



HAL
open science

Sujet de désir et sujet de discours foucaaldiens. La sexualité face aux relations érotiques de Grecques et Grecs

Claude Calame

► **To cite this version:**

Claude Calame. Sujet de désir et sujet de discours foucaaldiens. La sexualité face aux relations érotiques de Grecques et Grecs. S. Boehringer et D. Lorenzini. Foucault, la sexualité, l'Antiquité,, Kimé, p. 99-118, 2016. hal-03907270

HAL Id: hal-03907270

<https://hal.science/hal-03907270>

Submitted on 12 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



SUJET DE DÉSIR ET SUJET DE DISCOURS FOUCALDIENS
LA SEXUALITÉ FACE AUX RELATIONS ÉROTIQUES DE GRECQUES ET GRECS

Claude Calame
École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris)

Commençons par un rappel. À l'issue du premier volet et donc du premier volume de son *Histoire de la sexualité* (1976), Michel Foucault exprime la nécessité de redéfinir son enquête. D'emblée l'intention n'était ni de faire une histoire « des conduites et pratiques sexuelles », ni de retracer les représentations qu'on s'est faites de ces comportements. Mais il fallait réorienter une recherche sur les savoirs et les institutions (religieuses, judiciaires, médicales) qui modèlent une « sexualité » considérée comme un invariant, par l'intermédiaire d'un concept en fait récent. Il fallait désormais revenir sur l'individu qui prête sens à sa conduite ; il fallait donc revenir au désir et au sujet de désir. Il s'agissait ainsi de passer de la formation des savoirs relatifs à la « sexualité », de passer des systèmes de pouvoir qui en règlent les pratiques aux formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme « sujets de cette sexualité » : « analyser les pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir ». Et qui dit sujet de désir dit sujet tout court, dans un rapport à soi dont on explorera les formes et les modalités. L'« herméneutique du désir » revient ainsi à une herméneutique de soi ; envisagé comme « homme (!) de désir », c'est en définitive l'individu comme sujet qui sera désormais au centre de la recherche, dans ses pratiques et son travail sur soi-même¹.

Pour rompre avec le paradigme chrétien imposé à une sexualité tardivement identifiée en tant que telle, l'enquête, à la fois historique et critique, sera généalogique. Elle se présente sous les espèces d'une archéologie de

l'homme en tant que sujet de désir. Si elle est à la fois comparative et contrastive, c'est uniquement dans la dimension historique, en diachronie, et non pas en synchronie comme le requerrait une enquête d'anthropologie culturelle et sociale. On se situe ainsi dans une perspective qui reste fondamentalement euro-péo-centrée. En effet, sans que le changement de focalisation soit explicité et pour rompre avec une sexualité marquée aux XIX^e et XX^e siècles par une longue tradition chrétienne, l'enquête archéologique portera sur l'Antiquité gréco-romaine.

Conséquence pratique : cette étude de la formation d'une herméneutique de soi présentée comme un « exercice philosophique » sera fondée sur des textes ; des textes considérés, de manière surprenante, non pas comme des discours, mais en tant que « documents » ! Textes prescriptifs, ces documents renverraient à des « arts de l'existence » et à des « techniques de soi »².

Ces choix épistémologiques et pratiques ont sur la conduite de l'enquête archéologique trois incidences. Tout d'abord considérés comme documents et non pas comme discours, les textes fondant la reconstruction de l'homme de désir dans les pratiques de soi perdent leur dimension énonciative. C'est dire que leur épaisseur discursive et leur pragmatique sont mis entre parenthèses. Par ailleurs, les textes poétiques sont ignorés et Sappho, par exemple, n'est mentionnée que par l'intermédiaire de l'*Erôticon* de Plutarque. Deuxièmement, du point de vue épistémologique, si Foucault se garde sans doute de projeter sur l'Antiquité gréco-romaine le concept moderne de sexualité, une telle projection est néanmoins opérée en ce qui concerne le concept de sujet comme atome de la conscience de soi ; indépendamment de tout sujet psychanalytique (ni surmoi, ni libido ne sont mentionnés), c'est apparemment le sujet philosophique qui s'inscrit en filigrane dans la quête des pratiques de soi, un sujet réflexif doué d'une intériorité affective. Enfin, comme on aura encore à la préciser, la focalisation sur le sujet de désir comme « homme de désir » laisse à « la » femme le rôle de partenaire (éventuelle) d'un individu masculin, maître de soi et de ses pratiques sexuelles.

De là l'itinéraire proposé ici. On partira de la notion, elle-même foucauldienne, de « fonction-auteur » pour restituer aux textes anciens les positions et stratégies énonciatives assumées par un sujet qui s'énonce en *je* (ou en *nous*). Ce sera là le biais pour aborder un sujet de discours qui



Partie 2. C'est à quel sujet ?

101

s'exprime en grec au masculin et au féminin non pas pour dire « son » désir, mais un désir incarné dans la force divine d'Éros, serviteur d'Aphrodite. Et ce sujet de discours aux prises avec Éros agit pour nous dans des formes poétiques pratiques et ritualisées, renvoyant à des performances musicales, collectives et ritualisées de l'expression érotique.

La fonction-auteur et l'agonie du sujet philosophique

« La fonction-auteur est donc caractéristique du mode d'existence, de circulation et de fonctionnement de certains discours à l'intérieur d'une société », énonce Foucault. C'est la réponse qu'il donne à la question formulée dans l'intitulé d'une intervention mémorable : « Qu'est-ce qu'un auteur ? ». L'auteur est par conséquent envisagé en tant que fonction, et non pas comme « une individualité particulière » ; l'auteur est défini en tant que construction dans un champ discursif particulier, comme entité socialement identifiée par sa fonction ; l'auteur enfin s'offre comme représentant du régime de propriété de certaines formes de discours, mais également en tant que figure de l'attribution des textes littéraires à un individu créateur singulier. L'auteur donc comme « projection, dans des termes toujours plus ou moins psychologisants, des rapprochements qu'on opère, des traits qu'on établit comme pertinents, des continuités qu'on admet, ou des exclusions qu'on pratique », et non pas comme un individu doué d'un pouvoir créateur et animé par un projet d'écriture personnelle³.

On est bien loin de tous ceux qui croient s'inspirer de l'herméneutique de Schleiermacher tout en la trahissant. Se réclamant de la conception romantique de la création littéraire, ils oublient le rôle joué par la langue comme pour ne retenir que la visée, l'intentionnalité de l'individu auteur. Les deux principes articulant « aspect grammatical » et « aspect technique » de l'interprétation sont pourtant clairement énoncés par Schleiermacher : « La tâche consiste à comprendre le sens d'un discours (*Rede*) à partir de la langue (*Sprache*) » ; puis « tout dépend de la particularité de l'homme dans sa pensée immédiatement orientée vers l'exposition »⁴. D'abord le système de la langue, puis la singularité créatrice de l'auteur.

À n'en point douter, la conception foucauldienne renvoie l'individu-auteur, avec sa volonté créatrice, d'une part à une fonction sociale attachée à certaines formes discursives envisagées dans leurs règles de genre,

d'autre part à une construction permettant attribution et propriété juridique des textes. Une telle conception de l'auteur s'inscrit à l'évidence dans le paradigme de la « mort de l'auteur » proclamée par Barthes, un an auparavant, dans une autre étude au titre radical. En littérature, dans l'acte d'écriture, ce serait en effet « le langage qui parle, ce n'est pas l'auteur » ; « écrire, c'est, à travers une impersonnalité préalable [...], atteindre ce point où seul le langage agit, “performe”, et non “moi” »⁵.

Dans le grand mouvement du développement des sciences humaines et sociales dans les années soixante, ce paradigme de l'agonie du sujet (philosophique) a été marqué, par le biais du marxisme d'un côté et par celui du structuralisme de l'autre, par le refus de toute référence autre que celle de l'homme envisagé dans ses actions concrètes, à la fois comme producteur et comme produit de la pensée. Il a donc conduit à une marginalisation du sujet en tant qu'entité ontologisée et naturalisée par les moyens de la philosophie, sinon de la théologie, en tant qu'atome de la conscience libre de soi. Par une archéologie critique on a pu restituer le sujet occidental dans sa perméabilité physique et sociale constitutive et interactive, dans une porosité « anthropopoiétique » qui fonde une identité subjective sur laquelle on va revenir rapidement.

À la faveur de la contestation politique et libertaire des années soixante, à la faveur d'un véritable retournement idéologique suscité notamment par le développement de la social-démocratie, les sciences humaines ont peu à peu évacué une philosophie idéalisante, victime des abus métaphysiques du *Dasein* heideggerien ; on s'est aussi écarté d'une pensée morale fondée sur un humanisme idéaliste dépassé sur fond de liberté hégélienne de l'esprit humain. De la sociologie à la linguistique en passant par la psychanalyse et par l'anthropologie culturelle et sociale, les sciences humaines tentaient de resituer l'homme dans ses pratiques par l'insertion dans un tissu social constitutif de son existence même, à l'écart de toute entité transcendante, sinon métaphysique. Désormais étaient écartés aussi bien le sujet cartésien constitué, dans un mouvement autoréflexif, comme atome premier d'existence consciente et de subjectivité raisonnée que le sujet kantien avec sa perception spatio-temporelle transcendantale des choses en soi et avec son autonomie morale dans le jugement de raison ; tous deux subissaient les coups d'une réinsertion sociale, linguistique, anthropologique et psychanalytique du sujet en tant qu'acteur psychique, discursif et

culturel dans le groupe social et dans le monde ; acteur ou agent pour indiquer que l'homme est souvent agi aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur.

En définitive, on ne saurait donc attribuer aux années marxistes et structuralisantes pré- et post-68 la mort programmée du sujet. Si, sans doute pour son plus grand bien, il a perdu une identité réflexive et philosophique auto-centrée et passablement égoïste, le sujet occidental est désormais contraint à davantage de modestie. Il doit compter avec les déterminations psychiques, sociales, culturelles et désormais neuronales auxquelles il est soumis en tant que *sub-jectum*. Loin d'entraver une autonomie subjective censée fonder dans la liberté de la conscience l'individu philosophique, ces paramètres d'ordre aussi bien organique que symbolique, constitutifs et environnementaux, animent ce qu'à partir du corps propre nous identifions comme sujet. Le sujet n'est que la résultante à la fois dynamique et instable d'un processus complexe de fabrication organique et neuronale de l'homme en une indispensable interaction avec son environnement social et son milieu géographique. Ce processus « anthropoïétique » de construction physiologique et culturelle de l'être humain passe par des processus de subjectivation qui contribuent à la fabrication identitaire plurielle rendue indispensable par son extraordinaire plasticité constitutive⁶.

Foucault encore : le sujet de désir

Ainsi, la notion de l'individu moderne doué d'une intériorité affective, d'une conscience de soi et d'une autonomie exercée dans une liberté très égocentrée s'avère être une construction philosophique. À cet égard, la réflexion de Foucault est particulièrement significative. Elle ne manque pas d'étendre la notion de « fonction-auteur » à celle de sujet, et de proposer un renversement de la perspective traditionnelle : non plus le sujet comme point d'origine, comme usager de la langue pour réaliser dans le libre-arbitre ses intentions (discursives), mais les conditions ainsi que les formes qui permettent à « quelque chose comme un sujet [d']apparaître dans l'ordre du discours ». Loin d'avoir un caractère fondateur et absolu, le sujet serait à considérer en particulier « comme une fonction variable et complexe du discours ». En nous invitant à repenser le sujet à partir de ses

manifestations discursives, cette inversion dans le point de vue adopté est assortie d'un constat essentiel. Dans l'usage des pronoms personnels, des adverbes de lieu et de temps, des temps des verbes, les textes présentent en effet « un certain nombre de signes qui renvoient à l'auteur ». L'auteur est en premier lieu ce « locuteur fictif » que l'on trouve en particulier dans les romans écrits à la première personne et qu'il faudrait se garder d'assimiler directement à l'écrivain⁷.

De cette manière Foucault réinvente en quelque sorte ce que Benveniste avait identifié en tant qu'« appareil formel de l'énonciation » : un appareil fait des formes du *je* et du *tu*, de l'*ici* et du *maintenant* qui renvoient au niveau énonciatif du « discours », en contraste avec le niveau énoncif du « récit » marqué par les formes du *il* et du *elle*, là-bas et autrefois. Tout discours est donc porté par une instance d'énonciation qui, par différentes stratégies énonciatives, module ce qui est dit. C'est dire que l'auteur a d'abord une existence et une épaisseur discursives. La fonction-auteur prend corps à l'intersection entre cet alter ego de parole et de papier qui peut assumer plusieurs positions discursives et la personne même de l'écrivain, de l'auteur biographique, dans son identité psychique, sociale et culturelle. La fonction-auteur telle que la conçoit Foucault nous renvoie donc à la question de l'instance que j'appellerais provisoirement le « sujet de discours » qui est d'ordre langagier avant de renvoyer à un sujet agissant dans une situation d'énonciation particulière.

Or, comme je l'ai indiqué en guise d'introduction, quand la question du sujet qui se dit réapparaît dans les deux volumes de *l'Histoire de la sexualité* consacrés à l'Antiquité, elle subit un déplacement pour se focaliser sur le « sujet de désir ». Certes, l'enquête nouvelle rompt avec une histoire soit des pratiques sexuelles, soit des représentations de la sexualité ; mais l'archéologie proposée doit retracer, dans l'Antiquité gréco-romaine, la naissance du concept attaché à ce terme moderne. Entendue comme expérience relative à une culture ainsi qu'aux savoirs et aux normes qui la constituent, ce qui reste la sexualité se révèle renvoyer à des « formes de subjectivité ». Ces formes se situent à l'intersection entre « la formation des savoirs », les normes garanties par différentes institutions et « les systèmes de pouvoir » ; comme on l'a vu en guise de prélude, elles nous réfèrent en définitive « à la façon dont, pendant des siècles, l'homme occidental avait été amené à se reconnaître comme sujet de désir ». Ce

mouvement réflexif du sujet de sexualité est donc censé s'opérer à travers la constitution de différents savoirs, incluant sciences et idéologies, et dans le respect des systèmes de pouvoir qui règlent les pratiques de la sexualité. Car, en définitive, « l'histoire de l'homme de désir » n'est que le champ d'investigation privilégié dans lequel le déploiement des interrogations et des « jeux de vérité de soi à soi » peut conduire à l'étude de la « constitution de soi-même comme sujet »⁸. Si les pratiques discursives dans leur rapport à la constitution des savoirs ne sont assurément pas exclues de l'enquête, il s'agit désormais essentiellement de comprendre comment le sujet se constitue dans ses rapports avec lui-même, dans une « herméneutique de soi » qui trouverait ses racines dans l'Antiquité gréco-romaine.

Engagée de cette manière, cette nouvelle archéologie centrée sur le sujet de désir n'est pas sans présenter quelques paradoxes. Historique et consciente de l'historicité du concept de « sexualité », l'étude postule néanmoins l'existence constante, à travers le temps et les cultures, d'une expérience de la sexualité. Elle implique également l'existence universelle, ou du moins en Occident, d'un sujet désirant comme individu réflexif et conscient de cette qualité propre. Présentée en tant qu'« histoire de l'homme de désir », non seulement elle laisse planer une grande ambiguïté sur le sens à donner à « homme » comme *Mann* ou comme *Mensch*, comme homme sexué ou comme être humain, mais surtout elle ne se développe pas dans une perspective de comparatisme anthropologique. Elle est aussi peu sensible aux identités et aux représentations respectives de l'un et l'autre sexe dans leurs rapports sociaux et culturels qu'aux catégories indigènes dans le partage entre étique et émique. Dès lors elle nous prive, en ce qui concerne la Grèce antique, d'une figure essentielle. Jamais l'attention n'est attirée, si ce n'est pas par citation de textes anciens interposée, sur la figure qui pour Grecques et Grecs, et dans toute l'Antiquité, incarne ce qui est pour nous le désir sexuel ou la libido, sur la force qui anime les pratiques de ce que nous appelons la sexualité : Éros, volontiers actif sous l'égide d'Aphrodite. Centrer *L'Usage des plaisirs* sur la « problématisation » de l'activité sexuelle et sur les pratiques (discursives) de soi revient en fait à donner notamment de l'éros grec et du sujet qui y est soumis une image de philosophe fondée sur des représentations de philosophes ; c'est une image éthique correspondant à une représentation érigée en morale par Xénophon, Aristote, Platon ou quelques orateurs tels

Démosthène et Isocrate, ceci pour nous limiter à l'époque classique⁹.

Obéir à des critères d'ordre philosophique en ignorant pratiquement Éros et Aphrodite c'est aussi présupposer l'existence en Grèce classique d'un soi réflexif et analytique ; c'est soustraire les pratiques de ce soi aux institutions, principalement aux institutions religieuses et aux pratiques rituelles qu'elles impliquent ; c'est aussi et trop souvent réfléchir sur la relation homoérotique entre éraste et éromène sur la base de la polarité moderne entre sujet et objet ; c'est surtout oublier que les représentations hellènes de la « sexualité » correspondent effectivement à des pratiques discursives souvent ritualisées. De ce point de vue, plus déterminants que ceux des philosophes sont les discours des poètes. Poèmes méliques ou élégiaques, chants poétiques de culte, mises en scènes tragiques, dérisions comiques ritualisées, aucune des pratiques discursives qui avaient, en Grèce sinon à Rome, la portée pragmatique la plus marquée n'est prise en compte. Pionnière, l'enquête foucauldienne porte précisément sur les manières dont se reconnaît, s'avoue, se dit et en définitive se pratique le sujet désirant.

Sappho sujet de discours érotique : le je mélique

Il convient d'illustrer notre propos critique, formulé en termes théoriques d'évidence schématique. On s'appuiera sur différents vers et poèmes de Sappho pour focaliser l'attention sur deux questions soulevées par les présupposés épistémologiques de l'enquête archéologique de Foucault : d'une part, la question du pouvoir épïcène d'Éros en guise de sexualité ; d'autre part, la question du rapport « sujet-objet » dans les relations et pratiques érotiques grecques. Dans une perspective ethnopoétique, la confrontation critique avec la culture sexuelle autre que nous offre la Grèce préclassique est ici essentielle.

À nouveau, ici et maintenant (*deûte*), Éros m'agite,
qui rompt les membres, le doux-piquant, l'animal irrésistible¹⁰.

Dans ce fragment d'un poème de Sappho, le « sujet de discours » correspond à un *je* linguistique anonyme, non marqué du point de vue du genre (grammatical). Ce *je* poétique ne correspond pas à un « sujet de

désir » au sens où l'entend Foucault ; ce n'est apparemment pas un sujet autonome et conscient puisqu'il se dit frappé par une force incarnée dans la figure divine d'Éros. De ce point de vue, ce sujet se trouve plutôt dans la position de l'« objet ». Néanmoins, cet état de saisie érotique peut aussi s'exprimer par une forme verbale à la première personne comme dans cet autre distique, également attribué à Sappho :

J'étais éprise (*gráman*) de toi, moi, toi (*égg séthen*) Atthis, autrefois [...]
Tu me semblais une enfant, petite et sans grâce.

Notons que dans ces deux vers, l'« objet » qui inspire le désir amoureux auprès du *je* poétique correspond à un pronom au génitif (*séthen*). Cette forme grammaticale implique de la part du sujet du verbe concerné une participation particulière. C'est dire que la partenaire de la relation érotique chantée dans ce distique n'est pas réduite au statut de simple objet du désir de qui chante le poème en *je*. D'Atthis, le biographe de Sappho nous dit, par l'intermédiaire de la rubrique d'une encyclopédie byzantine, qu'elle fut l'une des trois « compagnes chères » (*hetaîrai kai philai*) de la poétesse de Lesbos¹¹. Les rares usages que l'on trouve dans les fragments de chants de Sappho de *hetaîrai* attachent en effet ce terme à la relation homoérotique et fiduciaire entre deux jeunes femmes qu'implique une *philotes* sur laquelle on va brièvement revenir.

Le sentiment érotique manifesté dans ces énoncés poétiques correspond à une véritable physiologie d'éros. Pour nous il reçoit son expression la plus riche dans le fameux poème « Il me semble l'égal des dieux » :

Dès que je te regarde, je ne parviens plus à prononcer un mot,
mais ma langue s'est brisée,
aussitôt un feu subtil court sous ma peau,
de mes yeux je ne vois plus rien,
mes oreilles bourdonnent,
je suis couverte de sueur,
un tremblement me saisit toute entière,
je suis plus verte que la prairie,
il me semble que, peu s'en faut,
je suis morte.

La privation des sens sous l'effet de la vue d'une jeune fille anonyme à la douce voix et au sourire plein de charme débouche sur ce sentiment de mort qui, dans cette physiologie érotique, partage des affinités fortes avec le sommeil et la passion amoureuse : Thanatos, Hypnos, Éros¹². Or ces énoncés appartiennent à des poèmes rédigés en une diction poétique rythmée qui renvoie à une exécution musicale, chantée et dansée sur l'accompagnement de la lyre. Dans d'autres poèmes, le *je* poétique peut correspondre à un *nous* collectif ; cette forme plurielle réfère la voix poétique à une performance musicale ritualisée, par un groupe choral formé de jeunes filles. Sans doute ces jeunes filles appartenaient-elles au « cercle » qu'entretenait Sappho à Lesbos moins sur le modèle de hétaires masculines que nous a rendues familières son contemporain Alcée que sur celui des groupes choraux attestés dans d'autres cités de la Grèce classique, avec leur fonction initiatique d'éducation à la beauté et à la maturité de la femme adulte par la pratique musicale et ritualisée de la poésie érotique¹³.

D'autres poèmes méliques, composés par des poètes masculins, s'ouvrent avec la même formule énonciative que le distique de Sappho pour indiquer à leur tour la puissance d'Éros et ses effets sur un sujet poétique, le sujet de discours.

C'est le cas d'un poème d'Anacréon :

À nouveau, ici (*deûte*), Éros m'a frappé de sa longue cognée,
tel un bronzier, et il m'a plongé dans un torrent glacial¹⁴.

C'est aussi le cas de quelques vers attribués à Alcman :

Éros à nouveau, ici (*deûte*), par la volonté de Cypris,
me réchauffe, inondant doucement mon cœur¹⁵.

Au-delà de l'expression poétique et chantée des effets physiologiques provoqués par Éros, au-delà de la puissance d'ordre divin qu'incarne le serviteur d'Aphrodite dans sa duplicité, au-delà d'une éventuelle correspondance avec ce que nous avons conçu comme libido au sein d'une sexualité que nous réduisons souvent à une série de comportements, dans les poèmes d'Anacréon et d'Alcman de même que dans le poème de Sappho, l'énoncé poétique est assumé par un *je* anonyme. Or si par

comparaison avec le fr. 31 le *je* poétique du distique de Sappho chantant le pouvoir d'Éros est probablement féminin, le *je* énonçant les poèmes d'Anacréon est régulièrement masculin. Quant au *je* poétique assumant les deux vers composés par Alcman, il y a tout lieu de penser qu'ils sont extraits d'un parthénée ; c'est dire qu'ils correspondent à un *nous* féminin et choral¹⁶.

Extraits de poèmes érotiques composés entre la fin du VII^e siècle et le début du VI^e siècle avant l'ère chrétienne, ces vers attestent de l'existence, de même que pour la poésie épique, d'une diction poétique propre aux différentes formes de la poésie mélique. Avec des variations d'ordre métrique, dialectal et circonstanciel, avec la créativité propre à chacun des poètes concernés, cette langue poétique s'inscrit dans une tradition de poésie érotique où le désir amoureux est chanté dans des circonstances d'énonciation collectives et ritualisées : *symposia*, célébrations rituelles telles le mariage, cultes rendus à Aphrodite, etc. Par l'intermédiaire d'un « sujet de discours » adossé à une instance d'énonciation en *je* ou en *nous*, un homme ou une femme peut assumer dans le chant, individuellement ou collectivement, la position de « sujet de désir » ; et cela dans une relation en général homoérotique, féminine ou masculine, une relation d'ordre asymétrique comme on va le voir. C'est un homme ou une femme adulte, que l'on identifie volontiers avec la poétesse ou le poète, qui chante le désir érotique suscité par la beauté d'une adolescente ou d'un adolescent. Mais dans les *Parthénées* d'Alcman, il appartient au groupe choral formé d'une dizaine de jeunes filles de chanter collectivement la beauté de leur chorège ; elles disent le désir érotique que leur inspire cette jeune fille accédant à la pleine maturité de la femme adulte :

Par le désir (*póthos*) qui rompt les membres,
elle m'adresse un regard qui liquéfie
davantage que le sommeil et la mort ;
ce n'est pas en vain qu'elle est si douce¹⁷.

Ni les concepts modernes d'homosexualité et d'hétérosexualité, ni leur opposition ne sont donc pertinents pour qualifier les relations et les pratiques érotiques de la Grèce préclassique.

La relation érotique « sujet-objet » (« actif-passif »)

À deux reprises en tout cas, entre *L'Usage des plaisirs* et *Le Souci de soi*, les « documents » philosophiques sur lesquels il fonde son enquête conduisent Foucault à envisager ce qu'il dénomme la « dissymétrie » de la relation érotique grecque : « dissymétrie des partenaires », d'une part, dans la relecture du discours de Diotime dans le *Banquet*, en relation avec la « grande fable » rapportée par Socrate dans le *Phèdre* de Platon ; « dissymétrie », d'autre part, à propos de la conclusion du *Dialogue sur l'amour* de Plutarque quant au plaisir sexuel qui serait « au cœur de la relation matrimoniale comme principe et comme gage du rapport d'amour et d'amitié »¹⁸.

En jeu donc, dans un premier temps, la relation entre l'éraсте adulte et le jeune éromène dans l'itinéraire vers le Beau proposé par Diotime dans le *Banquet*, puis par Socrate dans le *Phèdre* (par l'intermédiaire de l'image de l'attelage ailé). La dissymétrie qui, selon Foucault, marque ce rapport entre l'adulte et l'adolescent se résout en une « convergence de l'amour ». L'amant comme le jeune aimé sont portés vers le vrai par la force du même Éros, finalement mentionné par l'intermédiaire de Platon. Cet accès commun à la vérité est présenté comme une première ascèse du sujet. Il signifie une préparation à « l'exigence d'une symétrie et d'une réciprocité dans la relation amoureuse »¹⁹.

Quant au *Dialogue sur l'amour* de Plutarque, Foucault montre qu'il ne porte pas à une dissociation entre le « rapport homosexuel » et le « rapport hétérosexuel ». Mais les valeurs soutenant les relations pédérastiques seraient englobées dans un ensemble tel que seule la relation avec l'épouse peut les réaliser : Éros (comme plaisir ; la figure divine réapparaît ici aussi !), *philia* (comme rapport d'amitiés réciproque, fondé sur la confiance mutuelle qu'est la *pístis*) et surtout *kháris* (dans une forme de réciprocité amoureuse qui correspond à l'achèvement d'Éros). Cette insistance sur les concepts impliquant la réciprocité amoureuse efface implicitement la « dissymétrie » qu'implique la polarité entre l'amant adulte et son jeune aimé.

Et qu'en est-il dans les pratiques discursives des poèmes méliques érotiques en performance chantée ? Reprenons quelques traits énonciatifs renvoyant à la pragmatique de l'« hymne à Aphrodite » qui ouvrait l'édition alexandrine des poèmes de Sappho.

Partie 2. C'est à quel sujet ?

111

Tout d'abord son adresse :

Immortelle Aphrodite, au manteau coloré,
fille de Zeus, tisseuse de ruses, je te supplie,
ne saisis pas mon cœur de vertiges,
ne l'afflige pas, maîtresse.
Mais viens, ici même...

Par la nomination de la divinité, par sa qualification multiple accompagnée d'une indication généalogique (en parataxe), par l'acte de parole que représente la forme verbale à la première personne, cette adresse adopte la forme énonciative qui est celle des hymnes de culte. De plus, l'invitation est à la présence de la déesse, sinon à son épiphanie, ici et maintenant, dans l'espace et le temps de la performance du chant. Cet appel à Aphrodite est appuyé sur deux déictiques de l'hic et nunc qui encadrent le poème en structure annulaire : *tuíde éltne* (« viens ici, maintenant ») au vers 5 et *éltne moi kai nún* (« viens pour moi maintenant également ») au vers 25. En poésie mélique, ce sont là les indicateurs pragmatiques d'une exécution chantée rituelle, sinon cultuelle.

Dans la suite du poème, l'intervention d'Aphrodite est mise en scène en discours indirect, puis en discours direct : « qui dois-je à nouveau convaincre, ici et maintenant, de revenir (?) à ton amour (*es sàn philótata*) ? », « qui, ô Sappho, rompt l'accord avec toi (*tís s' ô Psáph'adíkesi*) ? ». Mise dans la bouche de la déesse, l'interrogation porte sur les souffrances nouvelles engendrées par la rupture d'un rapport de confiance réciproque, fondé sur la « justice » ; ces passions sont éprouvées par un *je* poétique qui ne se nomme donc qu'indirectement. Du point de vue énonciatif, ces mots sont ponctués par l'expression déictique *deúte* qui nous réfère, comme dans le distique érotique par lequel on a commencé, à une situation qui se répète dans le *hic et nunc* de la performance du chant.

Or il s'avère que l'équilibre de la *díke*, la justice rompue au détriment du *je* poétique, ne peut être rétabli que dans la succession des états en constant décalage qui caractérisent la relation dominée par Éros :

En effet si elle fuit, rapidement elle poursuivra,
si elle refuse les dons, elle les accordera.

si elle n'aime pas, rapidement elle aimera
même si elle ne le veut pas.

Sans doute assiste-t-on à l'expression poétique, dans la bouche d'Aphrodite elle-même, d'une relation « dissymétrique ». Mais non contente d'être féminine, cette relation homoérotique (et non pas « homosexuelle ») entre une amante adulte et une aimée plus jeune est fondée sur le rapport contractuel de la *dike*, de l'équité. Et paradoxalement l'équilibre de la « justice » ne se rétablit que dans un constant décalage : *ai dè mē phīlei, takhéōs pilései kōuk ethéloisa* (au féminin !) ; si la jeune fille ne parvient pas à répondre au rapport de réciprocité amoureuse qu'implique la *philōtes* indirectement revendiquée par Sappho dans la question que lui pose Aphrodite, rapidement elle en éprouvera la nécessité – une nécessité imposée contre son gré par la force incarnée dans Éros. C'est dire que la jeune aimée deviendra rapidement amante. C'est là le sens de la pratique poétique impliquée par la performance même du poème, c'est là le sens d'un *je* poétique qui apparaît souvent dans la poésie mélique avec la « fonction-auteur » d'un *didáskein* d'ordre aussi bien musical que pédagogique. Souvent chorale, la pratique des arts de Muses est le véhicule d'une éducation qui, à mon sens de type initiatique, permet à la jeune fille d'accéder à la pleine maturité d'une femme adulte : comme Héléne dans un autre poème de Sappho, la jeune femme formée aux arts musicaux sera aussi désirable qu'elle désirera elle-même²⁰.

Par ailleurs, dans un poème qui, en contraste avec une armée de fantassins ou une flotte guerrière, s'emploie à faire coïncider la plus belle chose avec le rapport érotique, aucune mention n'est faite de celui qu'Héléne désire par la volonté de Cypris ; véhicule du sentiment érotique qui saisit Héléne abandonnant pour lui parents, époux et fille, Pâris n'est pas nommé. De même dans l'« hymne à Aphrodite » l'amour (futur) de la jeune femme n'a pas d'« objet » explicite : grammaticalement, la personne qui sera aimée correspond à une place vide ! Sans doute est-ce dans cette mesure que, dans ce poème, la relation « hétérosexuelle » entre l'héroïne spartiate et le jeune héros troyen peut être alléguée en exemple de la relation « homosexuelle » présente, entre un *je* poétique certainement féminin, actif dans sa « fonction-auteur », et la belle Anactoria à la démarche aussi gracieuse que son regard est éclatant²¹.

Dans la relation grecque d'homophilie, il n'y a pas de sujet opposé à un objet, ni d'ailleurs de protagoniste actif opposé à un (ou une) protagoniste passif. Mais c'est le sujet de discours qui, saisi par Éros, saisi par la force érotique émanant d'un ou d'une partenaire plus jeune, devient un sujet de désir ; et par la force de la poésie chantée, dans une pratique collective et ritualisée, ce sujet de discours, au masculin ou au féminin, contribue à transformer, dans et par la performance musicale elle-même, l'aimée ou l'aimé à son tour en un sujet de désir : à la fois sujet et objet de même que l'Hélène de Sappho. Si dissymétrie il y a, c'est une dissymétrie dynamique, par l'effet des paroles chantées. La notion d'objet (de désir) y a d'autant moins sa place que le jeune homme ou la jeune fille suscitant le désir se définit par la force érotique qui, se dégageant de son beau corps, est véhiculée par son regard.

Pour conclure : fin du dualisme philosophique

Dans le retour critique sur la modernité qu'exige toute démarche d'anthropologie historique et, en l'occurrence, d'ethnopoétique, on renouvelera le constat que, par l'action d'Éros et d'Aphrodite, les catégories d'« homosexualité » et d'« hétérosexualité » n'ont pas de pertinence dans les pratiques érotiques et poétiques de la Grèce ancienne. Et si l'on veut retenir avec Foucault l'idée d'un sujet se manifestant dans ses techniques et ses pratiques de soi, il convient de ne pas le définir comme pôle opposé à un objet (passif), il convient d'éviter de le refermer sur lui-même en une seule herméneutique de soi. En effet, le sujet doit être pensé en termes de processus de subjectivation – non pas subjectivation comme rapport de soi à soi, mais subjectivation d'ordre « anthropopoiétique » : non pas un rapport qui reviendrait à une objectivation (hégélienne ?) de soi, mais, essentiellement, par des pratiques discursives, la construction dynamique d'une identité physique, psychique, sociale et culturelle de l'homme en relation, en communication et en interaction avec les autres, en différents cercles d'appartenance, et en rapport avec un environnement matériel et social qu'il contribue à façonner.

En nous portant à envisager le sujet de désir comme sujet de discours collectif et ritualisé, la poésie grecque antique nous invite à rompre enfin

avec le dualisme philosophique qui marque encore la pensée occidentale,
si égoïstement européen-centrée.

NOTES

¹ FOUCAULT 1984a, p. 9-11.

² *Ibid.*, p. 13-18, pour des textes interprétés, du côté de l'Antiquité tardive, avec l'aide de Peter Brown, Pierre Hadot et Paul Veyne. Cette archéologie textuelle de l'homme de désir devait connaître trois moments : médecins et philosophes du IV^e siècle avant notre ère (correspondant à *L'Usage des plaisirs*) ; Artémidore, Sénèque, Plutarque, romans des I^{er} et II^e siècles de notre ère (*Le Souci de soi*) ; pastorales de la chair (dans *Les Aveux de la chair*, dont le manuscrit inachevé n'a pas encore pu connaître de publication).

³ FOUCAULT [1969] 1994, p. 798-803 (p. 798 et 801 pour les deux citations).

⁴ SCHLEIERMACHER [1809-1811] 1987, p. 78 et 98.

⁵ BARTHES [1968] 1984, p. 64 et 69 ; voir mon commentaire de 2013c, p. 21-25, dans une étude critique qui s'appuie également sur des exemples tirés de la poésie musicale, ritualisée et collective qu'est la poésie mélique grecque (en contraste avec la poésie lyrique moderne). Dans mon interprétation de ces poèmes, je céderai au travers de l'érudit qui a consacré une partie de ses recherches aux différentes formes de la poésie mélique et je me permettrai de faire référence surtout à mes propres études où l'on trouvera par ailleurs des indications bibliographiques abondantes. Que lectrices et lecteurs veulent bien me pardonner une économie intellectuelle qui se trouve en somme en contradiction avec la conclusion de la présente étude.

⁶ Thèse développée dans plusieurs études récentes, dont celle de 2008.

⁷ FOUCAULT [1969] 1994, p. 810-811 et 802-803. Dans le débat qui a suivi cet exposé fait en février 1969 à la Société française de Philosophie, Foucault a répondu à Goldmann : « Je n'ai pas fait ici l'analyse du sujet, j'ai fait l'analyse de l'auteur. Si j'avais fait une conférence sur le sujet, il est probable que j'aurais analysé de la même façon la fonction-sujet, c'est-à-dire fait l'analyse des conditions dans lesquelles il est possible qu'un individu remplisse la fonction de sujet » (*ibid.*, p. 818). Sur l'appareil formel de l'énonciation, voir BENVENISTE [1970] 1974 avec les indications bibliographiques complémentaires et le commentaire proposés dans mon étude de [1986] 2000, p. 17-48.

⁸ FOUCAULT 1984a, p. 11 et 12 pour les deux citations ; voir aussi p. 20-31 sur les formes de la problématisation du sujet dans l'Antiquité gréco-romaine à partir des pratiques de soi. Du côté des antiquisants, les réactions à cette histoire du sujet de désir ont été aussi nombreuses que diversifiées ; voir par exemple les références, surtout nord-américaines, données par KONSTAN 2002.

⁹ Au terme de l'enquête portant sur l'Antiquité, sur la base du principe d'austérité, le « sujet de désir » est devenu, par « les développement d'un art de l'existence dominé par le souci de soi », le « sujet moral de ses conduites sexuelles » (FOUCAULT 1984b, p. 269-274). Les approximations dans l'usage que fait Foucault du roman grec ont été brillamment illustrées par GOLDHILL 1995, p. 46-111.

¹⁰ Sappho, fr. 130 Voigt. Cf. CALAME [1996] 2009, p. 25-31 sur ces qualifications de l'ambivalence de la puissance représentée par Éros.

¹¹ *Suda*, s. v. *Sappho* (Σ 107 Adler) = Sappho, test. 2 Campbell. Sur le sens de *hetaira* dans les poèmes de Sappho et sur la relation homoérotique impliquée, voir CALAME 2013b, p. 17-18.

¹² Sappho, fr. 31, 7-14 Voigt. Sur cette physiologie de la passion amoureuse et sur les affinités entre amour, sommeil et mort, voir CALAME [1996] 2009, p. 25-38.

¹³ La question controversée de la composition et de la fonction du groupe de Sappho est à nouveau abordée dans mon étude à paraître.

¹⁴ Anacréon, fr. 413 Page.

¹⁵ Alcman, fr. 59 (a) Page-Davies.

¹⁶ Sur la question de l'épaisseur énonciative du *je/nous* poétique dans la poésie mélique, voir CALAME 2005, p. 13-26.

¹⁷ Alcman, fr. 3, 61-63 Page-Davies, dans des vers que j'ai commentés à plusieurs reprises.

¹⁸ FOUCAULT 1984a, p. 260-268 (p. 262; cf. p. 258 sur le *Phèdre* de Platon) et 1984b, p. 224-261 (p. 240 pour la citation). Voir à ce propos mon étude de 1999.

¹⁹ FOUCAULT 1984a, p. 262 et 269 pour les citations.

²⁰ Sur Hélène « sujet » et « objet » de désir dans le fr. 16 Voigt de Sappho, voir le chapitre que j'ai consacré à ce poème dans le livre de 2005, p. 107-130.

²¹ Voir le nouveau fr. 58 Voigt à lire en s'appuyant sur le commentaire de BOEHRINGER 2013 (et celui de CALAME 2013a).

BIBLIOGRAPHIE

- BARTHES Roland, [1968] 1984, « La mort de l'auteur », *Manteia* 5, p. 12-17 ; repris dans *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, p. 63-69.
- BENVENISTE Émile, [1970] 1974, « L'appareil formel de l'énonciation », *Langages* 17, p. 12-18 ; repris dans *Problèmes de Linguistique générale II*, Paris, Gallimard, p. 79-88.
- BOEHRINGER Sandra, 2007, *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, Les Belles Lettres.
- , 2013, « “Je suis Tithon, je suis Aurore” : performance et érotisme dans le “nouveau” fr. 58 de Sappho », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 133, p. 23-44.
- CALAME Claude, 1999, « Le “sujet de désir” aux prises avec Éros : entre Platon et la poésie mélique », *L'Unebvue* 14 (*Éros érogène ?*), p. 5-22.
- , [1986] 2000, *Le Récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*, Paris, Belin, 2^e éd.
- , 2004, « Identités d'auteur à l'exemple de la Grèce classique : signatures, énonciations, citations », dans Cl. Calame et R. Chartier (dir.), *Identités d'auteur dans l'Antiquité et la tradition européenne*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 11-39.
- , 2005, *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*, Paris, Les Belles Lettres.
- , 2008, « Entre personne et sujet : l'individu et ses identités », dans Cl. Calame (dir.), *Identités de l'individu contemporain*, Paris, Textuel, p. 15-32.
- , [1996] 2009, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 3^e éd.
- , 2013a, « La poésie de Sappho aux prises avec le genre : polyphonie, pragmatique et rituel (à propos du fr. 58b) », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 133, p. 45-67.
- , 2013b, « Les noms de la femme dans les poèmes de Sappho : traits érotiques, statuts sociaux et représentations genrées », *Eugesta* 3, p. 6-24, <<http://eugesta.recherche.univ-lille3.fr/revue/numeros/numero-3-2013/>>.
- , 2013c, « Soi-même par les autres : pour une poétique des identités

- auctoriales, rythmées et genrées (Pindare, *Parthénée* 2) », dans S. Boehringer et V. Sebillotte-Cuchet (dir.), *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique (Mètis, Hors Série 1)*, Paris-Athènes, Éditions de l'EHESS-Daedalus, p. 21-38.
- , à paraître, « Sappho and Alcman: Choruses of Young Women and (Homo)erotic Ritual Poetry », dans B. Acosta-Hughes (dir.), *Sappho in the Twenty-First Century*.
- FOUCAULT Michel, [1969] 1994, « Qu'est-ce qu'un auteur? », *Bulletin de la Société française de Philosophie* 63, p. 73-104 ; repris dans *Dits et écrits*, éd. D. Defert et F. Ewald, t. I, Paris, Gallimard, p. 789-821.
- , 1976, *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- , 1984a, *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- , 1984b, *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi*, Paris, Gallimard.
- GOLDHILL Simon, 1995, *Foucault's Virginité. Ancient Erotic Fiction and the History for Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KONSTAN David, 2002, « The Prehistory of Sexuality. Foucault's Route to Classical Antiquity », *Intertexts* 6, p. 8-21.
- SCHLEIERMACHER Friedrich D.E., [1809-1811] 1987, *Hermeneutik und Kritik, mit einem Anhang Sprachphilosophischer Texte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977 (sur un manuscrit de 1809-1811) ; trad. fr. Ch. Berner, *Herméneutique*, Paris-Lille, Éditions du Cerf-PUL.