

NICOLE LORAUX

**LES EXPÉRIENCES  
DE TIRÉSIAS**

**Le féminin  
et l'homme grec**

*nrf essais*

GALLIMARD









## INTRODUCTION

### *L'opérateur féminin*

Ceci n'est pas un livre sur les femmes, même s'il y est souvent question des femmes grecques, bien avant que les derniers chapitres ne se consacrent à étudier quelques figures féminines paradoxales.

C'est un livre sur l'homme ou sur le féminin.

Déjà, il me faut m'expliquer sur ce *ou*. J'y viendrai, j'y viens – le temps de quelques précisions.

« La cité, ce sont les hommes » : si ce *topos* maintes fois répété a raison, si donc la cité grecque équivaut bien au groupe de ses hommes virils (*ándres*) \*, les modernes historiens de l'Antiquité (qui, pour leur part, préfèrent parler de « club d'hommes ») se sentent fondés à retourner la proposition pour caractériser la *pólis*, surtout lorsqu'elle est démocratique <sup>1</sup> \*\*, et le politique, lorsqu'il est au plus près de la forme sous laquelle les Grecs l'ont « inventé », par l' « exclusion des femmes ». Formule abrupte que l'on pourrait modaliser – il faudrait même à coup sûr le faire, malgré l'abondance des commentaires qu'elle a suscités –, mais que je considérerai comme suffisamment exacte dès lors que l'on se préoccupe moins de la réalité institutionnelle de la cité que des représentations qui donnent au politique son assise. Aussi bien s'agit-il ici du féminin et non des femmes.

Du féminin, dans la mesure où le politique grec (et, plus généralement, le politique ?), on en fait l'hypothèse, se consti-

\* Le lecteur trouvera en fin d'ouvrage, p. 387, un glossaire des mots et noms essentiels.

\*\* Les notes sont regroupées en fin d'ouvrage, p. 303 à 376.

tue sur une négation : la négation réitérée – à chaque fois (re)-fondatrice – des bénéfiques qu'il y aurait pour l'homme à cultiver au-dedans de soi une part féminine. Est-ce « peur de la confusion entre les sexes » ? Désir de séparer sans retour pour mieux donner à l'*anér* la cohérence pure d'un modèle ? Car la citoyenneté se dit volontiers sur le mode de l'*andreia*, de la virilité comme nom du courage et, pour mieux se nuire, les adversaires politiques du iv<sup>e</sup> siècle avant notre ère se traiteront plus d'une fois l'un l'autre de « femme » – voyez par exemple les gracieusetés qu'échangent Eschine et Démosthène.

Mais il est bien des évidences qui, sous ce qui va de soi, dissimulent des questions trop vite refermées. Sous l'évidente exaltation de l'*anér*, je déchiffre le souci de définir l'homme-citoyen par une virilité que rien de féminin ne saurait entamer. Et dans ce souci je vois l'effort durable du politique pour refouler sur ses marges une tradition adverse ou, du moins, autre. Une autre tradition, tout aussi grecque et qui, de l'épopée homérique à la légende héroïque, postule qu'un homme digne de ce nom est plus viril d'abriter en soi de la féminité.

Du citoyen à son autre, à ses autres, il est sans doute plus d'un discriminant. Mais, si l'on ne tient pas l'opposition du même et de l'altérité – celle-ci fût-elle qualifiée de « radicale » – pour le dernier mot de la réflexion des Grecs (après tout, Platon savait, mieux que quiconque, que le Même participe de l'autre), force est de s'aviser que le féminin est le plus riche des discriminants, l'opérateur qui, par excellence, permet de penser l'identité comme virtuellement travaillée par de l'autre. Ce qui signifie que, lorsqu'on est un homme grec, lorsqu'on lit les Grecs, on doit procéder à des opérations de pensée autrement plus complexes que la vérification répétitive d'une table de catégories antithétiques.

Sans plus tarder, un exemple. Soit le Socrate d'Aristophane, aux prises avec le rustre Strepsiade qui se veut son disciple. A titre de première leçon, le sage propose un exercice sur les genres grammaticaux et la forme, féminine ou masculine, des mots en tant qu'elle s'accorde – qu'elle doit s'accorder – à la chose désignée. La question porte sur le masculin, le mot retenu est *alektrúōn*, nom du coq et que, comme tel, Strepsiade a cité à la rubrique des masculins. Socrate, alors, de se récrier : « Vois-tu ce qui t'arrive ? La femelle, tu l'appelles "coq" tout comme le mâle, puisque tu dis *alektrúōn* dans un cas comme

dans l'autre. » Et Strepsiade éberlué apprend que, pour désigner la « femelle », il lui faudrait recourir à *alektrúaina*, que Socrate vient de forger pour les besoins de la cause<sup>2</sup>. Sans doute le spectateur athénien était-il censé rire haut et fort, mais on pariera qu'il riait moins de la balourdise de Strepsiade que de l'absurdité d'un philosophe qui veut donner un féminin au *mot* coq. Il existe bien des noms de forme masculine qui, une fois flanqués de l'article féminin, peuvent, dans le monde animal, désigner une femelle : ainsi *kúōn*, nom du chien auquel s'attachent dans ce cas les valeurs très négatives qui sont celles de la chienne<sup>3</sup>, et précisément Strepsiade a mentionné *kúōn* dans sa liste des masculins. Mais du coq, non plus que du bélier, du bouc et du taureau, ces mâles une fois pour toutes désignés au masculin, il ne saurait exister de forme féminine. Or Socrate a dédaigné *kúōn*, qui admet effectivement un écart entre le genre du mot et le sexe de l'animal, et choisi *alektrúōn*, donnant ainsi au coq une « coquesse », ce qui revient à défaire l'idée qu'un coq est un coq. A n'en pas douter, Aristophane veut faire rire le public athénien aux dépens d'un sage aussi insensé, et la recette est bonne. Mais un lecteur soucieux d'y comprendre un peu plus avec le recul de la distance devinera peut-être, sous le burlesque, un enjeu théorique d'une tout autre portée : le débat authentiquement socratique qui, jusqu'à l'impossible, fait jouer le féminin sur le masculin. Nul doute que Platon s'en soit souvenu...

Il est vrai qu'avec le discours grec sur la différence des sexes, on peut toujours s'arrêter aux idées bien claires. Qui redoute l'ambivalence s'en tiendra, au sujet du passage des *Nuées*, à l'explication par une simple plaisanterie de comique. Et l'on s'en tient souvent à vérifier que la table des oppositions fonctionne sans anomalies. De fait, rien n'interdit – tant il existe de textes qui reconduisent purement et simplement l'opposition – d'affirmer qu'entre les sexes les Grecs savaient maintenir jusqu'au bout la division, surtout si, comme on l'a avancé, ils faisaient du sexe « non seulement... un organe remplissant une fonction déterminée, mais aussi un signe indiquant quel(s) rôle(s) pourra jouer dans un système donné l'individu qui en est pourvu »<sup>4</sup>. Donnons au système le nom de société : du coup, la voie est libre pour l'investissement total et immédiat du sexuel, perçu dans sa dimension physiologique, par le social. Foucault n'est pas loin, avec ce « principe d'isomorphisme entre



relation sexuelle et relation sociale » dont il a fait la clef du comportement sexuel des anciens Grecs<sup>5</sup>; mais le soulagement est surtout grand chez les anthropologues de la Grèce que les rôles sociaux viennent fort à propos délivrer de toute prise en considération du sexe comme *terra incognita*. Il suffit de recouvrir la différence des sexes par la division sociale des rôles : une fois ce geste accompli, tout sera, dit-on, clair. Un peu trop.

Car, à séparer, à répartir les places comme il convient, c'est toujours, jusque dans la pensée biologique des Grecs, la dominance du masculin que le chercheur pourra trouver s'il choisit bien ses sources. Peut-être dès lors ne s'étonnera-t-il plus de ce que les femmes, qui « devraient être plus sèches que les hommes »<sup>6</sup>, soient froides et humides. Raisonnant depuis son propre terrain, une africaniste en a fait la remarque, elle a reconstruit la logique qui veut que le mâle reste incontesté en son corps chaud et sec; mais l'helléniste immergé dans les oppositions canoniques *sait* que, pour les Grecs, le mâle est chaud, et se plaît à le vérifier, à chaque lecture. De même, dans la discussion sur l'existence d'une semence féminine, Aristote, sur les pas de l'Apollon des *Euménides* refusant à la femme toute activité dans la conception, l'emportera toujours, comme porte-parole des « Grecs », sur les médecins hippocratiques qui font la part et du masculin et du féminin<sup>7</sup>. Aussi, au chapitre des comportements sexuels dans la société, s'attachera-t-on, selon les choix de chacun, à étudier la maîtrise que le sujet mâle exerce sur soi-même et sur les « pratiques de soi » ou à dénoncer la confondante « misogynie » des Grecs<sup>8</sup> : les interprétations divergent, la dominance n'en est pas moins assignée au même lieu.

A tenir ainsi la séparation pour acquise une fois pour toutes, on gagne quelque chose comme de l'évidence par mise à l'écart du trouble. Mais on y court un risque : le risque intellectuel de prendre au mot les discours les plus édifiants, tel cet *Économique* de Xénophon qui, installant dûment chaque sexe à son poste, nourrit tant d'exposés sur la femme grecque, ou sur l'*anér*<sup>9</sup>. Mais une fois que l'on campe sur le terrain de la séparation, il n'est jusqu'aux textes les moins idéologiques – comme l'*Illiade* ou les gestes héroïques – que l'on ne puisse lire en y appliquant la grille drastique des rôles sociaux. Et l'on donne à l'« individu héroïque » le nom d'Achille, sans accorder à cet individu paradigmatique les larmes que verse le héros de

*Illiade*, ou l'irrésistible désespoir qui, à l'annonce de la mort de Patrocle, l'eût poussé, sans l'intervention d'un de ses compagnons, à se trancher la gorge. Et l'on crédite le héros épique de la « belle mort » abstraite des citoyens-soldats athéniens, privés de toute corporéité parce que le corps ne leur était qu'un prêt de la cité, alors que, sur le corps mort du champion iliadique, tout est beauté. S'il est vrai enfin, comme Jean-Pierre Vernant l'avancait récemment, que l'individu héroïque confère une éminente solidité aux valeurs sociales qu'il sublime dans sa mort<sup>10</sup>, Achille peut-il vraiment en être considéré comme le modèle, lui qui, en son assise propre, est si dépourvu de cette solidité ?

De fait, l'épopée ne trie jamais jusqu'au bout, et masculin et féminin y sont comme deux déterminations essentielles, qui se répartissent entre elles la dominance et pourtant sont inséparables. Pour s'en convaincre, que l'on recense tout ce qui apparente secrètement Achille à Hélène, ou que l'on s'intéresse à Andromaque, « femme idéale de *Illiade* », mais dotée d'un redoutable nom d'Amazone et qui souffrira dans le deuil comme meurt un guerrier<sup>11</sup>. Occasion de rappeler « les échanges continuels » que, de l'Inde védique à la Grèce, la tradition indo-européenne déploie « dans la religion comme dans la légende, entre le domaine de la guerre et celui de la féminité »<sup>12</sup>, des parures féminines d'Arjuna aux robes d'Héraklès ou à la « tendre peau » des guerriers de *Illiade*.

Vient un jour où, pour tenter de guérir de son objet – ce qui revient à prendre quelque distance par rapport à celui-ci –, l'historien de la « cité classique » doit en sortir, en amont ou en aval, fût-ce pour être capable, si l'on y revient, d'introduire un peu de jeu dans les rouages bien huilés du système. Mon choix, s'il faut en dire un mot, fut de remonter vers l'univers de l'épopée. Après une étude de l'oraison funèbre comme genre civique où *ándres* et *andreia* coïncident parce que cette coïncidence est un devoir envers la cité, au sortir d'une réflexion sur les opérations de pensée auxquelles, dans la cité d'Athéna, un autochtone procède au sujet de l'exclusion des femmes, la remontée vers *Illiade*, une fois par an, selon le conseil donné par Dumézil – *Illiade* où un guerrier digne du nom d'*anér* connaît inévitablement la peur, tremble, pleure et se fait traiter de femme sans perdre pour autant de sa virilité<sup>13</sup> –, m'a convaincue de la nécessité, pour qui s'intéresse aux formulations grecques de la

différence des sexes, d'en passer par le registre de l'échange. De tous les échanges entre les sexes, et non pas seulement de celui qui inverse – car tout, finalement, regagnera sa place, pour la plus grande gloire de la cité (j'y reviendrai) – ni même de celui qui mêle les opposés et brouille les frontières.

Mélange, inversion : deux procédures qui n'épuisent pas, tant s'en faut, le registre grec de l'échange entre les sexes.

Parlons du mélange. C'est sur le terrain d'une définition strictement corporelle de la bisexualité que l'on rencontre des figures incertaines, mixtes de virilité et de féminité ; on notera, ce qui n'est pas sans intérêt, que cette définition est aussi bien énoncée dans le champ de la médecine, et comme fruit de l'observation, que postulée dans les fictions de la mythologie. Chez Hippocrate, par exemple : masculines sont les femmes stériles cependant que les hommes stériles présentent des traits de féminité. Hippocrate encore : il existe – tout dépend des modalités du mélange des semences dans la conception – des hommes qui sont de purs *ándres*, des *ándres* encore virils (*andreíoi*) en leur âme mais dont le corps n'a pas la force des premiers, et des *andrógunoi* (hommes-femmes), tandis que, du côté des femmes, il y a les plus femelles et les mieux conformées, d'autres qui sont déjà plus hardies (*thrasúterai*) et celles que, pour leur audace, on appelle *andreíai*, les « viriles ». Et puis, on lira Platon légiférant sur la sexualité dans une perspective civique où il faut, coûte que coûte, séparer, et cherchant à préserver les citoyens des amours dérégées, « pour les enfants, garçons et filles, et pour les femmes hommes et les hommes femmes (*gunaikôn andrôn kai andrôn gunaikôn*) »<sup>14</sup>. Du côté de la mythologie, on trouve l'Androgyne primordial, le Zeus orphique ou l'Hermaphrodite des poètes et des sculpteurs, toutes ces figures que les modernes enregistrent sous la rubrique « bisexualité ». Une bisexualité certes imaginée, mais toujours envisagée du seul point de vue du corps – ce qui en limite d'emblée la notion – et définie comme « la possession des deux sexes par un même être » ou comme un « cumul des sexes »<sup>15</sup>.

Nul doute qu'à travers ces figures et quelques autres encore, les Grecs ne se soient essayés à « penser le corps sexué des mortels », en une « anatomie de l'impossible » qui produit des unités « autarciques »<sup>16</sup>. Mais il est tout aussi probable que, bouclées comme elles le sont sur elles-mêmes, de telles figures ne

conduisent qu'à « un cortège de contraintes », tout en immobilisant la pensée sur un voir médusé. Il se pourrait que l'on ne puisse penser le corps qu'en ne se limitant pas au corps. Je fais l'hypothèse que les Grecs, qui ont imaginé ces corps bloqués, issus du mélange et du court-circuit, avaient aussi compris qu'un registre double – celui, par exemple de la métaphore – donnait plus à penser que celui, à la fois disparate et trop homogène, de la monstruosité. Parions dès lors que c'est à leur école que Freud, à partir de « la différence anatomique entre les sexes », théorise une sexualité « élargie » au psychisme et une bisexualité à la fois généralisée et constitutive du genre humain, « si bien que le contenu des constructions théoriques de la masculinité pure et de la féminité pure reste incertain »<sup>17</sup>.

Le mélange était une question grecque. C'est sous la catégorie de l'inversion que les modernes interprètent l'échange entre les sexes, auquel ils assignent de se réaliser dans ces rites sociaux que sont fêtes religieuses et pratiques initiatiques : fête argienne des *Hubristiká*, où hommes et femmes ont échangé leurs vêtements, travestissement de l'éphèbe qui, à la veille d'accéder à la condition d'*anér*, dramatise le passage à la pleine virilité en jouant la femme pour un temps, coutumes spartiates du mariage où la jeune épousée, sacrifiant sa chevelure, se masculinise pour accueillir l'époux qui regrettera moins de retourner sur-le-champ à la société des hommes, tels sont les exemples les plus fréquemment invoqués par les tenants de l'interprétation initiatique. On observera que la notion d'inversion satisfait l'esprit dans la mesure où elle n'introduit aucune brèche dans la répartition binaire des catégories grecques : une fois qu'il a été procédé à ces pratiques toujours transitionnelles, la distribution canonique se reforme, inentamée, et l'ordre civique se trouve bien de ménager, à l'intérieur de son fonctionnement réglé, des renversements provisoires et qui ne l'ébranlent donc pas en ses fondements. Mais les difficultés théoriques sont perceptibles dès lors qu'on cherche à généraliser l'inversion comme seule figure de l'imaginaire grec et que, au risque de la simplification<sup>18</sup>, on applique aux textes une pareille clef. Et comment pourrait-on tout unifier sous une « loi d'inversion symétrique », à propos de rites où l'inversion est surtout marquée par une essentielle dissymétrie au seul bénéfice des hommes<sup>19</sup>?

Il faut suivre Froma Zeitlin lorsque, pour déplacer cette

figure trop mécanique, elle analyse ce qu'il en est du travestissement en pleine époque classique et dans l'espace de la cité, au sein des genres institutionnels du théâtre grec. Tragédie, comédie : le travestissement y est central, en ce que, par définition, les rôles féminins sont tenus par des hommes, mais aussi parce que l'intrigue peut introduire le travestissement comme ressort de l'action – à cela près que, dans ce cas, le retour en arrière n'est pas assuré (les échanges supposés provisoires tournent mal dans la tragédie, ne réussissent qu'aux femmes dans la comédie, et sont toujours assignables au registre du méta-théâtre : comment ne pas réfléchir sur le jeu du réel et de la fiction lorsqu'un acteur assumant un rôle féminin doit jouer la femme qui se déguise en homme?). Sans doute sont-ce les *ândres* qui, dans le théâtre d'Athènes, font tout : jouer, écouter, juger. Mais, dans le vêtement féminin qu'endosse tel citoyen acteur, dans les accessoires très marqués qui, telle la longue robe traditionnelle, constituent le costume théâtral, on verra l'éclatante manifestation du rapport que le théâtre entretient avec la féminité, décelable à bien des signes, à commencer par l'« androgynie » du dieu tutélaire Dionysos<sup>20</sup>. Et sans doute sont-ce encore les hommes qui y trouveront plaisir et bénéfice, en vertu de ce « paradoxe final... que le théâtre use du féminin pour imaginer un modèle plus complet du soi masculin ».

Ici, j'interromps la citation pour observer qu'on peut tout aussi bien faire porter l'accent sur l'importance du geste qui introduit une enclave féminine du côté de la virilité : l'immuable table d'oppositions s'en trouve quelque peu perturbée. Sans doute l'homme reste-t-il le destinataire des pratiques sociales et des opérations de pensée, mais, le temps d'une représentation dramatique, le champ de la féminité s'est révélé essentiel, et c'est du féminin qui est venu modaliser et tout à la fois soutenir la nécessaire virilité des *ândres*. Je peux maintenant rouvrir les guillemets et acquiescer à l'idée que « jouer l'autre » est ce qui ouvre l'identité masculine du citoyen « aux émotions souvent bannies de la terreur et de la pitié »<sup>21</sup>.

Pour l'heure, quittons le théâtre. Mais on rencontrera à nouveau ce témoin essentiel, au détour des pages, comme le lieu privilégié d'un *lógos* qui, aux beaux jours de la cité classique et dans la légitimité civique, parle une langue qui n'est pas celle, politique, de l'infrangible taxinomie des rôles et des places.

Il est temps d'énoncer clairement ce que le lecteur aura déjà

deviné, tout au long de ce préambule où il me fallait énumérer les voies que je n'emprunterai pas et donner mes raisons d'en choisir d'autres, qu'il faut encore frayer : ma préoccupation sera le féminin comme l'objet le plus désiré de l'homme grec.

Sans plus attendre, nous voici entraînés sur la piste des procédures qui visent à s'appropriier par la pensée quelques grandes expériences de la féminité, en rêvant d'en faire bénéficiaire aussi – surtout? – le corps. Autant dire que les procédures étudiées relèveront de l'incorporation, de l'englobement, en un mot de la logique de l'inclusion. Et cela non seulement parce qu'il s'agira d'intérioriser du féminin, mais parce que, pour penser tout englobement d'une part autre, l'inclusion est l'opération théorique qui, par excellence, permet de sortir des tables d'oppositions. C'est ainsi que, sur un autre terrain et à propos d'un tout autre objet, Charles Malamoud, étudiant la relation entre le village et la forêt dans la pratique et la pensée védiques, réfléchit sur la fonction du sacrifice, qui n'est pas « de séparer définitivement le village et tout ce qui n'est pas lui, mais de distinguer »; « de privilégier le villageois pour qu'il puisse manifester sa supériorité sur le monde forestier qui l'entoure, son aptitude... à capter, englober la forêt », « mais aussi à la propitier en lui faisant sa part à l'intérieur du village »<sup>22</sup>. Mettons l'*anér* à la place du village et faisons du féminin le substitut de la forêt : nous voici dans le vif du sujet. Et lorsque Malamoud fonde l'ensemble de la procédure sur le caractère « intolérable » de l'opposition, qui pousse « l'ordre englobant » à intégrer en lui de l'autre, « quitte à subir son influence, à adopter en partie son langage »<sup>23</sup>, comment exprimer mieux qu'à travers ses mots ce que, tout au long de cette recherche, j'ai cru déceler au sujet des opérations que la pensée des hommes grecs accomplit pour fissurer une opposition constituante de son être? Opposition certes profitable en ce qu'elle lui assure la dominance, mais dont il faut postuler qu'elle peut être insupportable en ce qu'elle réserve à l'autre sexe, croit-on, l'intensité du plaisir et de la douleur.

Dans le brahmanisme tel que le pense Malamoud, il faut, pour la grandeur du *dharma*, intégrer l'essence de la forêt dans le village. J'aimerais convaincre le lecteur de ce que les Grecs, même très adaptés à l'ordre civique, ont fantasmé à l'envi sur ce que le féminin apporte à l'*anér*.

Idéalement, l'*anér* exemplaire est le modèle de la virilité. Mais lorsque *andreia* n'a d'autre sens que « courage », à force d'être exemplaire, l'homme-citoyen y gagne d'être comme asexué. Pour parler la langue de l'École de Prague, on dirait volontiers que, dans le couple homme/femme, il est l'élément non marqué. Disons du moins que le modèle d'homme finalement désincarné qu'exalte l'oraison funèbre athénienne n'a pas de corps. Simple support pour des conduites civiques, *sôma* était dû à la cité, et la mort du combattant a payé la dette.

A force de ne pas rencontrer l'autre, l'homme masculin – ce sujet du politique – n'a pas de corps. Le corps – voire l'être sexué – serait-il tout entier du côté des femmes, comme s'il n'y avait « qu'un sexe, le sexe féminin » ? Comme si la femme était « tout du sexe et l'homme tout du genre » (l'homme est humain, la femme serait « la représentation même de la différence des sexes »), et c'est bien cela que, dans l'éblouissement de la catastrophe, les mortels, bientôt séparés des dieux, ont vu apparaître sous la forme d'une jeune fiancée nommée Pandora <sup>24</sup>.

Je vois au moins deux registres – le plaisir et la douleur – où ces interrogations, récemment formulées à propos d'une époque encore proche de nous <sup>25</sup>, trouvent à se vérifier dans la Grèce ancienne.

Il faudrait donc parler du plaisir au féminin ? Ce n'est certes pas ce que nous avons appris des études consacrées au discours grec dominant en la matière. Toute une construction idéologique tend très officiellement, dans les cités, à prouver que la jouissance sexuelle est de droit le lot des mâles, les femmes, vouées à enfanter et à s'y préparer, devant se contenter de la part soigneusement limitée que, dans le mariage, l'austère Héra concède du bout des lèvres à Aphrodite <sup>26</sup>. Mais ce n'est pas cette version du problème que présente le mythe de Tirésias.

On le sait : avant d'être le devin dont l'histoire croise la route d'Œdipe, Tirésias – c'est l'une des versions du mythe – a été femme. Ou, du moins, pendant quelque temps et pour avoir frappé, blessé ou tué (en tout cas séparé) des serpents qui copulaient, il a vécu dans un corps de femme. Bien sûr, en s'attaquant à nouveau à un couple de serpents, Tirésias est un jour redevenu homme. Mais, de ce passage par la féminité, il lui reste cette *expérience* des deux sexes (des deux « caractères », des deux « natures », des deux « plaisirs » ou des deux

« formes ») dont, d'un texte à l'autre, les auteurs grecs et latins parlent à satiété<sup>27</sup>. Or, voici ce qui s'ensuivit :

« Un jour que Zeus se querellait avec Héra en soutenant que, dans l'acte sexuel, la femme avait plus de plaisir que l'homme alors qu'Héra maintenait le contraire, ils résolurent de mander Tirésias pour lui poser la question, étant donné qu'il avait fait l'expérience de l'une et l'autre condition. A la question qu'on lui posait, Tirésias répondit que, s'il y avait dix parts (de plaisir), l'homme jouissait d'une seule et la femme de neuf »<sup>28</sup>.

Sur ce, colère d'Héra, gardienne de l'orthodoxie du mariage et furieuse de voir ainsi révélé le peu de cas que, confrontées à Aphrodite, les femmes font d'elle. Pour se venger, elle aveugle Tirésias, mais Zeus, qui n'a pris que satisfaction à la réponse de celui-ci, le fait devin.

Comme ce n'est pas le voyant aveugle qui m'intéresse ici, je laisse la fin de l'histoire et m'en tiens au Tirésias qui, pour avoir expérimenté l'un et l'autre sexe, sait ce qu'il en est de la jouissance féminine, à rebours des certitudes officielles. Protectrice du mariage civique, Héra avait toute raison d'entrer en fureur : il a suffi de cet homme, naguère une femme, pour détruire la rassurante construction qui, mettant les épouses hors plaisir, reconduisait les *ândres* dans une virilité sans démenti comme sans surprise. Mais, comme les comiques athéniens (ainsi, Aristophane dans *Lysistrata*), le mythique Tirésias pensait sans doute – savait d'expérience – que, dans les plaisirs du lit, les femmes sont d'excellentes « cavalières », moins passives que ne l'affirment tous ceux qui, de l'opposition entre l'activité (toujours masculine) et la passivité (des femmes), font l'essentiel de la pensée grecque en matière de sexualité<sup>29</sup>.

J'attache aussi de l'importance au Tirésias qui, dans une autre version, celle du poète hellénistique Callimaque, fut à la fois aveuglé et promu devin par Athéna, pour être passé au-delà de tout interdit en apercevant le corps nu de la déesse<sup>30</sup>. Décidément, les secrets du féminin sont bien gardés et doivent l'être : dans un cas comme dans l'autre, les yeux morts du Thébain témoignent de ce qu'il n'a désormais plus besoin de voir, puisqu'il sait.

C'est ce Tirésias que je prends pour éponyme, et non le médiateur généralisé à quoi certains veulent le réduire<sup>31</sup>. A placer ce livre sous le signe de Tirésias, il ne m'échappe pas que, comme paradigme de *l'anér* saisi par la féminité, il y sera beau-



coup plus question d'Héraklès, de ses robes et de son corps puissant traversé par des souffrances aiguës. Sans doute était-il satisfaisant que, pour une fois, le féminin ne soit pas sur-le-champ associé à la souffrance, qu'on lui concède d'ordinaire plus volontiers que le jouir – d'ailleurs, patience! la douleur aura son heure, sous peu et à satiété. Mais à ce choix il y a une autre raison, peut-être plus « sérieuse », à coup sûr plus purement théorique : par ce qu'il a expérimenté comme par sa fonction ultérieure de devin, Tirésias est une figure du savoir. Le chant XI de l'*Odyssée* précise qu'à lui seul Perséphone a conservé ses facultés intellectuelles après la mort, ce qui lui vaut d'avoir mémoire et conscience parmi les ombres oublieuses, et ces qualités sont précieuses pour introduire à des études sur l'opérateur féminin. Car il s'y agit moins de répertorier des actes ou des pratiques effectives que de suivre une pensée de la différence des sexes, à l'œuvre dans des opérations intellectuelles (dirai-je psychiques?) qu'elle accomplit dans l'élément du féminin.

Plus classiquement féminine que la jouissance, suggérait-on, est la douleur. Et tout particulièrement une douleur à la fois aiguë et imaginée proche du plaisir : celle de l'accouchement, que les femmes doivent connaître pour s'accomplir socialement dans la reproduction, dont leur constitution et la cité s'accordent à faire le propre de leur sexe. C'est de cette douleur pénétrante (*odunē*), c'est du déchirement des couches (*ōdis*) que rêve l'homme grec, et non pas seulement, comme on l'a dit, comme je l'ai moi-même avancé, de « se passer des femmes pour avoir des enfants » – à moins de comprendre que l'on ne se passe des femmes que pour en avoir intégré la féminité. Car, à souffrir comme une femme, il n'est jusqu'au très viril Héraklès qui ne rehausse en soi la virilité. Non sans cohérence : l'*andreia* exige l'épreuve héroïque de la peine, la plus vive peine appartient au lit, non à la guerre<sup>32</sup>... La conclusion se déduit d'elle-même, à supposer qu'un raisonnement ait vraiment été nécessaire pour l'énoncer.

Par la même occasion, l'*anēr* s'approprie quelque chose de la maternité. En Grèce, cela ne se passe pas, comme à Rome, sur le terrain du droit où « le mot technique pour dire la mère comme parturiente, *parens*, prend... le sens contraire de " père " ou d'ascendant en ligne paternelle »<sup>33</sup>, et l'appropriation du féminin s'opère discrètement, sans qu'on aille jusqu'à formuler

des énoncés aussi délicats que le fantasme médiéval nommé « Jésus notre mère »<sup>34</sup>. Il n'empêche qu'à Alipheira d'Arcadie, Pausanias a vu un autel de Zeus *Lekheátès* (de l'accouchement), car c'est là, lui ont dit les habitants, que le dieu souverain a donné naissance à Athéna<sup>35</sup>.

Bien connues sont les « maternités » de Zeus, avalant Mêtis pour donner naissance à la déesse guerrière ou pour accomplir la cosmogonie des orphiques<sup>36</sup>. C'est presque un apologue que l'histoire hésiodique de Mêtis (sans majuscule, *mêtis* est souvent l'apanage des conduites féminines), engloutie par Zeus qui redoutait qu'elle n'enfantât un fils plus puissant que lui. Car tout marche au mieux des désirs du Père : Zeus répète mais avec plus de succès, sur Mêtis enceinte, le geste de son père Kronos qui, habité par une crainte analogue, avalait tout bonnement ses enfants, qu'il engrangeait dans sa *nédus* (son ventre, mais le mot peut aussi désigner, désigne souvent la matrice)<sup>37</sup>. En incorporant en lui la mère, Zeus évite le fils, remplacé par une fille toute dévouée aux droits de l'*anér*. Il vaut la peine de s'arrêter à la gestation de Zeus, si souvent représentée par les céramistes athéniens : on se convaincra alors que, si, du point de vue d'une sexualité limitée aux « actes », la pénétration passe pour être « l'acte-modèle » aux yeux des Grecs<sup>38</sup>, c'est sur le registre féminin de la complétude d'un corps clos sur l'enfant qu'il porte<sup>39</sup> – en l'occurrence, celui de Zeus qui a absorbé une divinité femme – que l'on imagine en Grèce l'évitement d'un pouvoir plus puissant que celui du dieu fort.

Pour s'en assurer, on confrontera brièvement cette histoire avec le récit védique contant comment Indra évita la naissance d'un être plus fort que lui, issu des amours du Sacrifice avec la Parole. C'est « en se glissant dans l'étreinte des deux amants » qu'Indra, « se faisant embryon, pénètre dans la matrice et occupe la place. Au bout d'un an, il naît et prend soin en sortant d'arracher la matrice qui l'enveloppait ». Parole n'enfantera plus. « Son unique enfant – commente Malamoud à qui j'emprunte le récit – est cet embryon divin qui l'a subrepticement violée et qui n'a choisi de renaître en elle que pour la mutiler »<sup>40</sup>. La confrontation est instructive : à coup sûr, ce n'est pas du côté des Grecs qu'est fantasmée la pénétration (accompagnée de cette mutilation qui en est comme le brutal envers). La méthode de Zeus est plus douce, ou plus subtile : il avale et, comme entité féminine, Mêtis n'a plus d'existence

qu'en lui, et, en vertu de l'alchimie propre au ventre divin, le fils redouté naîtra fille virile...

A remettre cette histoire sur le métier de l'analyse, le projet n'est certes pas de « s'en prendre à ce dieu masculin parce qu'il usurpe l'accouchement »<sup>41</sup>. A ce reproche de Marcel Detienne, contestant qu'on puisse en la circonstance parler de « déni à la maternité des femmes » (c'en est un, que l'on accepte ou non d'en faire le constat), on répondra qu'il n'est jamais inutile de s'intéresser à la mise en œuvre d'un fantasme, lorsque l'acteur essentiel est le père des dieux et des hommes. Et l'accouchement masculin est un fantasme bien grec, même si la visée ultime n'en est pas toujours de garder (ou de s'assurer) le pouvoir<sup>42</sup>. Et ce fantasme, même s'il n'est pas une « usurpation » en acte, revient, pour l'auditeur d'un tel mythe, à s'approprier comme Zeus la féminité en l'une de ses manifestations les plus reconnues, pour renforcer la virilité, plus menacée sans doute qu'il n'y paraît.

A l'autre pôle de l'horizon de ce livre, on aimerait situer Platon et l'usage qu'il fait de la métaphore féminine de la reproduction, avec ce paradoxe que, déplaçant la reproduction du côté de la créativité spirituelle du philosophe, Platon fait de la grossesse la cause ou, du moins, le préliminaire obligé de l'amour. M. F. Burnyeat, qui a judicieusement relevé cette étrangeté à propos d'un passage du *Banquet*, ajoute que, dans ce développement et d'autres encore, la conception semble toujours avoir déjà eu lieu, sans autre origine qu'elle-même, sans qu'aucune union sexuelle métaphorique n'y ait préludé dans l'âme<sup>43</sup>. Que Platon se refuse à penser le moment d'un accouplement entre masculin et féminin dans l'âme du philosophe est certes significatif, mais mon projet n'est pas ici d'interpréter ce blanc en invoquant l'homosexualité de Platon. Mieux vaut étudier – ce ne sera que suggéré dans les pages qui suivent – l'usage très peu figuré du mot *ōdis*, nom des couches et non, comme le disent les dictionnaires, de l'angoisse, dans le *Banquet* et dans le *Phèdre* ou, dans ce dernier dialogue, les conditions dans lesquelles l'âme souffre de son germe rentré et accouche enfin, sous l'effet du désir<sup>44</sup>; mieux vaudrait relire le *Théétète* et s'intéresser aux douleurs d'enfantement stériles de l'éponyme du dialogue.

Du moins observerai-je que Platon n'est ni le premier ni le seul penseur grec à détourner ainsi le réseau métaphorique du

féminin vers le mâle et au service de celui-ci, même s'il est le seul à s'y consacrer de manière aussi délibérément systématique. C'est pourquoi j'hésiterai à déduire, comme on l'a fait, Aristote et la représentation de la femelle comme mâle défectueux de cette opération platonicienne d'« installation métonymique de la femme dans le philosophe »<sup>45</sup>. Mais il est vrai que la stratégie platonicienne est compliquée qui, en un perpétuel mouvement d'oscillation, s'attache dans certains textes à résorber le féminin dans l'*anêr* philosophant, cependant que, dans d'autres dialogues, l'effort vise tout entier à détourner l'ensemble des représentations du politique, y compris l'exclusion du féminin et la séparation rigoureuse des sexes, au profit de l'homme philosophe. Que cette deuxième opération s'accomplisse dans le *Phédon*, dialogue sur l'âme, n'est sans doute pas le fait du hasard. Mais que, pour construire un modèle masculin « pur », le paradigme évoqué soit le héros Héraklès, surmâle et misogyne, mais très lié au féminin, est sans doute un tour de plus dans cette stratégie retorse, on s'efforcera de le montrer<sup>46</sup>.

L'opération, grecque avant d'être occidentale, consisterait-elle en fin de compte dans ce glissement par lequel, du corps de la femme, le féminin est passé à l'âme du mâle et s'y est résorbé dans la pensée? Si l'on parle de déplacement et non de « remplacement »<sup>47</sup>, c'est bien une telle opération que l'on peut reconstruire. L'homme y gagne de la complexité, la femme y perd de la substance. Et, de fait, le corps des femmes, fussent-elles célèbres par la beauté de ce corps, a, dans la tradition poétique grecque, quelque chose d'un *adunaton* : de la première femme hésiodique, toute d'extériorité, à la déesse Athéna, constituée par ses enveloppes (*péplos*, cuirasse, égide) et dont la nudité incongrue aveugle parce qu'elle est impensable, sans oublier Héléne, fantomatique en son éclat. Aux figures féminines, il reste cette silhouette insaisissable. Quant à leur intérieur en forme de cavité, *nêdûs* dans les deux sens, générique et spécifique, du terme, il nourrit déjà, nourrira sans peine les rêveries sur l'intériorité<sup>48</sup>.

Soit. Mais, à affirmer comme certain(e)s le font, que, du coup, la femme est oubliée et l'homme prêt pour une position de maîtrise incontestée serait méconnaître gravement la nature des opérations psychiques, qui est de ne jamais s'effectuer impunément : elles laissent une trace, elles ne sont ni sans reste



NICOLE LORAUX

## LES EXPÉRIENCES DE TIRÉSIAS

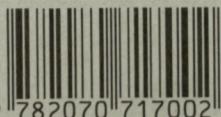
### Le féminin et l'homme grec

D'abord, les historiens crurent au « miracle grec », mirage d'une civilisation de lumière crue, de philosophie abstraite, de figuration géométrique. Puis ils découvrirent une Grèce contrastée, travaillée par la polarité, par les oppositions de la culture et de la nature, de la Cité et de la barbarie, de l'homme-citoyen et de la femme mineure. Vient aujourd'hui, avec Nicole Loraux, l'heure d'une Grèce troublée, en demi-teinte, où ne préside plus seulement l'exclusion, mais où agissent l'échange et l'ambivalence.

Car il ne suffit pas d'écouter le discours officiel de la Cité sur le héros viril, sans corps ni reproches, prêt à mourir superbement pour la communauté des citoyens. Il faut entendre ce que dit l'épopée, qui, depuis Homère, forme les esprits et éduque la jeunesse avec des représentations concurrentes. Ici, l'identité de l'homme ne s'oppose plus à celle de la femme, elle y puise : le guerrier est plus viril d'abriter en soi la féminité, le héros est plus valeureux d'avoir un jour, tel Achille, eu peur et pleuré. Il n'est bientôt jusqu'à la philosophie qui ne fasse, avec Platon, la part de la femme dans l'homme, puisqu'il faut bien accoucher de la vérité ou triompher, dans la contemplation du Bien, des affolements de l'âme.

A cette fascination de la Grèce pour l'Autre féminin, que nous révèle Nicole Loraux, la Cité mit toujours bon ordre, réduisant le mixte de l'homme et l'emprunt fait à la femme par le rejet, l'oubli et la représentation abstraite et sans faille de ses figures éponymes : le guerrier, le citoyen, le philosophe. Le berger Tirésias perdit la vue pour avoir un jour aperçu le corps dévoilé d'Athéna ; la Grèce, à force de voiler le féminin, finit par s'aveugler et, avec elle, nombre d'historiens. Il ne sera plus possible, après l'ouvrage de Nicole Loraux, de croire encore à tout ce que la Grèce nous a raconté d'elle-même.

*Nicole Loraux est directeur d'études à l'Ecole des hautes études en sciences sociales.*



9 782070 717002



90-1 A 71700 ISBN 2-07-071700-3