissance à fonctionner sur le modèle unique du champ littéraire. Les questions que l'imaginaire peut créer ne sollicitent pas toujours les mêmes facultés intellectuelles, et il est évident que l'interprétation du sens fait appel à une syntaxe mentale différente de celle qu'exige la vérification logico-expérimentale. Bien entendu, en se débarrassant de la raison, la postmodernité se dispense de rendre claires à elles-mêmes les facultés élémentaires qui font que l'esprit humain est un peu plus qu'un générateur de bruits et de traces combinés de manière aléatoire. Cette séquence acoustique qu'est la parole et cette combinaison de signes qu'est l'écriture sont produits par un corps habité par éros ; la conscience qu'éros a peut-être quelque chose à voir avec ce que nous disons et ce que nous écrivons, et le fait que nous puissions conceptualiser ce sentiment et le communiquer devraient sans doute nous inciter à une visite attentive du lieu où ces pensées tellement intéressantes arrivent à se rassembler. Bien sûr, il y a toujours un risque d'auto-dissolution. En se retirant — ne serait-ce qu'un instant — dans le dialogue silencieux entre soi et soi, peut-être arriverait-on à voir que la pluralité des jeux de langage présuppose un métalangage capable de dire cette pluralité, et que l'anti-fondationalisme en arrive ainsi à se fonder malgré lui. Peut-être arriverait-on à voir que l'histoire de cette modernité qui n'en finit plus de mourir est somme toute un bien grand récit, et qu'il faut être passablement crédule pour y croire encore. Peut-être aussi arriverait-on à se souvenir que la rupture avec l'expérience intellectuelle du passé fut elle-même l'acte fondateur de la modernité. En définitive, pour rester postmoderne, peut-être vaut-il mieux s'abstenir de penser.

S'abstenir de penser, voilà pourtant ce qu'aurait dû faire la science depuis longtemps. Souveraine lorsqu'il s'agit de réaliser l'*adequatio rei et intellectus*, la science ment dans toutes les langues du Bien et du Mal (ce sont les mots de Nietzsche) lorsqu'elle se mêle de donner une signification à ses conclusions. La science dit l'étant. L'étant ne révèle rien de ce qui est beau, bien ou juste. Il ne révèle même pas sa propre vérité, elle lui est imposée par l'entendement. La science ne se préoccupe pas beaucoup des facultés qui la rendent possible ; il n'est même pas certain qu'elle puisse se représenter la logique de ses propres conditions d'énonciation. Son grand malheur, c'est d'avoir voulu puiser à ses seules ressources pour dire quelque chose que sa syntaxe ne lui permettra jamais de dire. Vérifier une hypothèse, cela est souvent intéressant. Déduire d'une hypothèse avérée quelque jugement qui prétende régler l'agir humain, cela est toujours absurde. De tels jugements demandent une synthèse *a posteriori* qui met en jeu des catégories radicalement étrangères au monde phénoménal, des catégories qui ne sont visibles que par les yeux de l'esprit. Parce que la science a trop souvent menti en sortant de son horizon, il est légitime et nécessaire de la rappeler à l'ordre, de faire la chasse aux jugements de valeur déguisés en jugements de fait. Mais pour montrer que la science ment, pour que la notion de mensonge soit elle-même possible, il faut pouvoir se représenter une parole et une écriture qui sont autre chose qu'un mensonge, et cela exige un critère du vrai et du faux. En oubliant qu'il ne peut y avoir de critique sans critère, la rhétorique se contente du bruit et de la fureur comme toute argumentation.

Comme le dit Heidegger, la science ne pense pas. Le fait que la science ne pense pas ne signifie nullement que la rhétorique puisse se substituer à l'absence de pensée. D'ailleurs, le fait que la science ne pense pas ne veut pas dire que ses conclusions sont inconditionnellement nuisibles ou superflues. Jouer le jeu de langage que forment les méthodes scientifiques constitue toujours un pari, car il n'y a aucun moyen de savoir que les conclusions de la science seront toujours agréables pour les scientifiques, quelles que soient leurs préférences sensuelles. Mais si l'enjeu de l'étude des sexualités marginales consiste à jouer un jeu de langage dont le propre

serait de toujours aboutir à des conclusions agréables pour les sujets marginaux, si la rhétorique est la forme essentielle de ce jeu de langage, alors peut-être faut-il se demander si Socrate n'avait pas raison d'assimiler la rhétorique à la flatterie.

* * *

En 1945, après la libération des camps de concentration nazis, les homosexuels sont restés le seul groupe de prisonniers susceptibles d'être de nouveau emprisonnés pour le même motif qui leur avait valu de subir la persécution du régime hitlérien (Haerberle, 1989, p. 373). C'est ainsi que le « monde libre » a trouvé son champ d'intersection moral avec le totalitarisme. Le totalitarisme, c'est la dissolution généralisée de la condition humaine, tant pour les bourreaux que pour les victimes. Le fait qu'un fragment de totalitarisme — l'expression est paradoxale — erre au milieu de l'être-ensemble qui est le nôtre suffit à rappeler que la question des sexualités marginales est beaucoup plus qu'une nouvelle *Methodenstreit*. Curieusement, le rétablissement de l'ancienne connexion entre éros et le discours sous la forme de la théorie *queer* se trouve souvent, malgré sa volonté d'engagement, en porte-à-faux par rapport aux enjeux concrets liés à la question des sexualités marginales. La différence fondée sur éros, qui paraît tellement significative pour la théorie *queer*, semble souvent vouloir s'effacer en tant que marqueur du singulier dans l'être-ensemble. Alors que la théorie *queer* cherche à se donner une perspective bien à elle, l'accès au mariage et à la vie militaire comptent, aux États-Unis surtout, parmi les principales revendications des gais et des lesbiennes. Le moins que l'on puisse dire, c'est que la famille et la patrie ont la cote. Il semble que bien des sujets marginaux cherchent à dissoudre leur différence dans l'égalité juridique, égalité qui équivaut à l'interchangeabilité d'une masse d'individus indifférenciés (Arendt, 1995, p. 80). À une époque où l'intégration et l'assimilation tiennent lieu de vertus civiques, cela ne devrait pas étonner. Pourtant, les mouvements fondés sur la différence homoérotique font parfois revivre l'esprit du politique tel que les anciens le concevaient. Le slogan d'ACT UP, *silence = mort*, apparaît comme un écho lointain de l'idée selon laquelle il n'y a pas de vie proprement humaine en dehors de la prise de parole. Le *coming out* individuel rappelle ce lien crucial entre la prise de parole et la révélation de soi, révélation qui permettait aux citoyens grecs de manifester leur singularité parmi leurs pairs. Et les défilés du *Gay Pride Day*, au-delà du divertissement carnavalesque, évoquent le rapport indissoluble entre être et apparaître. Mais, bien entendu, parler ne révèle pas grand chose si ceux qui parlent sont des indifférenciés rendus indiscernables par les conventions qui forment l'espace social, principale modalité de notre être-ensemble.

La difficulté de la théorie *queer* ne tient pas au fait qu'elle rétablisse la connexion entre éros et le discours. La connaissance est un miroir de soi autant qu'un miroir du monde, il est par conséquent compréhensible que l'intérêt culturel porté par des sujets *queer* à des objets *queer* se traduise par une production discursive qui correspond à cet intérêt. Le problème principal découle du fait que la théorie *queer*, dans la foulée de la postmodernité, se sente obligée de croire que toute l'expérience intellectuelle dont elle fait table rase n'est rien d'autre qu'une mythologie dépourvue de signification et d'efficacité. D'ailleurs, en se réduisant elle-même à un mythe parmi d'autres, elle se prive de la possibilité de simplement savoir ce qu'est un mythe. La science ne pense pas, la rhétorique non plus. Si Platon a fui le monde des apparences, c'est pour mieux trouver des critères de jugements qui permettent à la pensée d'être autre chose que l'art d'arranger des belles phrases, et à la parole d'être un peu plus que faire du bruit avec sa bouche.

Cela ne signifie pas qu'il faille imiter en tout point quelque modèle de philosophie politique exhumée du passé. Il faut se souvenir que Platon, animé par son amour de la vérité permanente, s'irritait de voir la *praxis* introduire du contingent dans le devenir. Il faut se souvenir que le mépris pour la flatterie est souvent bien difficile à distinguer du mépris pour la persuasion, moyen propre à la *praxis*. Il faut également se souvenir que toute la philosophie du monde n'a jamais réussi, et ne réussira probablement jamais, à formuler une recette du bonheur pour tous. Ce n'est pas seulement pour apprendre à penser, mais aussi pour éviter d'oublier tout cela, qu'il est souvent instructif d'écouter ce qui se dit dans l'agora silencieuse des philosophes

du passé. Peut-être y découvrirait-on que le silence de cette agora est souvent bien plus éloquent que le bavardage du dernier prophète à la mode.

Si la différence fondée sur éros signifie quelque chose, cette signification doit pouvoir se dire, et si cette différence mérite d'être, alors elle a besoin d'un espace pour apparaître. Le fait que le mouvement *queer* hésite entre s'abîmer dans le social et se révéler dans le politique devrait indiquer qu'il est peut-être nécessaire de s'interroger sur les conditions les plus élémentaires de l'être-ensemble. S'interroger sur l'être-ensemble suppose que nous soyons capable de discerner ce qui fait la différence entre une existence proprement humaine et une déréliction simplement revêtue d'une mythologie agréable. Pour cela, il faut tout d'abord savoir ce que nous pouvons savoir, connaître les conditions qui font que nous sommes ce que nous sommes, et ainsi, peut-être, arriver à savoir ce que nous pouvons espérer. C'est bien dommage pour la science et pour la rhétorique, mais il n'y a pas de réponse à ces questions ailleurs que dans le dialogue silencieux entre soi et soi. Soit face à soi, éros ne nous meut plus que dans une seule direction : « Voilà, Phèdre, de quoi je suis amoureux, moi : c'est des divisions et des synthèses ; j'y vois le moyen d'apprendre à parler et à penser » (*Phèdre*, 266a).

Paul-André PERRON
1014, De Bellechasse
Montréal (Qc) Canada H2S 1Y3

RÉSUMÉ

Par sa position d'énonciation postmoderne, la théorie *queer* se propose de rompre avec la tradition de connaissance rationnelle qui apparaît avec Platon. Or la philosophie platonicienne propose une théorie du sujet qui, au nom de l'homoérotisme, revendique le monopole de la connaissance légitime. Avec le rétablissement postmoderne de l'ancienne connexion entre éros et le discours, le sujet quitte le domaine de la philosophie pour faire sien celui de la rhétorique. À travers une comparaison du platonisme et de la théorie *queer*, il s'agit ici d'examiner la reconfiguration des enjeux intellectuels provoquée par l'abandon des paramètres élémentaires de la pensée rationnelle.

SUMMARY

As a postmodern statement, *Queer* theory proposes a break with the tradition of rational knowledge which appeared with Plato. Platonian philosophy proposes a theory of subject which, in the name of homo-eroticism, claims the monopoly on legitimate knowledge. With the postmodern re-establishment of the ancient connection between Eros and discourse, the subject leaves the field of philosophy to take its place in the field of rhetoric. By means of a comparison of Platonism and *Queer* theory, the reconfiguration of intellectual issues raised by the abandonment of the elementary parameters of rational thought is examined.

RESUMEN

Por su posición de enunciación posmoderna, la teoría *queer* se propone romper con la tradición de conocimiento racional que aparece con Platón. Ahora bien, la filosofía platónica propone una teoría del sujeto que, en el nombre del homoerotismo, reivindica el monopolio del conocimiento legítimo. Con el restablecimiento posmoderno de la antigua conexión entre éros y discurso, el sujeto deja el dominio de la filosofía por hacer suyo el de la retórica. A través de una comparación del platonismo y de la teoría *queer*, se trata de examinar la reconfiguración de los elementos intelectuales que están en juego provocada por el abandono de los parámetros elementales del pensamiento tradicional.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDDT, Hannah (1972), « La tradition et l'âge moderne », in H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, pp. 28-57.
- ARENDDT, Hannah (1992), *La vie de l'esprit. La pensée*, Paris, PUF.
- ARENDDT, Hannah (1995), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy.
- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- BUTLER, Judith (1991), « Imitation and Gender Insubordination », in Diana Fuss (éditrice), *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, New York, Routledge, pp. 13-29.
- DARSEY, James, (1994), « Die Non : Gay Liberation and the Rhetoric of Pure Tolerance », in Jeffrey Ringer (éditeur), *Queer Words, Queer Images. Communication and the Construction of Homosexuality*, New York, New York University Press, pp. 45-76.
- DOVER, Kenneth (1975), *Greek Popular Morality*, Oxford, Oxford University Press.

- DOVER, Kenneth (1989), *Greek Homosexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DURKHEIM, Émile, (1930), *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- DURKHEIM, Émile (1981), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- FUSS, Diana, éditrice (1991), *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*. New York, Routledge.
- GOLDBERG, Johathan, éditeur (1994), *Reclaiming Sodom*, New York, Routledge.
- HAERBERLE, Erwin (1989), « Swastika, Pink Triangle, and Yellow Star : The Destruction of Sexology and the Persecution of Homosexuals in Nazi Germany », in Martin Baulm Duberman, Martha Vicinus et George Chauncey (éditeurs), *Hidden from History : Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, New York, New American Library, pp. 365-379.
- HEIDEGGER, Martin (1986), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard.
- KAMP, Doren et Richard HENKEN, éditeurs (1995), *Negotiating Lesbian and Gay Subjects*. New York, Routledge.
- LYOTARD, Jean-François (1988), *La condition postmoderne*, Paris, Les éditions de minuit.
- NIETZSCHE, Friedrich (1981), *Le Gai Savoir*, Paris, 10/18.
- PLATON (1964), *Le banquet. Phèdre*, Paris, Flammarion.
- PLATON (1967), *Protagoras. Euthydème. Gorgias. Ménexène. Ménon. Cratyle*, Paris, Flammarion.
- SEGWICK, Eve Kosofsky (1990), *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press.
- SEIDMAN, Steven (1993), « Identity and Politics in a « Postmodern » Gay Culture : Some Historical and Conceptual Notes », in Michael Warner (éditeur), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 105-142.
- WARNER, Michael, éditeur, (1993), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- WEBER, Max (1924), « Diskussionsreden auf den Tagungen des Vereins für Sozialpolitik », in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- WEBER, Max (1968), « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale », in M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, pp. 117-213.
- WEEKS, Jeffrey (1985), *Sexuality and its Discontents : Meanings, Myths and Modern Sexualities*, New York, Routledge.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1989), *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard.