

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

**LA CONNAISSANCE TRAGIQUE DANS
ŒDIPE ROI DE SOPHOCLE
(Exposé de Dario De Facendis)
Séminaire du 15 novembre 1996**

Cahiers de recherche

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à :

**Groupe interuniversitaire d'étude de la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. A
Montréal, Québec
H3C 3P8**

LA CONNAISSANCE TRAGIQUE DANS *ŒDIPE ROI* DE SOPHOCLE

Exposé de Dario De Facendis

Séminaire du 15 novembre 1996

Exposé

Le séminaire dont on lira ici le verbatim a eu lieu dans une occasion bien particulière : le « groupe » se réunissait seulement quelques jours après la remise du Prix du Gouverneur à notre ami et collègue Michel Freitag, qui a été depuis le début le noyau dur de loyauté et d'hospitalité qui nous a permis d'avoir en tant que « groupe » une si longue durée.

Inutile donc de dire que personnellement, je suis très heureux du hasard et par le fait même honoré. En ouverture du séminaire, Gilles Gagné a rendu (à sa façon pudique et ironique) un hommage senti en son nom et au nom du groupe à celui à qui nous sommes tous liés par des liens d'affection, de gratitude et, pourquoi pas, de polémique.

D'ailleurs, quoiqu'on puisse en penser ou en dire, Michel Freitag n'a jamais prétendu à la paternité d'autres pensées que la sienne. S'il a, par ailleurs, recherché à la communiquer, à la partager, et à nous en convaincre, c'est tout à fait à son honneur et à notre plus grand avantage.

Ce n'est donc pas en tant que figure de « père spirituel » que je lui dédie ce séminaire sur *Œdipe roi*, mais en tant qu'homme intellectuel qui, avec sa passion et sa réflexion, a été pour moi un témoin privilégié de mon effort de pensée.

Tout le monde connaît les grandes lignes de l'histoire d'Œdipe, du moins dans la version que nous en a donnée Sophocle.

Laïos, roi de Thèbes et mari de Jocaste, reçoit à Delphes, de la bouche de la pythie, un oracle d'Apollon : s'il a un fils, ce même fils le tuera et prendra sa place auprès de sa femme.

Laïos passe outre à cette parole terrible du dieu et conçoit un enfant. À sa naissance, après trois jours, on lui perce les pieds, on passe à travers les blessures un pieu, et on le confie à un berger pour qu'il l'abandonne dans un lieu désert et sauvage où il doit mourir, oublié de tous.

Le berger a pitié de l'enfant et le donne à un autre berger, esclave du roi et de la reine de Corinthe. Ceux-ci souffrent d'un très grave malheur : leur couple est stérile. Leur serviteur, après avoir reçu l'enfant, le leur apporte et ils l'adoptent comme héritier. Ils le nomment *Œdipe*, qui signifie « pieds blessés gonflés ».

Œdipe grandit, héritier du trône, il est un jeune homme. Rien n'indique chez lui quelque chose de particulier. Jusqu'au jour où un camarade, sous l'effet de l'alcool, lui lance au visage une insinuation quant à la légitimité de sa naissance.

Cette insinuation marque profondément le jeune, qui se confie à ses parents. Ceux-ci veulent le rassurer, mais ils n'y parviennent pas car le doute chez Œdipe au lieu de s'apaiser grandit. En fait, il grandit à un point tel qu'il décide d'aller consulter l'oracle d'Apollon à Delphes au sujet de sa naissance.

Au même moment, Laïos, qui pendant tout ce temps avait continué à régner sur Thèbes dans une relative tranquillité, est pris de doute au sujet du fils exposé longtemps auparavant.

Pour en avoir le cœur net, il part consulter la pythie. Mais à Delphes, c'est Œdipe qui arrive le premier, pour recevoir l'oracle le plus horrible qui soit : « Tu es celui qui tuera son père et couchera avec sa mère ».

À une perspective si terrorisante, Œdipe décide de ne jamais remettre les pieds à Corinthe, car il doit à tout prix fuir une telle destinée.

C'est dans sa fuite qu'il parvient dans un lieu désert, au croisement de trois chemins.

Et c'est là qu'est rendu Laïos, son père, car la pythie qu'il voudrait consulter à Delphes où il ne parviendra jamais vient tout juste de décréter son arrêt de mort.

Au croisement des trois chemins, Œdipe tue Laïos et cinq de ses hommes.

Après ces meurtres, il continue à errer, jusqu'au moment où il arrive à Thèbes, la ville d'où, nouveau-né, il avait été expulsé.

Il la trouve sous l'emprise d'un être horrible, malfaisant et surnaturel : la Sphinx.

Celle-ci fait régner la terreur, la ville est menacée dans son existence même par la présence du monstre et elle doit absolument s'arracher à sa tyrannie. Or il n'y a qu'un moyen de le faire : répondre à l'énigme qu'elle pose et dont justement les Thébains ne savent pas trouver la solution.

Œdipe le sait. Il arrive, il défie la Sphinx, il répond à l'énigme et le monstre est vaincu.

On lui donne alors la récompense qu'on avait promise à celui qui sauverait la cité : la main de Jocaste, reine veuve d'un roi dont l'assassinat avait été connu peu après l'apparition mauvaise et surnaturelle de la Sphinx.

Œdipe est roi de Thèbes. Les années passent, il a mis au monde quatre fils et tout va pour le mieux pour lui et pour la cité. Œdipe aimé, craint et respecté, règne à la place de son père, au côté de sa mère, devenue sa femme.

Et un jour un fléau s'abat sur Thèbes. Pourquoi? Personne ne le sait.

Œdipe, le grand répondeur d'énigmes, ne comprend pas pourquoi les dieux frappent si durement Thèbes aux sept portes.

Il envoie donc son beau-frère Créon consulter l'oracle de Delphes, et celui-ci répond que le fléau ne cessera pas tant que l'on n'aura pas découvert et châtié l'assassin de Laïos qui demeure dans la ville même.

Œdipe, en sa qualité de juge suprême et de garant de la Loi, se lance à la poursuite de ce vieux crime presque oublié.

Il profère contre le coupable une terrible malédiction, juste pour découvrir, dans une précipitation tragique du rythme du dévoilement, sa véritable nature : il est l'assassin de son père, celui qui a consommé l'inceste avec sa mère.

Jocaste se pend et Œdipe se crève les yeux.

Et sur cette image d'Œdipe aveuglé, l'histoire se termine.

L'histoire d'Œdipe commence donc avec son père, Laïos, se trouvant devant la pythie, à Delphes, pour en recevoir un oracle.

On ne connaît pas avec certitude la question posée, mais on sait la réponse : « Si tu as un fils, il te tuera et il prendra ta place auprès de ta femme. »

C'est, on le comprend, un oracle terrible. La seule idée d'une telle chose fait frissonner, car la pythie nomme par là les deux crimes les plus horribles qu'un ancien Grec pouvait imaginer.

Ce sont en fait des crimes qui vont contre l'ordre humain et cosmique du monde, contre la possibilité même d'un tel ordre. Que de tels crimes puissent se réaliser, et le monde s'en trouve catastrophé.

Or l'oracle de Delphes ne parle jamais en vain.

Aucun doute n'est permis : ou bien le dieu ne sait pas ce qu'il dit, mais alors il n'est plus divin, ou bien ce qu'il dit est et sera tel qu'il le dit.

Le pouvoir de Laïos se trouve devant la parole du dieu comme devant sa propre fin.

Entre Laïos et la parole du dieu, il y a un rapport conflictuel, une lutte de pouvoir.

Dans cet affrontement, Laïos et son pouvoir sont destinés à succomber, car pour un homme, se trouver en rapport *conflictuel* avec un dieu est source de malheur, c'est une folie en soi que d'essayer d'y *gagner*^{*}.

Laïos ne peut donc pas avoir de doutes : la parole du dieu se réalisera d'autant plus sûrement que Laïos ne la respectera pas.

Le non-respect de la parole oraculaire signifie son retour catastrophique et mauvais.

* Sophocle a montré de façon particulièrement cruelle et saisissante ce qu'un dieu peut faire à un homme quand il veut sa perte.

Le traitement qu'Athéna fait subir au pauvre Ajax pose, une fois pour toutes, l'échelle du pouvoir entre hommes et dieux.

En effet, l'oracle n'est vrai que dans la mesure où le dieu se porte garant de sa véracité.

Cette garantie doit alors suffire à l'homme : derrière l'oracle se tient, en retrait, la puissance du dieu, et la meilleure façon pour la faire rester dans ce retrait, pour ne pas la voir nous sauter, tôt ou tard, à la figure, c'est de la respecter.

Nous ne savons pas (Sophocle ne s'en soucie guère) qui était Laïos. Pourquoi avait-il mérité un si horrible arrêt oraculaire, comment il en était arrivé là, quels péchés expiait-il — les siens ou ceux de ses aïeux? Nous ne le savons pas, et il est inutile d'aller étudier les variantes du mythe pour le savoir.

Ce qui doit nous intéresser c'est l'essentiel : Laïos reçoit à Delphes une parole oraculaire et il ne la respecte pas.

Il va outre l'oracle et il conçoit un fils. Ce qui n'était qu'un possible devient alors l'inéluctable du destin tragique ainsi enclenché.

Car c'est à ce moment que le pouvoir en retraite du dieu se porte de l'avant : le dieu met son pouvoir nié et défié au service de l'accomplissement de l'oracle.

Ce « venir de l'avant » du dieu et de son pouvoir va prendre les traits de cet enfant mis au monde malgré l'oracle, et désormais appelé à en être l'exécuteur. C'est pour cela que la venue du dieu est lente à venir : elle doit revêtir la patience du vivant et attendre qu'Œdipe porte sa vie au point de maturité requis pour tuer son père et épouser sa mère.

On comprend alors la folie à proprement parler assassine qu'il y avait pour Laïos à défier l'oracle, d'autant plus que l'assassiné dans cette histoire sera justement lui-même.

Rien que pour cela déjà, nous constatons qu'il y a chez Laïos quelque chose de profondément troublé, et de trouble; que sa raison déraisonne et qu'il a perdu le sens de la réalité.

La faute tragique qu'il commet est le propre d'un individu incapable de discernement et de contenance, de quelqu'un qui ne sait pas rester à sa place, même quand Apollon lui intime de ne pas faire un pas de plus en avant.

Laïos ne voit pas cette vérité élémentaire de la *surpuissance divine*, et il ne respecte pas la limite qu'elle lui impose.

Apollon lui a imposé cette double limite : il ne peut avoir de fils et sa lignée sera stérile.

Or, si Apollon pose une telle limite, c'est qu'il a ses raisons, et rien ne sert de les transgresser en clamant que ces mêmes raisons nous sont obscures, ou qu'elles nous paraissent injustes. Cela ne peut pas servir d'excuse, car moins l'homme comprend les raisons du dieu et plus il est coupable, car son salut dépend de cette compréhension et c'est son exclusive responsabilité que d'y parvenir.

Laios montre en fait ne rien comprendre à la parole du dieu, car les raisons d'Apollon concernent *le pouvoir* dont Laios est porteur, en sa personne biologique, son pouvoir reproductif, et en sa personne juridique, son pouvoir royal héréditaire, et leur conjonction dans la mise au monde d'un héritier.

Et si les raisons d'Apollon concernent le pouvoir de Laios, sa légitimité, la seule réponse sensée qui reste à Laios est dans l'acceptation de sa diminution de pouvoir de la part du dieu.

Toute tentative de préserver ce pouvoir ne peut être elle-même qu'un acte de pouvoir, et puisque le dieu a par sa parole décrété l'abolition du pouvoir de Laios, une telle tentative est doublement néfaste, car elle incite le dieu à procéder non pas à une limitation naturelle et non violente du pouvoir de Laios (comme il arriverait si celui-ci acceptait de ne pas se reproduire), mais à une limitation catastrophique et d'une horrible violence de ce pouvoir.

On comprend alors que cette question du pouvoir est centrale dans le destin d'Œdipe, qui se tisse bien avant qu'il ne vienne au monde.

Tout est déjà joué du moment que Laios le conçoit.

En mettant au monde un fils, Laios *oblige* Apollon à tenir parole, et dès lors ce fils n'aura d'autre choix que d'être ce qu'il fut dit qu'il sera.

Œdipe naît donc à la fois comme défi à, et instrument de, la parole divine.

Sa naissance est à la fois un affront à Apollon et l'instrument de sa punition.

Œdipe sera l'incarnation de la parole oraculaire, car s'il ne tue pas son père et s'il n'épouse pas sa mère, cela signifie que le dieu a menti, ou bien qu'il s'est trompé.

Mais cela est impossible.

Laios met donc au monde un fils. Son acte de défi au dieu, la négation de sa parole, provoque ce dieu à *agir*.

Les conséquences (qui comprennent la tragédie d'Œdipe, celle de Étéocle et de Polynice, celle d'Antigone et de Créon et celle de Thèbes tout entière) en sont désastreuses.

Il convient ici de faire une pause et de revenir en arrière considérer les sens de l'oracle d'Apollon.

Le pluriel est en effet nécessaire, car l'oracle est par définition une parole au sens suspendu, et il devient un sens ou un autre selon la réponse que le sujet lui apporte par son action.

Car l'oracle répond toujours en fonction du *désir* de celui qui le consulte, et c'est par une parole ambiguë qu'il répond au désir du questionneur.

Si le désir est malade, si ce désir constitue la perte de celui qui le désire, parce que ce qu'il désire est impie, l'oracle jouera ce même désir impie pour précipiter la chute de celui qui a ce désir jusqu'au désastre.

Dans un tel cas, l'oracle devient un jeu pervers entre dieu, homme et désir impie, où la parole du dieu mène au désastre en promettant à l'homme l'assouvissement de son désir.

Apollon pose à Laïos un *aut-aut* : ou bien il prend au sérieux son oracle (mais c'est folie de ne pas le faire) et il n'a pas, de façon volontaire, d'enfant; ou bien il en a un et alors cet enfant le tuera pour prendre la place du roi au côté de sa propre mère.

Dans chacune des voies laissées ouvertes à Laïos, le dieu pose un même terme à son pouvoir avec l'épuisement de la royauté des Labacides. Laïos ne pourra pas transmettre son pouvoir à un héritier, ce pouvoir auquel il s'identifie, et auquel le fils doit s'identifier aussi pour que dans l'héritage soit préservée la fonction sociale du Roi. Dans cette fonction, la Cité se reconnaît une et égale à elle-même, dans la succession des naissances légitimes et souhaitables; en elle, la Cité reconnaît le lieu et l'expression de la Loi et de l'Ordre, humain et cosmique, qui la rendent viable.

La non-reproduction de Laïos assume ainsi une portée qui va bien au-delà de Laïos lui-même, et elle implique tous les niveaux de la réalité dans lesquels prend place la vie des hommes en communauté politique. Puisque pour un Roi, ne pas avoir d'héritier mâle est un désastre cosmique et, dans les circonstances où l'interdit de la reproduction est posé à Laïos, ce désastre peut prendre de telles proportions qu'on peut les qualifier de véritablement tragiques.

Avec l'extinction de la lignée royale, Apollon marque, d'un trait ineffaçable, l'histoire de Thèbes du signe du désordre. Car une dynastie jamais ne s'éteint sans le recours à la violence ou à la stérilité.

Pour toute dynastie, le cours normal des choses consiste dans sa propre reproduction, et si celle-ci est empêchée, c'est qu'un désastre ou une anomalie malheureuse est intervenue pour troubler ce cours normal, souhaité et souhaitable, des choses.

Par son oracle, Apollon annonce à Laïos : ton pouvoir, ta lignée, n'ont plus de durée; ils te sont soustraits par l'acte même de te soustraire ton héritier, car sans l'héritier l'héritage lui-même se vanifie, et cet héritage est ce que tu es. Le pouvoir de Laïos se trouve donc devant la parole du dieu comme devant sa propre fin.

« Pouvoir » doit être ici entendu dans un sens pluriel, car outre le pouvoir royal héréditaire, ce qui est soustrait à Laïos est aussi le pouvoir biologique de reproduction, le pouvoir symbolique de faire de cette reproduction biologique la reproduction de la fonction du *maître* à laquelle sa vie doit s'identifier pour acquérir la valeur qui la rend libre : Laïos, souverain de Thèbes, *doit* aussi être souverain de sa femme en tant que mari,

et père des enfants auxquels il imposera, à travers son héritier mâle, la souveraineté de sa filiation.

On le voit : l'oracle d'Apollon, en soustrayant le pouvoir de reproduction à Laïos, empêche l'ordre entier du pouvoir et de la légitimité de se reproduire au sein de la nature, de la famille, de la Cité.

C'est le Même, dans son pouvoir structurant et structurel d'équivalent général du signifiant, qui est interdit de reproduction par Apollon.

Objectivement, légalement, institutionnellement, culturellement, théologiquement, bref, à tous les niveaux, ce signifiant général a pour les Grecs un nom, un sexe, une fonction : il s'appelle le *père*.

Ce nom du père doit être ici entendu d'une façon pleine, en le chargeant d'une valence équivalente à celle que lui impose la lecture freudienne, car devant ce nom, en ce nom, nous nous trouvons devant cet « ombilic du signifiant » qui est en contact avec le mystère de l'origine de la culture occidentale et de sa tragédie.

Donc, l'équivalent général du signifiant le Roi - Père se trouve en conflit de légitimité avec un autre pouvoir, le pouvoir divin.

Car si l'entité Roi - Mari - Père est surpuissante dans la Cité, c'est que la Cité admire en elle l'incarnation même de la puissance, de *sa* puissance; mais cette puissance n'est pas douée d'une autonomie absolue : elle doit être légitimée à son tour par les dieux.

En fait, en Grèce ancienne, et surtout dans *une fiction* qui place son action dans l'horizon mental archaïque, la Cité est une réalité en elle-même sacrée, et elle est telle parce qu'elle entretient avec les dieux, le surnaturel, le transcendant, un rapport de réciprocité signifiante au moyen duquel, par les liens d'amitié qui la lient aux dieux, elle est fondée comme espace sacré.

Il n'est donc pas surprenant que dans un tel contexte mental les hommes se rapportent toujours, à la fin, au signifiant divin, celui qui fonde tous les autres, pour s'assurer la réussite ou se préserver du malheur.

Car ce sont les dieux qui font le bonheur et le malheur des hommes, comme le démontre justement *Œdipe roi*.

Mais dans le cas de Laïos, l'oracle ne joue aucun jeu. Il pose devant le roi de Thèbes un possible qui deviendra inéluctable si celui-ci fait ce que le dieu lui interdit de faire.

Dans le cas contraire, si Laïos obtempère, alors on peut imaginer que sa destinée ne concerne plus Apollon, car celui-ci l'aura déjà déterminée de façon essentielle en décrétant la disparition du pouvoir de sa lignée.

Même si spéculer sur ce qui aurait pu advenir est toujours hasardeux, on peut au moins présupposer que si Laïos avait accepté la limite imposée par le dieu, il aurait, dans

le malheur assumé, évité que ce malheur prenne les formes catastrophiques, tragiques et subversives qu'il prendra effectivement.

D'abord il se serait épargné à lui-même et à sa femme la pire destinée qui soit.

Ensuite, il aurait comblé le seul souhait qu'aurait pu avoir, étant donné les circonstances, son seul fils : ne pas naître, ne pas venir au monde. En mettant au monde Œdipe, Laïos l'oblige à formuler un tel souhait de son vivant, comme étant ce à quoi sa vie se résume, une fois déployée dans le malheur absolu : il oblige son fils à vivre dans le seul but de maudire cette vie qui deviendra une expérience pire que la mort.

Ensuite, il aurait épargné à sa cité l'expérience d'une catastrophe incommensurable, l'abolition même de ses assises existentielles, légitimes et sacrées, mythiques.

Nous pouvons alors nous poser la question : quelle est la logique du geste de Laïos, quel est son *mobile*?

Dans la transgression de l'oracle, le mobile ne peut être qu'une volonté de maintenir le pouvoir que la parole du dieu frappe.

En mettant au monde un fils, Laïos affirme l'autonomie signifiante de son être, il affirme sa souveraineté par cet être qui sera voué à l'incarner sur le trône, comme lui-même incarne aujourd'hui le pouvoir de son père et ainsi tout au long des générations.

Dans son geste de défi au dieu, Laïos affirme tout cela : il affirme son *pouvoir*.

Mais c'est là une affirmation coupable, car il existe un pouvoir immensément supérieur au pouvoir royal, ou simplement humain, le pouvoir divin. C'est de ce pouvoir que le Roi doit tirer sa légitimité face à la Cité, à sa femme, à son fils.

Le Roi se doit d'être légitimé par le divin, s'il veut que son pouvoir soit à son tour légitime et légitimant.

Si le Roi n'est pas légitimé, si le divin lui soustrait les assises de son pouvoir, si un décret le délégitime, tout ce que le Roi fera le conduira au désastre, car les Grecs le savaient trop bien : il n'y a rien de plus désastreux et tragique que l'action d'un pouvoir hors légitimité.

Or, c'est justement dans la délégitimation du pouvoir de Laïos que consiste l'oracle.

À travers l'oracle, Apollon rend illégitime toute tentative de Laïos pour maintenir et transmettre le pouvoir de sa fonction.

C'est pour cela qu'Œdipe, en venant au monde, ne peut se tenir que dans la criminalité que sa naissance même représente. Criminalité radicale de l'être délégitimé par et dans son être même.

Nous pouvons donc constater ceci : c'est par un acte du pouvoir que le dieu a délégitimé que Laïos défie l'oracle.

Mais quelle est la *qualité* de ce défi?

S'agit-il d'un acte pleinement assumé, d'un acte réclamé par Laïos dans une quelconque cohérence de la réflexion?

Serait-il, Laïos, un vrai méchant, qui fait le mal en pleine connaissance de cause, ce type de méchant que Platon dit préférer mille fois à cet autre qui ne le fait que par étourderie, par appétit irraisonnable et irraisonné, par l'ignorance ignorante d'elle-même?

Non : Laïos n'est pas un sublime criminel nietzschéen, capable de défier ouvertement la loi au nom d'une valeur autre, criminelle et pleinement assumée.

C'est tout le contraire, car dès que le fruit de son crime vient au monde, il le renie par peur des conséquences qui doivent en découler.

Dans sa volonté de se défaire honteusement et méchamment de son fils, Laïos poursuit toujours le même objectif : maintenir son pouvoir.

En regardant son fils, Laïos voit son assassin. Il sait qu'il n'aurait pas dû être, mais il est et par sa propre faute.

L'enfant doit donc périr. Entre lui-même et son fils, Laïos se choisit : qu'il meure pour que lui-même puisse continuer à vivre.

Mais même cette volonté de meurtre n'est pas véritablement assumée par Laïos, et plutôt que de tuer lui-même Œdipe, il l'expose.

Or l'exposition en Grèce ancienne est l'instrument par lequel on se libère des enfants non désirés (par le père), sans les mettre à mort. On disait éviter ainsi la souillure que la mise à mort aurait causée.

L'exposition épargne la mise à mort de l'enfant, en déclarant sa naissance non advenue.

En elle, par elle, s'exprime la forme pure et brute du pouvoir qui déclare que la venue au monde d'un être est, *en réalité*, non advenue.

L'enfant ne peut donc pas être mis à mort, car la mise à mort est une *punition* ou un sacrifice, c'est-à-dire une offrande à la Loi, tandis que la mise à mort par exposition est hors châtement et hors sacrifice, car intégralement hors la Loi.

L'enfant, n'étant rien, est renvoyé au néant, et ainsi ce qui fut fait se trouve défait, selon le vœu des survivants.

En exposant son fils, Laïos voudrait donc défaire ce qu'il n'aurait jamais dû faire, renvoyer au néant l'être qui n'aurait jamais dû être, il voudrait déclarer non advenu celui qui, en advenant contre le désir du dieu, devient alors l'instrument du destin que Laïos a scellé pour lui-même.

En voulant se défaire du fils, Laïos se prévaut du pouvoir politico-social qu'il détient, et délégitimise ce fils radicalement, en l'exposant, en ne lui permettant pas l'accès au foyer domestique, représentant de la Loi Absolue du père, et de sa transmission de

génération en génération. Mais aussi foyer royal, où la Cité reconnaît la *phylia* qui la lie à elle-même en l'unissant autour du Roi et de sa lignée.

Mais ce pouvoir dont il se prévaut, pour délégitimer Œdipe, a été préalablement délégitimé par Apollon, et Laïos tombe dans le cercle vicieux de l'*hubris* qui s'expose, toujours, au retour du refoulé.

Il est donc évident que Laïos, en exposant son fils, agit de façon néfaste et absolument inintelligente, car c'est justement en faisant cela qu'il prépare le retour d'Œdipe et la venue de l'avant du dieu vengeur.

Car si Laïos y avait pensé avec la moindre d'intelligence, il aurait compris que la seule chose à faire, une fois Œdipe mis au monde, eût été de ne pas lever les yeux de lui, de ne pas le laisser hors la Loi, au hasard d'une mort naturelle.

Quand on triche avec un dieu, il y a des chemins qu'il ne faut pas emprunter, et celui qui conduit à une montagne déserte et sauvage où abandonner son fils (qui plus est par l'intermédiaire d'un berger esclave) est des plus hasardeux.

Si Laïos avait voulu véritablement nier le dieu, il aurait dû, soit tuer son fils de ses propres mains, « advienne que pourra » — en évitant le scandale des scandales, plus scandaleux encore qu'un tel infanticide;

soit garder Œdipe, le reconnaître, l'aimer et tout lui donner, sans arrière-pensées : peut-être aurait-il mis alors entre la parole du dieu et son accomplissement un obstacle d'affection trop grand, car, à moins d'une folie soudaine, un raptus violent et divin, un enfant aimé et accepté ne tue pas son père, ni ne viole sa mère.

En choisissant l'exposition, Laïos restitue Œdipe à son lieu véritable, hors la loi, car c'est hors la loi qu'il a été conçu.

Or, c'est là la condition essentielle de la venue au monde d'Œdipe, de sa survie, et c'est là aussi la condition essentielle de son retour vengeur et assassin, car c'est par sa nature même de hors-la-loi qu'Œdipe accomplit la parole d'Apollon.

On constate donc que Laïos, en exposant Œdipe, commet l'erreur impardonnable, qui sera son châtement.

Parvenus à ce point, nous pouvons laisser Laïos à son destin, qui rencontrera à nouveau celui de son fils, une fois celui-ci parvenu à « maturité ».

À partir de ce moment, il faut passer à l'étape suivante de notre lecture, il nous faut nous tourner vers Œdipe et considérer le tout de son point de vue, qui sera aussi le point de fuite de sa vie.

Le point de vue d'Œdipe commence avec sa naissance.

On sait tous que venir au monde est à la fois une catastrophe et une extase, qu'il y a là l'expérience primaire fondatrice, où, tout d'un coup, on est au dehors, et on est séparés.

Qu'en est-il de ce dehors, qu'en est-il de cet intérieur, le soi, et de sa limite, la peau, qui nous sépare du reste? le nouveau-né ne le sait pas. Il n'y a, chez lui, ni un cerveau, ni un corps, mais une unique ouverture qui demande à être accueillie.

L'être qui vient au monde ne sait rien de rien, et il attend tout. Ce « tout » n'existe pas en tant que concept, mais en tant que vide à remplir. Le tout est ce qui remplit le vide.

Pour le nouveau-né ce sera un sein concret, charnel, d'où coule un chaud lait qui remplit le vide, qui devient, avec ce sein d'où il coule, le tout-plein qui nous saisit et nous transporte là où tout s'apaise : le sommeil du bébé repu.

Si je dis tout cela, c'est pour bien marquer ce qu'est la réalité première d'Œdipe venant au monde.

Cela, en soi, n'a rien d'exceptionnel car c'est le lot de tout être humain, et d'habitude on donne la chose comme allant de soi.

Or s'il convient d'en parler dans le cas d'Œdipe, c'est que dans sa vie, le fait de venir au monde ne va pas du tout de soi.

Et ça ne va pas de soi au point qu'un dieu, Apollon lui-même, a décrété, avant même qu'Œdipe soit conçu, que lui, Œdipe, *ne doit pas venir au monde*, car sa venue sera néantisation de l'être et non pas, comme il se doit, présentification de ce même être.

À sa naissance, Œdipe trouve donc pour l'accueillir une parole divine, transcendante et surpuissante qui condamne sa venue au monde.

Or cette parole attend ce pauvre bébé qui ne sait absolument rien du symbolique et des dieux, des oracles et des Rois, de Thèbes et de la Grèce entière, et encore moins de Laïos et de sa folie.

Œdipe, pur être vivant hors symbolique, se trouve devant le symbolique comme devant une condamnation et un arrêt de mort, un arrêt de meurtre : il se trouve devant le langage comme devant l'abolition de l'être.

Entre le nouveau-né, ouvert et vide, et le sein, le lait et le sommeil, s'interpose désormais à tout jamais le symbolique comme pure forme du refus de l'accueil, du refus de cet être qui ne demande que cet accueil.

Car le nouveau-né, que pèse ou non sur lui un oracle, qu'il ait incommodé jusqu'au divin ou qu'il passe totalement inaperçu, trouve toujours face à lui le symbolique dans lequel il vient au monde, comme cet ordre qui impose les limites dans lesquelles sa vie trouvera et son sens et son lieu de déploiement.

Dès la naissance, le sujet est destiné à ne pouvoir être ce qu'il sera que dans des limites bien étroites, qui fixeront sa place au sein d'un monde ordonné sans qu'il n'y soit pour rien. Au sein d'une culture particulière, à une époque historique particulière, il sera une forme d'une classe particulière, selon une logique dont il ne pénétrera le sens que

dans l'exacte mesure où il le fera sien, en vivant sa vie d'être socialisé, acculturé, pour occuper la place qu'on dit être la sienne.

Dans cette place le sujet doit se tenir : qu'il soit roi ou esclave, homme ou femme, chacun doit être roi ou esclave, femme ou homme, car on n'est pas ce qu'on est sans être aussi ce qu'on dit et ce qu'on fait de nous.

Cela vaut pour tout être humain, car le propre de chaque être humain est d'avoir une double naissance : celle, biologique, où, nus et époumonés, nous venons au monde, et une autre, *symbolique*, qui nous y accueille en tant qu'êtres de langage, en tant que sujets d'une loi, d'une culture.

Cela, les Grecs le savaient mieux que quiconque, et l'enfant né dans une maison devait être présenté au père, devant le foyer sacré, et sa parole seulement décidait s'il était viable ou pas.

Si cette parole lui est apposée, s'il est légitimé à vivre, alors il naît pleinement et il est introduit au sein de la famille, il en devient une partie essentielle et on n'a plus le droit d'en supprimer la vie.

Accepter un enfant, l'accueillir, signifie alors lui donner le *droit* à la vie, à l'existence, à l'être, et ce droit est le fondement absolu de la loi.

À moins de se retrancher lui-même de la loi, et par là de démontrer qu'il renonce à ce droit, s'il ne devient pas un criminel dangereux, s'il ne commet aucun acte d'impiété manifeste et polluante, personne n'a le droit de le tuer, sous peine d'être lui-même poursuivi par la loi.

Naître au plein sens du mot signifie alors naître à la *Loi*, en devenir un sujet, avoir droit, comme tous, à sa protection.

Si on naît hors la loi, si son représentant absolu, le père, celui qui maîtrise le signifiant primordial « être », et décide si, oui ou non, l'enfant est reconnu par le social, si celui-là en décide pour le non, s'il nie sa reconnaissance, alors pour l'enfant il n'y a pas de naissance humaine, il n'y a pas de loi protectrice, mais le rejet avec lequel on l'abandonne à sa seule nature biologique, la seule qui lui appartienne absolument.

L'enfant, refusé par le signifiant social et législateur du père, n'est pas tué, mais laissé à lui-même, dans le total dénuement insignifiant et vital, il est abandonné à la nature abolissante.

Œdipe est cet enfant. Le père, la loi, lui refusent la reconnaissance de la légitimité de sa naissance et ils le jettent à la mort.

Cette mort est voulue et recherchée à un point tel qu'on perce les pieds d'Œdipe et qu'on passe à travers ses blessures un pieu.

On a fait remarquer, fort à propos, que cet acte de Laïos n'est pas dicté par la cruauté, mais par une nécessité : celle de prévenir que quiconque porte secours à l'enfant.

Le signifiant apposé à la chair d'Œdipe donne à son insignifiance absolue la signifiance d'un arrêt de mort, d'un arrêt de la loi.

L'enfant trouvé dans un lieu sauvage peut, dans son total dénuement, se charger d'une signifiance profondément humaine, et inspirer au plus haut point la pitié, c'est-à-dire la participation symbolique à une condition humaine jugée commune, à une reconnaissance du *semblable*.

C'est pour prévenir cela que Laios transperce les pieds d'Œdipe : cet enfant n'est pas un être humain en danger de mort, un être *innocent*, qu'on peut recueillir comme un don du ciel, ou secourir comme une victime d'un malheureux destin (quel qu'il soit). Non : cet enfant n'est pas un être humain, et il ne doit être point.

La loi, de façon radicale et annihilante, ne l'a pas reconnu : il n'a donc droit à aucune pitié, car la pitié est encore une forme de la loi, et la loi l'a mis justement à mort en lui refusant l'accueil en son sein.

Dans ce signifiant de la loi apposé au corps de l'enfant, il est dit que recueillir, sauver cet être signifie commettre un *crime*.

Œdipe est donc rejeté par le maître du signifiant, le père, celui qui détient le pouvoir absolu d'accorder la signification primordiale et humaine à l'être qui vient au monde. Né à la vie biologique, il est soustrait à la loi, au symbolique et mis, de façon radicale, hors la loi.

Criminel absolu sans avoir pu commettre aucun crime, Œdipe n'est pas, comme le criminel « relatif », celui qui est sorti de la loi, mais celui qui n'y est jamais entré. C'est pour cela que, dès sa naissance, Œdipe est à la fois la souillure dont il faut se débarrasser, et l'innocent à qui la souillure a été apposée hors de toute responsabilité subjective (et c'est seulement dans ce sens qu'on peut dire de lui qu'il possède les caractéristiques de la victime sacrificielle).

Mais Œdipe survit. Comment? Pourquoi?

Il survit parce qu'il est secouru, dans son dénuement extrême et mortel, par un berger, celui-là même à qui sa mère naturelle l'a confié pour qu'on le supprime.

Cette précision est donnée par le berger lui-même quand, au moment fatal de la pièce, celui du dévoilement de la nature véritable d'Œdipe, celui-ci demande :

« Pour que tu en fasses quoi ? (i.e. : as-tu reçu l'enfant dont il est ici question?) »

« Pour que je le supprime » [1173-1174]

Cette question d'Œdipe est d'ailleurs très compréhensible, car, s'il est vrai que « théoriquement » *tout* enfant exposé était condamné à mort, il est aussi vrai qu'on n'exposait pas toujours l'enfant pour les mêmes raisons.

Souvent un enfant était exposé tout simplement parce qu'il n'y avait pas, dans la maison, nourriture suffisante pour une autre bouche. Dans un tel cas, l'enfant était simplement abandonné dans la cité, et souvent en plein cœur de l'agora, dans la certitude de trouver une famille d'adoption plus fortunée.

Dans ce type d'exposition, la volonté de tuer est pratiquement absente, et on mise sur la pitié du monde et des dieux pour sauver l'enfant.

Mais un enfant jeté hors de la cité, sur une montagne déserte, fréquentée par quelques rares bergers, avec les pieds percés, n'est exposé que pour mourir.

Le but de l'exposition d'Œdipe est la mort, et le berger à qui on demande de mettre en acte la parole d'exclusion à mort de Laïos est appelé à être le bourreau du bébé.

Pourquoi donc Œdipe n'est pas mort?

Parce que la volonté meurtrière de ses parents a dû passer par une médiation : celle du berger appelé à exécuter non pas la sentence de mort de la loi, mais le déni de toute naissance à cette même loi.

Ce berger, par une ruse de la Raison Divine, pose entre Œdipe condamné à mort et la mort elle-même, la médiation de la pitié.

Cette médiation est ici à la fois réparatrice et catastrophique, et elle s'opère par le déjouement de la loi, concrétisée dans ce père qui a décrété la non-viabilité de l'enfant et son annihilation.

La pitié du berger vient trouer la loi du père, en introduisant chez elle ce qu'elle avait dû nier absolument pour parvenir à tuer le fils : la reconnaissance de la vie; non pas la vie abstraite, celle qui ne trouve ses raisons que dans le discours que le social tient sur les sujets, par les sujets, en liant leur vie ou leur mort au symbolique; non pas la vie qui décrète les formes de l'être et définit le rôle de chacun, et qui fait en sorte qu'on a une vie de roi ou d'esclave, ou de femme cloîtrée dans la maison.

Non : la reconnaissance de la vie opérée par le berger est la reconnaissance de la vie concrète, celle qui se concrétise absolument dans ce petit corps de bébé frappé par l'abjuration symbolique.

Le berger a pitié d'Œdipe parce qu'il reconnaît en lui le vivant. Et cela est tout à fait *logique*.

En effet, si on expose un enfant au cœur de la ville, on décrète qu'il est expulsé de sa famille, mais qu'il n'est pas expulsé de *l'espace civique*.

Exposé, il est maintenu au cœur de la loi et du symbolique dans leur expression la plus abstraite, celle qui trouve toujours le moyen de se concrétiser dans une personne concrète, car c'est dans cette expression (la Cité) que tous puisent leur identité (les citoyens).

Or, l'espace civique a, pour les anciens Grecs, sa négativité concrète, son contraire radical, dans l'espace sauvage, la nature brute, non médiatisée par la loi humaine.

Être exposé dans cette nature signifie se voir retourné à cet élément, abolissant l'humanité pleine et véritable de l'être humain.

Le Cithéron représente ce monde sauvage et indéterminé du hors la loi, du hors espace humain et civique.

C'est là qu'Œdipe est renvoyé grâce à un médiateur qui occupe, par rapport à l'espace civique, le symbolique et la loi, une place flottante, car d'une part il est esclave, et il appartient à la cité sans que celle-ci ne lui appartienne; et d'autre part il est berger, et il passe sa vie au milieu de bêtes domestiques, elles-mêmes médiatrices entre nature et cité, dans les lieux les plus déserts et sauvages.

Il est donc un être en marge, dont la valeur est d'une part établie par sa seule survie biologique et d'autre part par son mode de vie, presque a-social, au sein de la nature.

C'est cette réalité qui est derrière la pitié du berger, car, en marge du social plein et tout-puissant, il peut reconnaître, dans cet être jeté dans la marge absolue, *le semblable*.

C'est dans et par son statut même que l'esclave reconnaît en Œdipe, au-delà du symbolique qui tue, la vie qui vit dans son indépassable valeur biologique.

La nature, à travers le berger, reconnaît la valeur de la vie d'Œdipe dans sa signification silencieuse, car la nature pour elle-même, en elle-même, ne reconnaît d'autre valeur que l'autoréférentialité, immanente et insymbolisable de ce qui est, à chaque moment, vivant.

En sauvant Œdipe, le berger lui rend une signification autonome, au-delà du symbolique et de la parole des hommes.

C'est là la *tukhê* de laquelle Œdipe se réclamera, en temps et lieu, le fils.

Mais au même moment, au-delà de l'esclave et de la nature, un autre pouvoir est à l'œuvre, déterminant, absolu : celui de l'oracle d'Apollon.

L'esclave, dans son action, ne peut tout simplement pas ne pas respecter le dieu, car l'exposition d'Œdipe doit nécessairement échouer.

Une fois né, Œdipe doit tuer son père, épouser sa mère, et seuls les vivants peuvent faire de telles choses.

Cela ne veut aucunement dire que le berger agit sous la contrainte du dieu, car sa pitié, *sa participation* à la douleur d'Œdipe, sont siennes radicalement, et cela s'explique : si on a besoin d'un instrument pour mener à bien ses propres plans, et si ces plans impliquent le sauvetage d'un bébé, il vaut mieux que cet instrument désire, par lui-même, une telle survie.

La liberté de l'esclave est l'instrument du dieu : voilà tout.

Mais il y a plus ; en sauvant Œdipe, l'esclave se trouve à jouer par rapport à Laïos le rôle spéculaire que Laïos a joué par rapport à Apollon.

Car l'esclave prend sur lui, par pitié pour Œdipe, de transgresser *l'ordre formel* de son maître.

Il commet ainsi, par rapport au roi, un acte de désobéissance en tout parallèle à celui que commet Laïos en désobéissant au dieu.

Un maître, *le maître* (car le maître est aussi le *roi*, et il est le *père*) doit être obéi, de la même façon qu'un Roi doit obéir à un Dieu.

Le système du pouvoir qui régit le monde tient à cette règle élémentaire du pouvoir qui prétend à l'obéissance.

Laïos, en transgressant l'ordre d'Apollon, subvertit la relation de pouvoir qui régit le cosmos, et c'est par un esclave désobéissant à son roi qu'Apollon rétablit l'équilibre.

Car si l'esclave, en désobéissant à Laïos, commet un crime, par ce crime il répare un crime bien pire, celui du roi de Thèbes mettant au monde un fils et voulant ensuite l'éliminer, l'une et l'autre chose contre la *parole* d'Apollon.

Œdipe, fruit d'un acte impie de désobéissance, est restitué par l'esclave désobéissant au Dieu pour qu'il puisse venir châtier le Roi/Père et accomplir la parole de l'oracle.

Ainsi par l'esclave se prépare la vengeance du dieu sur le roi : le mouvement dialectique est alors exemplaire.

Mais la reconnaissance d'Œdipe par l'esclave ne peut pas suffire à conclure ce renversement spéculaire avec lequel le dieu punira Laïos. Loin de là.

L'esclave de Laïos en réalité, en ayant pitié d'Œdipe, lui restitue seulement une partie de ce que l'arrêt de Laïos a décrété qu'on lui nierait.

Le berger, en fait, ne peut tout simplement pas, après avoir restitué à Œdipe sa valeur d'être vivant, biologique, lui restituer sa place dans la loi et la cité dont on lui interdit l'accès.

Il ne peut pas garder l'enfant, car il ne peut le ramener en ville, et il ne peut pas le laisser sur la montagne, car alors il ne ferait que retarder sa mort et la rendre encore plus cruelle.

Dans le trajet de Thèbes au Cithéron, de la Cité à la Nature, Œdipe acquiert par la pitié de l'esclave sa valeur biologique : à cette reconnaissance doit maintenant se joindre la reconnaissance symbolico-civique qui lui a été refusée.

Il doit revenir de la nature à l'espace civique, du biologique à l'humain, car un humain ne peut biologiquement survivre qu'au sein du social.

Ce retour (qui est aussi le déplacement catastrophique de Thèbes à Corinthe) advient pour une deuxième fois par la médiation d'un esclave, le berger de Polybe, roi de Corinthe.

C'est lui qui va permettre à Œdipe d'accomplir ce trajet de la Nature à la Cité, car il accueille Œdipe non pas en tant qu'esclave qui reconnaît dans le bébé le semblable hors humanité et hors cité, mais en tant qu'esclave qui reconnaît le dissemblable du pleinement humain, de celui qui occupera le centre même du symbolique, de l'espace civique, de la souveraineté.

Car l'esclave de Corinthe ne sauve pas Œdipe pour Œdipe ni pour lui-même, mais pour le roi et la reine dont il est le sujet.

Ce n'est pas lui qui accueille Œdipe par la reconnaissance symbolique et civique, car en tant qu'esclave il ne possède pas un tel pouvoir.

Même s'il voulait garder Œdipe comme son propre fils, il ne pourrait le faire qu'en demandant la permission à son maître.

Vivre, tout simplement vivre, comme l'esclave, sans aucune valeur humaine, symbolique et civique pleinement autonome, n'est possible pour Œdipe qu'en se soumettant au pouvoir du maître de l'esclave, c'est-à-dire à nouveau au pouvoir d'un Roi.

Mais l'esclave ne reconnaît pas en Œdipe la valeur d'un futur aide de peine, mais l'éventuel roi de Corinthe.

En effet, Mérope et Polybe, roi et reine de Corinthe, reçoivent Œdipe comme un cadeau. Cadeau de quoi ou de qui? Des dieux, de la nature, de la vie, et probablement de tout cela ensemble.

On doit les comprendre : désormais d'âge avancé, ils voient le temps passer et leur union rester stérile. Non seulement ils ne peuvent procréer comme tout couple humain se doit de le faire (la procréation étant en Grèce antique le but premier du mariage), mais ils ne peuvent reproduire la fonction symbolique qui est la leur.

Leur tristesse, voire leur désespoir, doivent être grands, et leurs sentiments doivent être partagés par la cité entière. L'ordre cosmique, l'ordre civique, sont en effet menacés par de telles stérilités, et d'ailleurs, en Grèce ancienne, la stérilité est considérée en elle-même comme le signe d'un désordre, d'une anomalie, d'une pollution des plus graves, sinon la plus grave : n'oublions pas qu'au début d'*Œdipe roi* c'est la pollution provoquée par Œdipe qui cause la stérilité massive qui s'abat sur Thèbes, et sur sa terre.

Il se pourrait que Polybe et Mérope aient interrogé plusieurs fois le sens d'une telle stérilité, ainsi que la cité qui suit le destin du couple royal comme si elle suivait le sien propre. Un dieu quelconque les empêcherait-il de procréer, de donner un héritier au trône? Et si oui, pourquoi?

Existerait-il un oracle resté dans l'ombre, secret du roi et de la reine de Corinthe?

Quoi qu'il en soit, c'est à cause de la stérilité de ses maîtres que l'esclave accepte le bébé offert par la pitié de l'esclave de Laïos.

C'est en allant au devant du désir de procréation du roi et de la reine de Corinthe que l'esclave de Polybe accepte de parachever l'acte de l'esclave de Laïos, qui, lui, va justement à l'encontre du désir du roi et de la reine de Thèbes de néantiser cette procréation.

Encore une fois l'équation est rigoureuse, la correspondance parfaite.

Dans ce transfert d'une royauté à l'autre, dans ce relais entre un désir contrecarré et un désir anticipé, dans ce glissement du signifiant fils qui passe de la malédiction à la bénédiction, la médiation est fournie par le *dédoublé de la figure littéraire* de l'individu en marge de l'espace civique et de l'humanité pleinement accomplie.

Mais cette médiation est très problématique : il n'est pas normal, « naturel » pourrait-on dire, que la médiation entre deux royautés en crise d'autoreproduction soit fournie par deux esclaves. Deux esclaves qui sont, eux-mêmes, la reproduction d'un seul principe : la royauté est double, l'esclavage aussi.

Cette double médiation, qui se présente de prime abord comme étant la victoire d'un principe de vie sur un principe mortifère qui expose et voue à une horrible mort un bébé de quelques jours, se révèle, à la fin, être la condition première du déploiement d'une puissance mortelle qui provoque un accroissement exponentiel de l'horreur et de la douleur.

La pitié qui sauve Œdipe de la condamnation qui le frappe et le voue à une mort ignominieuse se transforme, à la fin, en un agent de mort et d'ignominie encore plus grandes. Sa destinée devient paradigmatique de la cruauté et du manque absolu de pitié du principe qui use de la pitié humaine pour parvenir à ses fins destructrices.

Ce principe est, évidemment, absolument étranger aux sentiments qui président au sauvetage d'Œdipe et, en les inscrivant dans la logique impitoyable qui le gouverne, il les renverse en leur contraire.

C'est pour cela qu'à la fin d'*Œdipe roi*, quand les deux esclaves se retrouvent confrontés l'un à l'autre comme les deux moitiés d'une même effigie enfin réunies, ils ne peuvent recevoir, en retour de la pitié qu'ils se partagèrent et qui est maintenant réunifiée devant eux sous la figure du destin tragique, que la malédiction d'Œdipe.

Quoi qu'il en soit, c'est grâce à la figure dédoublée de l'esclave qu'Œdipe échappe au sort décrété par le père, et devient disponible au destin prophétisé par Apollon.

C'est ainsi qu'il arrive à Corinthe. Il a effectué un double passage — de la vie à la mort et de la mort à la vie — en l'espace de quelques jours.

Sa vie, en venant au monde, a basculé, et Œdipe en portera toujours la marque.

Bien sûr, cette blessure reçue alors, Œdipe la porte en lui d'abord comme cette cicatrice aux pieds qui a été pour lui toujours la source d'une inquiétude sourde, car héritage préhistorique d'avant la *mémoire* de soi.

Mais la cicatrice n'est pas seulement physique, corporelle, elle est aussi symbolique.

D'abord parce qu'elle est doublée symboliquement de ce nom, Œdipe, qui marque la forme première du signifiant que le sujet représente pour lui-même, comme on le verra plus loin.

Malgré qu'il ne se souvienne évidemment pas de son exposition, de sa terreur, de sa douleur et de son sauvetage, il y a chez Œdipe une ombre qui pèse sur lui depuis toujours, et dans ce cas spécifique, le sien, cette ombre est celle d'un destin de malheur, de crime et de damnation qu'il ne pourra pas fuir.

Pour l'instant, ce qui nous importe, c'est qu'au moment d'être recueilli, Œdipe n'est qu'un être en détresse et profondément meurtri.

Il n'est qu'une pure forme biologique, un être entièrement ouvert. Cette ouverture est une ouverture générique et absolue et elle est vitale.

Quelque chose doit venir de l'extérieur l'accueillir. Sans cela l'ouverture devient souffrance, et c'est l'ouverture elle-même qui souffre alors de l'absence absolue. Or cette chose n'est plus là.

Pendant trois jours on lui a prodigué les soins essentiels, mais par des mains, par un sein, qui savaient sûrement qu'ils prenaient soin d'un être voué à ne pas survivre.

Après quoi, on lui a percé les pieds, et à travers les plaies on a fait passer un « joug », un pieu pour les lier.

Malgré que la chose en elle-même soit d'une horreur atroce, l'atrocité de la chose est dédoublée par le dédoublement de la douleur chez un être qui expérimente, sous forme de torture, la douleur pour la première fois de sa vie.

Pour finir, on l'a jeté dehors, avec quelqu'un qui ne pourrait, même s'il le voulait, prendre soin de lui.

Combien de temps pour arriver au Cithéron?

À ce point, il ne faut pas être Sigmund Freud pour comprendre qu'une telle expérience, même si elle ne s'inscrit pas dans la conscience, s'inscrit bien quelque part, et qu'elle doit, d'une quelconque façon, rester inscrite comme une expérience destinale et catastrophique.

Ensuite, le pauvre bébé se trouve à changer de mains, dans une situation d'autant plus désespérée qu'il faut de temps pour revenir du Cithéron à Corinthe, surtout si on tient compte du fait que pour le *non encore nommé* Œdipe, le temps augmente de façon presque exponentielle le manque et la douleur.

Mais ce temps, l'éternité entière d'un être qui vient juste de naître, si long qu'il soit, aboutit à un changement radical, soudain et absolu : des *mains* le saisissent, le réconfortent, le lavent, le pansent et, miracle des miracles, quelque chose lui est offert : un sein d'où coule du lait chaud.

Le premier sommeil d'Œdipe à Corinthe défie toute tentative d'en deviner la nature.

C'est comme un véritable cadeau des dieux, qui maintenant seulement commencent à exister aussi pour lui, enfant exposé, rejeté au-delà de l'existence même des dieux, dans l'inhumain.

L'accueil qu'on lui réserve à Corinthe en est un de totale acceptation; c'est, justement, un accueil.

Lui, le rejeté absolu, cet être voué au néant, déclaré de trop à cause de son existence même, vient combler un manque angoissant, un néant qui pèse comme une malédiction sur la royauté et la cité de Corinthe.

Celui dont la venue au monde a été accueillie comme une malédiction vient occuper la place de celui dont la non-venue au monde était une malédiction. La correspondance est parfaite, l'équation rigoureuse.

C'est ce statut suspendu, indécidable, ce balancement entre l'être et le néant, cet être néantisé et ce néant étantisé qui constitue le propre de la nature d'Œdipe.

Quand, fuyant l'oracle d'Apollon, Œdipe quitte Corinthe *pour toujours*, il entreprend en sens inverse le trajet qui l'avait jadis sauvé : de l'être vers le néant.

C'est au croisement des chemins, entre l'être et le néant, qu'Œdipe rencontre celui qui est et *ne fut pas* son père, celui qui l'ayant porté à l'être l'a jeté au néant, celui qui, s'arrogeant tout l'être et tout son pouvoir, l'a privé et du pouvoir et de l'être.

En tuant le père, Œdipe dans son exil et sa honte, renverse à nouveau le mouvement de sa chute en celui de son élévation.

Car lui, l'exilé, le réprouvé, fuyant sa cité, le trône, et ses parents, par ce meurtre acquiert à nouveau un trône, une cité, une famille.

Comme au temps du passage fatidique du Cithéron, où, bébé, Œdipe était passé biologiquement de la mort à la vie, au croisement des chemins il est en danger d'être à nouveau victime d'un destin atroce, et il semble, comme alors, l'écarter de soi et le renverser en son contraire.

Encore une fois sa venue à l'être coïncide avec l'accueil absolu, réservé à celui qui vient, d'un ailleurs indicible (et on verra comment), redonner à la cité et aux hommes qui y vivent l'être menacé de disparaître.

Mais en devenant roi de Thèbes, Œdipe ne vient cette fois pas combler le non-être d'un autre jamais venu au monde; il vient combler celui d'un être venu au monde seulement pour en être expulsé, il vient combler le non-être de l'être qu'il est. Pour faire cela il lui faut tuer le père.

En vain : personne ne peut combler de sa vie sa propre mort, de son être son propre néant.

Mais revenons à cet accueil qu'Œdipe reçoit à Corinthe. Il est facile d'imaginer le sentiment du roi et de la reine devant l'enfant de quelques jours, porté par un esclave comme une offrande, enfant rescapé de la mort, revenu à eux, restitué par la nature à laquelle on l'avait abandonné.

Fils donné par la fortune, fils de la fortune.

Œdipe doit leur être apparu comme ce qui, venant d'une extériorité inouïe, remplit un vide intérieur absolu;

il est la présence venue de nulle part qui comble l'absence éprouvée au cœur même de soi; il est le cadeau que les dieux leur donnent en compensation du dû qu'on leur a soustrait. Œdipe est l'ordre du monde qui se remet en place, c'est la loi qui se réincarne, la royauté qui se restabilise en trouvant un héritier au trône.

On ne doit donc pas être surpris en constatant que Sophocle lui-même prend soin de montrer les rapports entre Œdipe et ses parents adoptifs comme étant emprunts de respect et de tendresse.

Méropé et Polybe sont des parents aimants, qui accueillent Œdipe sans arrière-pensées, sans suspicion, sans réserves.

Du moment qu'ils décident de le garder près d'eux, d'en faire leur enfant et le futur roi de Corinthe, Méropé et Polybe traitent Œdipe en conséquence, et il est évident que jamais rien de leur part n'a trahi (même dans un mouvement d'humeur, même dans un lapsus), devant lui, le souvenir de sa provenance.

C'est pour cela d'ailleurs que le doute soulevé par son camarade quant à sa légitimité produira un tel choc chez lui.

Car c'est là un point qu'il faut souligner au crayon rouge, tant il a été ignoré des commentateurs : il y a dans l'adoption d'Œdipe un véritable mouvement d'amour (dans le sens très complexe de la *phylia* grecque), et c'est pleinement, dans le droit le plus strict, qu'Œdipe occupe la place qui était restée vacante au cœur même de la cité, et qui recoupe celle qu'il aurait dû prendre à Thèbes, si...

Cette pleine reconnaissance, cet accueil absolu qu'on lui réserve à Corinthe, *efface, annule* ceux qui lui ont été niés de façon violente et impie.

Puisque, s'il est vrai qu'en naissant Œdipe est récusé, et qu'il reçoit l'opprobre du *signifiant maître*, le Père/Roi tout puissant;

s'il est vrai que personne n'est censé venir en aide au bébé parce que sa mise à mort est justement le rejet de la demande d'aide — cet accueil vital — qu'Œdipe pose par le simple fait de naître;

il n'en est pas moins vrai que Polybe et Méropé compensent cette non-reconnaissance symbolique absolue par le pouvoir absolu de reconnaissance qu'ils possèdent, en tant que maîtres de la loi de *Corinthe*.

On voit encore la symétrie mathématique établie entre Thèbes et Corinthe, car seule la royauté pouvait s'opposer au décret royal de mort; seul le représentant suprême de la Loi pouvait renverser et rendre nulle et non avenue la sentence prononcée par un autre représentant suprême de la Loi.

La légitimité de Polybe à se porter au secours d'Œdipe et à l'élever de sa position de réprouvé voué au néant, au titre d'héritier du trône, tient toute dans le fait que, par son adoption, le bébé est transféré de la loi mortelle de Thèbes à la loi vivante de Corinthe.

En exposant Œdipe, Laïos soustrait le bébé à la Loi et le rejette dans l'inhumain de la sauvagerie abolissante, mais il renonce du même coup à son droit sur lui; tandis que Polybe, en faisant d'Œdipe son fils, étend son droit sur lui, il l'offre à la Loi qu'il représente, il en fait l'incarnation même.

Malheureusement pour Polybe et Mérope, la pleine acceptation d'Œdipe, l'amour qu'ils lui portent, la légitimation entière qu'ils lui accordent, ne parviendront pas à arracher Œdipe à son destin, car au-dessous d'eux un autre pouvoir est à l'œuvre : celui du dieu qui frappe de loin, celui-là même qui dans l'*Iliade* parle ainsi :

« ...[les] humains misérables, qui, semblables aux feuilles, tantôt sont pleins de la flamme de vie, mangeant les fruits de la terre, tantôt dépérissent, privés de cœur. » [XXI, 464-467]

Le bébé meurtri est accueilli à Corinthe. Innommé, il trouve son nom : désormais il s'appellera « Œdipe ».

Sur ce nom, il est nécessaire de s'arrêter et de réfléchir un moment, car en lui se retrouve *cette ambiguïté ontologique* du destin d'Œdipe, que nous essayons d'explicitier ici.

Cette question a été traitée d'une façon assez intelligente et sensible par Charles Segal, mais malheureusement, même s'il pose les bonnes questions, Segal tombe inmanquablement sur les mauvaises réponses, à preuve le sens qu'il donne au nom d'Œdipe :

« Au plus profond, l'ironie du rapport d'Œdipe au langage réside bien sûr dans son nom. Ce premier et fondamental acte de communication, nommer un enfant dans la maison, ne consiste pas en un nom, un *logos*, mais en les cicatrices laissées par " la mise sous le joug " sur la montagne. »

Cela serait vrai si « Œdipe » n'était pas un *nom propre*, mais étant donné qu'il l'est, il est clair que le nom « Œdipe » est *logos*.

Car c'est la personne, le sujet, que le nom « Œdipe » signifie, comme c'est le propre de tout nom propre, serait-ce celui d'un esclave.

Ou plutôt : quelqu'un doit, toujours, répondre à un nom propre, car c'est dans la définition même de ce dernier que quelqu'un répond par son être à l'attribution du nom.

C'est là le signifiant élémentaire et fondamental, celui qui permet à quelqu'un, le signifié, le sujet, de pouvoir y répondre avec son « c'est moi ».

Cette assomption de l'être par le nom propre, du nom propre par l'être, est la clé et l'énigme du *logos*, car se nommer, nommer, signifie justement *amener l'être au monde en le nommant*.

Mais pour que le sujet puisse répondre « c'est moi » au nom qu'on lui a attribué, il faut d'abord qu'on le lui attribue.

Le nom propre est *toujours* une attribution d'être de la part des autres au sujet.

Le « c'est moi » du sujet, avant de lui appartenir, appartient aux autres, à ceux qui le nomment.

Mais ceux qui nous nomment ne nous nomment jamais en vain. Il y a derrière leur nomination leur désir propre, l'expression particulière du désir social.

Or, dans le cas d'Œdipe, ce ne sont pas les cicatrices que désigne son nom, mais un désir qui est celui-là même qui a conduit les parents adoptifs d'Œdipe à marquer le signifiant élémentaire et fondamental « Œdipe » (auquel Œdipe répondra jusqu'au bout « c'est moi ») d'une marque indélébile qui renvoie non pas aux cicatrices d'Œdipe, mais aux blessures présentes ici-maintenant, plaies ouvertes et tuméfiées.

Or, ceux qui nomment Œdipe « Œdipe » sont ceux-là mêmes qui l'ont sauvé, accueilli, et qui ont fait de lui leur fils aimé.

Si on réfléchit comme il faut, on comprend alors que le son « Œdipe » ne peut en avoir été un que de consternation et de douleur, suivi d'une pitié que l'on peut, dans le cas d'un bébé de quelques jours, imaginer empressée.

Ce son « Œdipe » renvoie, bien sûr, aux plaies, mais médiatisées par la pitié intégrale, celle qui vient au secours d'un être en train de perdre sa qualité d'être, et sur le point de sombrer dans le néant.

La pitié, la vraie, est *ontologique*: c'est l'acte même de porter secours à qui est en perte de l'être.

C'est de là que vient le nom « Œdipe »; il vient de l'acte de pitié qui redonne à celui qui l'avait perdu en naissant, *l'être*.

La nomination étant attribution d'être, c'est à cette attribution que les parents d'Œdipe procèdent en le nommant.

Mais une telle attribution n'est pas originale, dans ce sens qu'elle s'applique à l'enfant qui a déjà subi un premier, mortel, déni de l'être.

Le désir d'être des parents adoptifs d'Œdipe s'exerce comme *réparation* d'un désir de néant des parents naturels.

Le nom d'Œdipe, en désignant les blessures originales provoquées par ce désir de mort, y renvoie. Pour réparer le désir destructeur primordial, Mérope et Polybe, dans le

nom « Œdipe » marquent ce qui a été le mouvement même de leur volonté réparatrice, *la pitié*.

Mais ce désir de réparation dans et par la pitié, se stigmatisant dans la nomination restitutrice, porte en lui la déprivation originelle.

Le nom, figeant ce moment de balancement entre désir de mort et désir d'être, entre reconnaissance et dénégation, fixe aussi le moment de balancement où se tient objectivement Œdipe, pris entre la condamnation à mort par les parents naturels et le mouvement de pitié qui le sauve en lui donnant accueil au sein de la Loi, au sein de la famille royale.

Entre la légitimité niée et celle acquise; entre la nomination salvatrice et l'anonymat assassin; entre la royauté soustraite et la royauté retrouvée, s'opère un glissement, dont le nom Œdipe portera l'inscription.

Cette inscription est, oui, physique, car c'est le corps même qui en porte la trace cicatrisée.

Mais les blessures d'Œdipe ne s'inscrivent dans le corps que comme signature de la Loi, de sa soustraction, comme lettres du code au nom duquel on l'a voué à la mort et à l'abandon.

Œdipe jeté sur le Cithéron est l'être que le langage a décrété être en dehors de tout langage, hors du symbolique, hors de l'humain.

Le nom qu'on lui donne, par le rappel des blessures et de la pitié salvatrice qui se pencha sur elles, marque le rapport du sujet au langage d'une ombre qui n'ouvrira son abîme qu'à la fin de la pièce, quand Œdipe sera rejeté, non pas en deçà du langage, mais au-delà de lui, dans ce « bond » du dieu qui, d'un ailleurs indicible viendra soustraire à Œdipe toute correspondance entre vie et langage, entre sens et douleur, le laissant seul devant une terreur indicible et obscène.

Le rapport d'Œdipe au langage en est un mortel, et c'est pour cela que dans la pièce tout tourne autour d'oracles et d'énigmes, de retournements et de détournements du sens, à tel point que tout *Œdipe roi* est construit selon un plan de fuite où la langue ne parvient pas à se fixer, mais est en perpétuel glissement.

Œdipe est donc accueilli à Corinthe, nommé et légitimé, il effectue le passage de la mort à la vie, de la nature sauvage à l'espace civique, de la négation de l'être à son affirmation pleine.

Ce passage (dont on a vu le sens et la mécanique) structure les rapports entre Thèbes et Corinthe autour d'un renversement spéculaire qu'il est possible de mettre en graphique, tellement il est clair et évident.

Dans le tableau (voir...) on peut vérifier ce rapport mathématique que Sophocle crée entre les deux cités.

Nous avons déjà vu, en effet, que dans la naissance d'un être humain il y a, pour les Grecs, deux dimensions qui doivent nécessairement coïncider pour que l'humain soit pleinement humain.

D'une part la dimension biologique, délimitée par le pouvoir reproductif. Ce pouvoir est celui de la femme car c'est à elle qu'échoit la responsabilité de donner naissance, et c'est elle qui porte la faute entière de la stérilité du couple.

D'autre part ce pouvoir en lui-même n'a aucune valeur, ni aucun droit.

La détermination de la valeur de la naissance produite par le pouvoir biologique féminin ne revient en aucun cas à la femme, mais à l'homme.

La dimension symbolique qui donne à l'être qui vient de naître sa naissance légale est délimitée par le pouvoir du père qui, en acceptant la valeur biologique de la mère, lui appose sa valeur symbolique, sociale, civique, voire humaine.

Or, il est évident qu'à Thèbes le pouvoir biologique de Jocaste est intact (elle mettra au monde cinq fils!), tandis que le pouvoir symbolique de Laïos est délégitimé de façon radicale par la parole oraculaire du dieu.

Jocaste peut mettre au monde des fils, mais Laïos ne peut pas les légitimer. Le biologique est vivant, le symbolique est stérile, ou plutôt : mortel.

À Corinthe, spéculairement mais de façon renversée, le pouvoir biologique de Mérope est stérile, tandis que le pouvoir de légitimation de Polybe reste intact mais ne peut pas se concrétiser dans la forme vivante de la progéniture biologique.

Qui plus est, pour les Grecs la stérilité est perçue comme la manifestation d'une volonté divine (si énigmatique et méchante qu'elle puisse paraître).

Si cela est vrai, à la malédiction symbolique qui frappe le pouvoir symbolique de Laïos correspond, spéculairement renversée, celle qui frappe le pouvoir biologique de Mérope, tandis qu'à la disponibilité biologique de Jocaste correspond la légitimité symbolique du pouvoir de Polybe.

Cela crée plusieurs géométries.

L'une est frontale : à la femme/mère stérile Mérope, fait face la femme/fertile Jocaste; à l'homme/père légitimé et légitimant Polybe, fait face l'homme/père illégitimé et illégitimant Laïos.

L'autre est croisée : la femme/mère stérile se croise avec l'homme/père illégitimé et illégitimant; le père légitimé et légitimant se croise avec la femme/mère féconde.

Un des croisements est désastreux, il est croisement de néant et de mort. Œdipe, parce que voué à la mort par Laïos, peut devenir disponible pour remplir le néant de la stérilité de Mérope. Dans un tel croisement, Œdipe est sauvé grâce à un redoublement du néant.

L'autre croisement, celui entre Jocaste et Polybe, est par contre hautement réparateur, car la plénitude du symbolique vient remplir la plénitude du biologique, en sauvant le fils de Jocaste et en lui restituant sa vie et son être.

Dans un tel croisement, Œdipe est sauvé par la rencontre d'être avec être.

Aussi longtemps que le croisement Polybe/Jocaste, suite à l'adoption d'Œdipe, reste la structure portante de la vie d'Œdipe, celui-ci peut vivre sa vie pleinement, c'est-à-dire qu'il peut faire l'expérience de la vie comme expression d'Être.

Mais quand, saisi par le doute quant aux circonstances de sa naissance, Œdipe fuit Corinthe, ce croisement réparateur est renversé, et Œdipe tombe sur la paternité manquante, celle qui a refusé de le mettre au monde.

Le lieu de ce renversement est le néant d'une mère stérile et d'un père assassin qui se rencontrent chez Œdipe, télescopant l'être qu'il était, et qu'il ne sera jamais plus.

C'est là l'atrocité même, et un tel destin est pire que la mort, car devant lui un seul regret s'empare du sujet : celui d'avoir été, d'être né.

Quand Œdipe parvient à ce point-là de la douleur, de la « maladie mortelle » pourrait-on dire en nous référant à Kierkegaard, il se trouve dans le renversement radical de sa position ontologique, telle qu'elle avait été déterminée par son adoption par le roi et la reine de Corinthe.

En devenant l'héritier du trône de Corinthe, non seulement Œdipe a la vie sauve, non seulement il trouve une famille d'adoption qui l'aime, mais il se trouve investi d'une position affirmative de l'être (de *son* être) telle que le simple fait d'être venu au monde l'installe dans le lieu même de la légitimité, de la loi, du pouvoir, de *l'être*.

Prince héritier de Corinthe, Œdipe est élevé à la dignité royale, celle qui échoit par droit de naissance, celle qui, pour être légitimée, n'a besoin que d'indiquer son origine.

L'origine est pleine affirmation de l'être, et l'être qui puise d'elle l'affirmation de soi est lié inexorablement au lieu de sa naissance.

En regrettant le fait d'« être né », d'avoir eu une naissance, Œdipe regrette cette chose même par rapport à laquelle était fondée la valeur de sa vie.

Cette réciprocité absolue entre la valeur de la vie et le lieu de sa naissance, réciprocité qui permet à Œdipe d'être héritier du roi, et de l'être pleinement, est le pilier qui soutient tout son être, au niveau ontologique, sociologique et psychologique.

Il est donc clair qu'ébranler la valeur du lieu de sa naissance signifie ébranler son être le plus profond, ébranler la royauté, et la cité de Corinthe tout entière.

On pourrait même affirmer qu'un tel ébranlement constitue le moment décisif de bascule qu'imprime à la réalité cette « motricité » qu'elle doit subir pour pouvoir être renversée.

C'est le moment catastrophique dans lequel le destin tragique d'Œdipe reçoit du dieu l'impulsion nécessaire pour s'accomplir.

On pourrait alors s'imaginer un tel moment fatidique sous les traits d'un « coup de théâtre », d'une révélation soudaine, ou d'un événement extraordinaire.

Rien de tout cela, car ce « moment fatal » où le destin d'Œdipe est scellé pour son propre malheur, consiste simplement en quelques mots, dits par un camarade, lors d'une réjouissance, le vin aidant.

Des mots qui ne révèlent, ni n'affirment, mais insinuent.

L'insinuation, voilà l'instrument dont le destin se sert pour happer Œdipe au-delà de lui-même, pour le happer dans un futur où confluera le sens véritable de son passé, de son présent, un futur qu'Œdipe porte en lui dès sa naissance comme son propre accomplissement dans le désastre.

Tout cela s'accomplit grâce à l'insinuation, cette parole dont le but premier est de faire douter le sujet qui la reçoit, et qui lui suggère qu'il existe, au-delà des apparences, une honteuse vérité cachée qui le concerne « personnellement ».

Insinuer, c'est toujours vouloir renvoyer l'autre à une vérité qui le dégrade d'autant plus sûrement qu'il prendra sur lui le soin d'aller en vérifier l'exactitude.

Chercher la vérité d'une insinuation est toujours une erreur, car en allant chercher cette vérité dégradante, ou bien on perd son temps sans la trouver, ou bien on la trouve et on s'en trouve dégradé.

« Soit sourd aux insinuations », voilà une maxime qui compléterait bien celle, fameuse, du

« Connais-toi toi-même ».

Malheureusement pour lui, Œdipe ne possède pas une telle sagesse, et les paroles du camarade reviennent le hanter, deviennent obsessives.

L'insinuation l'a pris, elle l'a attiré dans le piège fatal de *vouloir y voir clair*.

Car, à bien y réfléchir, une insinuation ne peut ébranler celui sur qui elle porte qu'à condition que celui-ci lui prête attention.

Or, étant donné que l'insinuation a le caractère d'un *signifiant flottant*, elle ne trouvera d'écoute qu'en s'inscrivant, chez le sujet, sur un signifiant lui-même flottant.

C'est le point faible que tous les insinuateurs cherchent chez leur victime : le signifiant flottant sur lequel faire levier pour ébranler le rapport à soi du sujet.

Une insinuation qui porte sur un signifiant stable, évident et hors de tout doute pour celui qui la reçoit, ne porte pas à conséquence, sinon pour celui qui la profère.

L'insinuation dans le cas d'Œdipe porte sur sa naissance, sur sa légitimité.

Mais pour Œdipe, nous l'avons vu, la naissance est le socle de son être, de sa plénitude, de sa valeur.

En même temps, sa naissance est aussi ce moment de flottement entre être et néant, vie et mort, haine et pitié, qui trouve son inscription dans son nom et dans les cicatrices de ses pieds.

Le signifiant plein et légitimant de la naissance a été, dans son cas, troué par l'exposition, la mise à mort, dont il a fallu le sauver avant de pouvoir l'affirmer dans son être plein et légitimé.

L'insinuation renvoie Œdipe, par-delà le mouvement de pitié qui a marqué son adoption, au moment d'impiété qui l'a amené à l'être pour le vouer au néant.

Ce moment, que la reconnaissance pleine et aimante de ses parents adoptifs avait annulé, est remis en jeu par le doute qui s'installe chez Œdipe suite à l'insinuation concernant l'illégitimité de sa naissance.

Car la vérité de sa naissance, Œdipe ne la connaît pas; s'il ne la connaît pas, c'est pour une raison très simple : ses parents ne la lui ont jamais dite.

Et s'il y a toujours des raisons intéressées au fait que quelqu'un nous dise la vérité, il y en a d'autant plus quand quelqu'un nous la cache.

Or, quand on cache une vérité, c'est, la plupart du temps, qu'elle n'est pas « bonne à dire », et comme de raison, les vérités qui ne sont pas bonnes à dire sont souvent mauvaises à entendre.

Étant saisi par le doute à propos d'une vérité sur lui-même que ses parents lui auraient tue, Œdipe questionne leur silence.

L'idée d'Œdipe d'aller rapporter l'insinuation à ses parents est d'ailleurs très révélatrice de son caractère, car une fois saisi par le doute, il ne fait que la chose la plus juste et la plus raisonnable.

Le doute qui s'est infiltré en lui à travers l'insinuation porte sur quelque chose de sa vie dont il ne peut pas répondre, puisque advenu en deçà de son vouloir, de son savoir, de sa mémoire.

Œdipe, comme nous tous, ne peut rien savoir sur sa naissance, car cette expérience est à jamais hors mémoire et nous devons nous contenter du témoignage des autres.

Or, les autres chez qui chacun cherche et trouve la vérité de sa naissance, ce sont les parents, car ce sont eux qui en furent les agents.

Œdipe, tourmenté par le doute, va donc voir ses parents, et leur rapporte les propos insinuateurs du camarade.

Ses parents nient qu'il existe une vérité autre que celle qu'ils ont toujours répétée : « Tu es notre fils à part entière ».

Même : ils s'emporent contre le jeune ami de leur fils, ils en blâment la méchanceté, peut-être envisagent-ils une punition.

Quoi qu'il en soit, ils se donnent un grand mal pour écarter l'insinuation, effacer le doute, et rassurer Œdipe.

Mais ils ne font qu'empirer la situation, car Œdipe trouve son doute renforcé par la réaction de Polybe et de Mérope.

Cela ne doit pas nous surprendre, car outre les paroles existent mille autres moyens de communication, en partant du langage non verbal, en passant par le langage musical, i.e. le timbre que les paroles acquièrent sous la vibration des sentiments, avec pour terminer ce rapport télépathique si banal qu'est l'échange mental que tout échange de paroles comporte et qui dépasse, et de loin, la portée des paroles elles-mêmes.

De cette façon Œdipe reçoit deux messages contradictoires, ou plutôt un seul message : nous ne te disons pas la vérité.

Le doute initial est donc dédoublé : non seulement il y a une vérité dont il ne se doutait pas, mais en plus il y a un mensonge qui double cette vérité tue.

La vérité tue est celle de sa naissance, le mensonge même.

Dans ce double doute d'Œdipe est enfermé le pire doute qui puisse frapper un être humain : celui de la non-véracité du discours qu'on tient sur lui et sur la base duquel il construit son propre discours sur lui-même.

En fait, si Œdipe n'est pas le fils de ses parents, comme il l'a toujours cru et comme on le lui a toujours dit;

si entre la légitimité de son être au monde tel qu'il y a été mis par le signifiant tout-puissant et la véracité de ce signifiant se creuse un écart;

si dans cet écart c'est la possibilité même du signifiant à faire sens qui est remise en cause, alors on comprend aisément l'envie incoercible d'Œdipe de *savoir*.

Mais ici il faut faire attention : l'envie de savoir d'Œdipe n'est en rien l'envie *du* savoir. Car il ne veut savoir ni une chose spécifique, ni une vérité absolue. Œdipe n'est en rien ce paradigme, qu'on a voulu voir en lui, de l'âme humaine qui veut tout savoir jusqu'au désastre.

Non, Œdipe ne pose aucune question par rapport à un savoir qui lui serait extérieur, un savoir qui porterait sur les choses du monde, sur le monde.

Pour qu'il y ait volonté de connaître les « choses » et le « monde », il faut que l'assise signifiante fondatrice, celle qui attribue l'être au sujet, soit minimalement assurée.

Sur la base de cette identité primordiale qui ne nous appartient pas, mais à laquelle nous appartenons, et qui décide de notre destinée dans le monde avant même notre naissance, nous pouvons puiser cette confiance dans le langage qui nous permet de produire la « connaissance ».

Or, puisque ce qu'Œdipe veut savoir est la vérité par rapport à ce signifiant primordial qui fonde tous les autres, et que cette volonté naît du doute quant à la véracité de ce signifiant fondateur et de ce signifiant fondé (le sujet) par lui, il en résulte qu'il ne peut y avoir pour Œdipe de connaissance, si par là on entend la connaissance générique qui fait l'Homo sapiens, sapiens.

Ce qui est mis en question chez Œdipe, et qu'il veut connaître à tout prix, c'est le sens de la fondation symbolique qui fait de lui-même le sujet de sa vie.

Si Œdipe se pose une telle question, ce n'est pas pour honorer le dieu Apollon et le « Connais-toi toi-même » inscrit au temple de Delphes;

ce n'est pas pour étudier les structures linguistiques fondatrices et en découvrir le ressort, comme le voulait Socrate.

Pas du tout : Œdipe pose une telle question parce que tout à coup il fait l'expérience du fondement langagier qui se dérobe. Dans cette expérience le langage devient flottant, et il ne peut plus se nommer, ni nommer ceux qui le nomment.

Dans ce *glissement signifiant*, entendu tout d'abord dans l'insinuation de son camarade, Œdipe expérimente le déplacement du signifiant par rapport au signifié; le déplacement du langage par rapport au sujet.

Une telle expérience est la plus subjective qu'on puisse faire et, en même temps, celle qui remet radicalement en question les assises mêmes du sujet.

La plus subjective, car c'est en expérimentant ce doute radical que le sujet a de lui-même la plus forte émotion. C'est à ce moment fatidique, dans l'émotion qui s'empare du sujet devant le sentiment d'être en train de s'échapper à lui-même, que le sujet ressent son *soi* comme son appartenance absolue, dont la possible perte produit chez lui *l'angoisse*.

Mais cette expérience provoque aussi l'écartèlement du sujet, car en doutant de son Soï, le sujet prend par rapport à celui-ci une distance inconcevable. Dans une telle distance, le Soï peut devenir une réalité séparée que le sujet ne peut plus s'attribuer par le simple « c'est moi », par son « moi ».

Jusqu'alors Soï et réflexion sur soi étaient confondus dans le vouloir du Moi, dans l'immédiateté du rapport du sujet à soi établie par le symbolique, ancrée dans le social, fondée par le signifiant primordial *être* qui lie le Soï au Moi.

Mais quand ce signifiant *être*, qui permet l'unité entre le Soï et le Moi du sujet, est mis à l'épreuve du doute radical, entre Soï et soi-même s'opère un glissement qui est la remise en question de cette unité.

Du coup, il y a deux sujets : l'un est celui qui, jusqu'au moment du doute, était une seule et même chose avec ce que la parole des autres lui disait qu'il était; l'autre est celui chez qui s'est infiltré le doute du mensonge de cette même parole.

Entre les deux, il y a ce moment *inouï* où le sujet s'expérimente pendant un moment (le moment catastrophique) *un devenant deux*.

Dans ce moment fatidique le sujet expérimente pour la première fois ce qui rend cette unité possible, car pour la première fois, il en ressent la scission.

Cela peut paraître bien abstrait, mais ce n'est qu'une façon de conceptualiser ce qui est le plus concret, et pour Œdipe le concret absolu, lequel, pour chacun, se donne inéluctablement dans le fait d'être, absolument et sans rémission, ce qu'on est.

C'est le simple fait *d'être*, le signifiant général qui rend possible tous les autres, qu'Œdipe barre d'un point d'interrogation.

Jusqu'alors, cette unité n'était pas ressentie ni pensée, mais vécue dans *l'insouciance*, dans la banalité du vivre quotidien, à la lumière desquels tout est à sa place, là où le langage commun, celui du commun, l'a fixé.

Mais au moment où Œdipe se pose pour la première fois la question de la légitimité de sa naissance, il advient en lui le déplacement entre ce qu'il est, là où il est, et la question de la légitimité de cet « y être ».

Cette question n'a rien d'exceptionnel, et ce n'est sûrement pas le fait de la poser qui fait d'Œdipe un cas extraordinaire et, pour tout dire, monstrueux.

Tout sujet pose en soi la question de sa légitimité, soit à lui-même, soit à la société à laquelle il appartient, puisque être sujet c'est être posé dans le lieu même du légitime.

Et la société elle-même ne cesse de se poser et de poser à « ses » sujets la question de la légitimité du tout, de tous et de chacun.

Mais, contrairement à ce qui arrive à Œdipe, cette question, sauf dans des moments critiques, des moments de rupture, n'est jamais explicitée, elle n'est jamais posée directement.

On pourrait même ajouter que cette question est toujours recouverte par la réponse collective et perpétuelle qui consiste dans le maintien de l'ordre social, sous la loi commune, celle que tout le monde suit en étant ce qu'il est, là où il le doit, dans une position spéculaire par rapport à chacun des sujets qui vivent dans la société à laquelle tous appartiennent.

Chacun reconnaît alors à chacun sa place à l'intérieur de la loi qui permet de vivre dans la banalité où cette même reconnaissance est mise en acte, agie, dans un *continuum* existentiel qui, ne connaissant pas de ruptures, n'est même plus perçu comme tel : c'est l'absolue nécessité pour chacun d'être intégralement légitimé à chaque moment qui rend la question de cette légitimité superflue.

Dans un monde ordonné, où personne n'est ailleurs qu'à sa place, il n'y a aucun questionnement possible quant à la légitimité de chacun et de tous.

Quand on commence à poser des questions sur la légitimité de quelqu'un, c'est que quelque désordre s'est produit.

Or nous savons quelle est la logique du doute d'Œdipe, et à quel désordre social, cosmique il répond en écoutant l'insinuation.

Mais Œdipe, lui, tout cela ne le sait pas, et c'est seulement à la fin que pour lui tout sera clair et que cette clarté le poussera à se crever les yeux.

Car, après sa confrontation avec ses parents, étant à nouveau rongé par ce doute, Œdipe décide d'aller consulter l'oracle de Delphes, et c'est à Delphes qu'il recevra une réponse dont il faudra que nous nous occupions.

Mais avant de le faire, il nous faut considérer un aspect particulier de la dynamique qui pousse Œdipe à recourir à l'oracle d'Apollon pour savoir la vérité de sa naissance.

Il s'agit de la réponse que Polybe et Mérope font à Œdipe, lorsque celui-ci leur pose la question la plus vitale qui soit, celle de sa légitimité.

Pourquoi ont-ils menti?

Cette question pourrait paraître trop circonstancielle, ou trop hypothétique, et pourtant elle est, à sa façon, essentielle.

Car, s'il est vrai que la destinée d'Œdipe est marquée avant sa naissance du sceau du désastre, il n'en est pas moins vrai qu'elle n'a rien d'une froide et abstraite mécanique, d'une sorte de fatalité inéluctable.

Il y a toujours dans une *tragédie* le moment de la liberté, inouïe, miraculeuse, par laquelle ce destin qui a la précision d'une montre suisse, et qui semble avoir l'inéluctabilité monstrueuse du divin surpuissant, ce destin, donc, pourrait être arrêté et évité.

Ce moment, Aristote a essayé de le conceptualiser, et il l'a fait en introduisant dans sa théorie du tragique le concept d'« erreur tragique ».

Or, pour qu'il puisse y avoir erreur, il faut nécessairement qu'il y ait *choix* entre au moins deux réponses à une question, car là où il y a coercition à la réponse, les critères mêmes du vrai ou du faux (indispensables pour qu'existe l'erreur) sont niés.

S'il est donc vrai que toute tragédie est déterminée par une erreur tragique, c'est nécessairement par opposition à une bonne réponse non tragique.

L'existence d'une telle « bonne réponse », qui pourrait, si elle était choisie, mettre fin à la dynamique tragique, doit nous inciter à la rechercher, et elle est le plus clairement indiquée par le mensonge de Polybe et de Mérope.

En effet, il suffit d'imaginer le roi et la reine de Corinthe dire la vérité à Œdipe lors de leur confrontation pour apercevoir cette réponse non tragique qui leur est ouverte, et derrière laquelle se tient la sortie du tragique.

Si Polybe et Mérope avaient dit à Œdipe la vérité, le doute d'Œdipe aurait pris fin, et Œdipe ne serait tout simplement pas allé à Delphes. Il n'y aurait alors pas eu d'oracle, ni tout ce qui s'est ensuivi.

Or, cette réponse n'en tient qu'à eux : ce n'est sûrement pas Apollon qui la leur a inspirée. Elle répond à une logique qui est la leur, humaine, trop humaine.

Le dieu, comme on l'a déjà constaté, ne force personne, jamais, et c'est par la liberté de ceux qui ont été appelés à être ses instruments qu'il force tout le monde.

Donc : pourquoi Polybe et Mérope mentent-ils à Œdipe?

Je crois qu'on peut répondre à cette question, car nous possédons les éléments de réponse, qui consistent en tout ce que Sophocle nous dit d'eux.

Et d'abord cet élément essentiel : Œdipe est pour eux un cadeau, un don qu'ils ont chéri, aimé, et auquel ils ont donné tout ce qu'ils avaient de plus important, la place de leur fils non né.

Ils ont élevé Œdipe non pas *comme* leur fils, mais en fils, sans qu'il y ait, chez eux, aucun doute touchant à cette filiation, à sa légitimité, à son honneur.

Si Mérope et Polybe avaient élevé Œdipe avec un doute par rapport à sa pleine, ontologique, légitimité, celui-ci aurait dû le ressentir d'une façon ou d'une autre, il aurait dû remarquer un signe quelconque de cela et, au moment de l'insinuation, le ramener à son esprit, lui donner un sens qui jusqu'alors serait resté occulté par un manque de repères où l'inscrire. L'insinuation aurait été ce cadre où le non-dit, l'allusion, la gêne auraient pris leur dimension signifiante.

Mais ce n'est pas le cas, chose qui est prouvée par le fait qu'Œdipe, au lieu de commencer par vouloir surprendre la vérité de façon détournée, va droit au but et s'ouvre à ses parents.

Œdipe va donc consulter l'oracle d'Apollon à Delphes.

Son choix, encore une fois, démontre sa droiture, son sens de la justice, son caractère, qui est tout le contraire de celui d'un tyran.

En effet, dans son doute, au lieu de se livrer au jeu de suspicion, d'allusions et de paroles détournées qu'on pourrait attendre de lui en réaction à l'insinuation, il va questionner ses parents en personne, c'est-à-dire les représentants mêmes de l'autorité (double autorité, en tant que géniteurs et en tant que père et mère).

C'est en faisant part de son doute à ses parents qu'Œdipe ouvre le seul chemin praticable hors de la tragédie, mais ses parents, par leur mensonge, lui en interdisent l'accès.

Et maintenant qu'il suspecte ses parents de mentir, Œdipe agit encore une fois de la façon la plus directe, et encore une fois il se rapporte à l'autorité pour avoir d'elle la vérité qu'il nécessite pour cesser de douter et pouvoir continuer à vivre.

Car, même si Œdipe ne le sait pas encore, dans son doute il n'est question de rien d'autre que de la vie et de la mort, de l'être et du néant, de la lumière du soleil et du noir de la nuit absolue du corps et de l'âme.

C'est donc toute sa vie qui est en jeu au moment où il se présente devant la pythie à Delphes, et où il pose la question fatidique de sa naissance au dieu. Or, ce dieu a une telle naissance en horreur.

C'est ici, à Delphes, qu'Œdipe se trouve face à face avec le dieu, et c'est ici, dans le lieu même du dieu, qu'Œdipe est piégé.

Nous verrons comment.

Mais auparavant, il faut faire une dernière réflexion sur la nature du doute d'Œdipe : ce doute, tout en ayant sa logique intime très stricte, et une autonomie signifiante certaine, et bien qu'il soit vécu pleinement par Œdipe comme sa propre propriété immanente, eh bien, ce doute, le dieu l'utilise d'une façon magistrale.

Car le doute d'Œdipe n'est, à la lumière de la logique divine, qu'un instrument du dieu.

En effet, *au moment même* où Œdipe reçoit la parole insinuatrice à Corinthe, Laïos, à Thèbes, est pris de doute sur ce fils qu'il avait voué à la mort, et dont, pourtant, le dieu lui a prédit le retour meurtrier.

Quel soudain frisson d'angoisse a traversé Laïos quand la pensée *lui est venue* de la possible survie d'Œdipe, cela nous ne le saurons jamais, mais il est facile d'imaginer que Laïos s'en est senti parcouru dans tout son être, car ce doute dont il est saisi est le glas qui sonne sa fin.

Et Laïos, poussé par ce doute, prend le chemin de Delphes, tandis qu'Œdipe est déjà en marche pour s'y rendre.

Ainsi, le doute d'Œdipe est joué par le dieu simultanément avec celui de Laïos pour précipiter la rencontre de ces deux êtres qui n'auraient jamais dû se rencontrer.

Œdipe arrive donc à Delphes. Il y est allé, seul, en pèlerin, à pieds, sans bagages. Il n'a pas d'armes, mais un bâton de voyage qui lui sera suffisant, après.

Tout, dans son attitude, marque une grande humilité, et peut-être une pointe de honte à l'idée d'être reconnu, surtout avec la question qu'il vient déposer devant le dieu comme une offrande.

Car Œdipe ne vient pas demander au dieu un avis en matière politique, ou une parole favorable à une entreprise projetée, ni un verdict dans une dispute juridique.

Il ne vient pas non plus pour élucider un problème éthico-philosophique quelconque. Non : Œdipe vient à Delphes avec la question la plus pauvre et la seule essentielle : « Qui suis-je? », « D'où viens-je? », « Quelle est ma naissance? ».

Il n'y a vraiment rien d'héroïque dans un tel questionnement, et c'est pour cela que les héros, quand un tel questionnement s'abat sur eux, deviennent d'autant moins héroïques qu'ils acquièrent d'humanité.

C'est donc cet Œdipe-là, pas du tout héroïque, qu'Apollon accueille dans son sanctuaire, au cœur même du lieu sacré de son culte, pour le jeter dans l'horreur.

Aucune pitié de la part du dieu qui, *maître surpuissant du symbolique*, devrait pourtant porter sur lui un regard de pitié équivalent à celui de l'esclave contemplant le pauvre bébé exposé et meurtri.

Car, se présenter devant Apollon, le dieu de l'oracle et des devins, le dieu capable de scruter futur et passé au-delà des générations humaines, avec comme seule question celle qui tourmente Œdipe, c'est être, au niveau symbolique, exposé, aussi sans défense et abandonné que le pauvre bébé qu'il a été.

Mais il ne faut pas s'attendre du dieu la faiblesse de l'esclave et Œdipe, cette fois-ci, ne sera pas épargné.

La pythie reçoit la question d'Œdipe et prononce l'oracle du dieu : « *Tu tueras ton père et couchera avec ta mère.* »

C'est tout. Aucune explication, aucune alternative. L'oracle est tombé comme une condamnation inéluctable.

Il ne faut pas être d'une perspicacité exceptionnelle pour comprendre l'ébranlement catastrophique et horrifié qui s'empare alors d'Œdipe. Et il ne faut pas non plus faire preuve de beaucoup de compréhension pour excuser Œdipe de fuir tout de suite, au plus loin et pour toujours, une telle possibilité.

Évidemment en vain : sa fuite sera l'abandon définitif du sens de sa vie, l'accomplissement de son destin.

Or, encore une fois, nous pouvons constater comment il n'y a rien d'« automatique » dans le destin d'Œdipe, comment, pour qu'il s'accomplisse, il faut plus que le simple hasard.

En effet, dans la réponse que l'oracle lui fait, il y a une volonté évidente de le pousser à la fuite éperdue pour aboutir là où, pour rien au monde, il ne voudrait se trouver.

Et pour ce faire, d'une part le dieu, par la parole oraculaire, doit mentir et détourner la question que le jeune homme lui pose;

et d'autre part Œdipe, pour qu'une telle réponse piégée puisse avoir l'effet escompté, doit commettre une erreur tragique qui, cette fois-ci, prendra les traits d'une erreur logique.

L'oracle ment et détourne la question d'Œdipe.

Il ment de deux façons : la première consiste dans le fait de ne pas répondre à la question d'Œdipe, car celle-ci n'est pas « Qui serai-je? » mais « Qui ais-je été? », non pas « Vers où vais-je? » mais « D'où viens-je? ».

En ne lui disant rien sur le passé sur lequel porte sa question, mais en lui répondant par l'appel du funeste futur, l'oracle y jette Œdipe.

Ce futur catastrophique, Œdipe aurait pourtant très bien pu l'éviter, si seulement la pythie avait répondu au doute qui l'étreint quant à ses propres origines.

Il ment d'une autre façon encore, car à la question d'Œdipe il n'y a qu'une seule réponse : « Tu es le fils de Polybe et Mérope, bien que tu aies eu une naissance naturelle autre. »

En fait, dans le passage de Thèbes à Corinthe, c'est la Loi de cette dernière cité qui a fait d'Œdipe le sujet qu'il est, et sous cette *loi* Œdipe est l'enfant de ses parents adoptifs.

Si Apollon ne répond pas à la question d'Œdipe, s'il la détourne, c'est qu'il veut le ramener de la Loi de Corinthe, salvatrice et réparatrice, à celle de Thèbes, mortifère et catastrophique. Mais pour qu'un tel passage inverse s'accomplisse, Œdipe doit d'abord tuer l'incarnation de cette Loi, ce père qui l'avait, jadis, expulsé du cœur même de la Loi. Ce faisant, Œdipe sort de la Loi et il retrouve le lieu hors la loi radical, celui qu'il a toujours, depuis le début, occupé à la lumière de la Loi qui transcende les lois des cités, la loi des hommes, cette Loi d'Apollon qui, par l'oracle retors, vient de prononcer sa condamnation impitoyable.

Or, nous percevons, après cela, la *nécessité* de cette réponse qui ne répond pas à cette question qu'Œdipe pose, mais qui, au contraire, répond à la réponse qu'Œdipe lui-même est, la réponse à un autre oracle donné à celui dont le nom est, justement, occulté par la Pithye.

En ne nommant pas Laïos, l'oracle d'Apollon condamne Laïos à mort, et cette mort est entre les mains d'Œdipe qui, d'ici peu, lui fracassera le crâne.

Comment l'oracle répondrait-il donc à Œdipe, si c'est par le détournement même de sa question que l'oracle va entraîner l'accomplissement de sa propre parole? L'oracle donné à Œdipe est fonction de, il est subordonné à, celui qui a été, il y a longtemps, donné à Laïos.

« Qui suis-je, d'où viens-je, qui m'a mis au monde? » sont pour Œdipe les questions essentielles, et elles représentent l'absolu de son être au monde; ce sont celles auxquelles, pour Œdipe, est subordonné le monde lui-même.

Mais pour Apollon, ces questions n'ont pas de valeur, elles n'ont aucun poids ontologique.

Pour Œdipe, il s'agit de l'*ontologie première*, car ce dont il est question pour lui c'est la possibilité même *d'être*.

Pour Apollon, l'être d'Œdipe n'est qu'un détour que son être propre de dieu prend pour affirmer l'hégémonie qu'il exerce sur le monde humain, et qui est fondée par sa propre parole de pouvoir qui détermine l'être par sa seule nomination.

Or, non seulement l'oracle ne répond pas à la question d'Œdipe quant à son passé — auquel cas le « qui tu es » aurait empêché le « tu seras » — mais, ce qui plus est, il pulvérise, littéralement, le doute de l'esprit d'Œdipe, le poussant ainsi à cette erreur de logique tragique sans laquelle son destin n'aurait pas pu s'accomplir.

En effet, quand Œdipe se présente à Delphes, son doute est tout frais. C'est seulement depuis quelques jours que le *signifiant parent* a commencé à être flottant au niveau conscient — car jusqu'alors il avait été pleinement assumé dans la réalité vivante et vitale qui était la sienne.

C'est ce flottement — fruit de l'insinuation de son camarade et du mensonge de ses parents — qui l'a poussé à consulter l'oracle.

Mais quand la pythie lui annonce sa destinée terrifiante, le seul signifiant qui peut être investi par une telle annonce catastrophique est celui qui seul a pour lui une quelconque réalité, le signifiant concret, existentiel et réel de Mérope et Polybe.

C'est un reflux de l'affectivité primaire sur le signifiant fondateur que la parole du dieu provoque, et c'est là sa ruse.

Ainsi, on le voit, Œdipe commet une faute logique provoquée par une ruse cruelle du dieu; cette faute est d'avoir présumé résolu *le doute* qui l'assaillait quant à la véritable identité de ses parents, car en fuyant Corinthe Œdipe agit *comme si* il avait répondu à la question de sa naissance, question qui, au contraire, l'attend avec sa réponse tragique.

Le comportement d'Œdipe est donc tout à fait illogique, mais puisque cet illogisme s'inscrit dans la logique d'Apollon, et que dans celle-ci il est absolument cohérent, cette faute logique elle non plus ne lui appartient pas.

Et quand nos fautes ne nous appartiennent plus, c'est que le critère de vérité ne régit plus le sens de notre vie.

Œdipe fuit donc de Delphes terrorisé. Sa décision est prise : il ne retournera jamais plus à Corinthe pour ne pas voir l'horrible arrêt oraculaire se réaliser.

Au moment où il quitte le lieu sacré, Laïos est en route pour s'y rendre, poussé par le doute, pressentant la survie de cet enfant de malheur qu'il a eu l'étourderie de mettre au monde.

Encore une fois le jeu de miroir est saisissant, car si Œdipe s'est rendu à Delphes pour questionner l'oracle au sujet des circonstances de sa naissance, Laïos y va pour le questionner sur celles de la mise à mort d'Œdipe.

Œdipe et Laïos, au croisement de trois chemins, dans un lieu désert, se rencontrent.

D'un côté, il y a le jeune homme, qui voit le monde basculer sous ses pieds, déjà perdu à jamais, absolument seul et malheureux.

De l'autre l'homme mûr, qui a bâti sa royauté, son pouvoir et sa survie sur la mise à mort d'un fils que le dieu lui avait interdit de faire naître.

Homme de pouvoir, roi habitué au commandement et à avoir la priorité en toute chose, Laïos est quand même troublé : il n'a pas assisté à la mort du fils (*qui n'a pour lui pas de nom*), mort dont pourtant sa vie et son pouvoir dépendent.

Il est mort loin, sur une montagne sauvage, et il ne reste de sa mort que le témoignage du berger, lequel, s'il avait jadis désobéi, aurait aujourd'hui toutes les raisons d'affirmer le contraire, et comment le contredire?

Inutile de chercher des preuves de la mort : sans tombeau... abandonné à la nature... on ne trouverait pas même trace du corps nu d'un guerrier, alors imaginons celui d'un bébé de quelques jours.

Les bêtes sauvages, les oiseaux carnassiers, le soleil, la pluie et le vent, ont dispersé dans la nature jusqu'à la dernière parcelle de son corps, et il n'y a plus de traces ni de sa venue au monde ni de sa disparition.

Dans le doute, Laïos n'a aucun moyen de savoir. Comment parvenir à la certitude de la mort de son fils?

Comment chasser cette idée folle et obsessionnelle qu'il pourrait être vivant, et attendre le moment propice pour revenir et accomplir l'oracle du dieu?

C'est ce trouble qui incite Laïos à ne pas aller à Delphes en délégation officielle, mais seulement avec cinq hommes, pour le transporter et le protéger.

Car ce sont là des choses privées, et même secrètes.

Peut-on imaginer l'état d'âme de Laïos?

Au moins on peut constater une chose sur lui, toujours la même : il dénote une complexion caractérielle qu'on pourrait qualifier d'inintelligente.

Il est en effet difficile d'imaginer une décision plus inintelligente que celle d'aller consulter Apollon, pour être réconforté sur le fait que l'acte d'impiété qu'il a jadis commis envers le dieu ne portera pas à conséquence.

Si le fait de faire naître Œdipe, si le fait de l'exposer, ont constitué autant d'actes impies et criminels de Laïos, son voyage à Delphes pour s'assurer de la mort du fils est l'impiété absolue.

Cela est impie à un tel point que le dieu l'empêchera de porter son projet à terme.

Il n'a pas voulu, le dieu, empêcher Laïos de concevoir Œdipe, il n'a pas empêché son exposition, car l'impiété de Laïos devait s'accomplir pleinement pour qu'elle soit mûre pour le châtement aux mains de l'impiété.

Maintenant que ce fruit est mûr, Apollon empêche à travers lui l'impiété finale de s'accomplir en mettant sur le chemin de Laïos Œdipe : Laïos ne parviendra jamais à Delphes.

Au croisement de trois chemins, Laïos se voit barrer la route par Œdipe.

Nous ne savons pas si en le voyant il a eu l'intuition que c'était là le terme de sa vie, s'il a ressenti une angoisse sans parole ni pensée devant ce jeune homme égaré et apeuré, ou bien si sa réaction n'a été dictée que par un réflexe de pouvoir inintelligent.

Ce qu'on sait, c'est qu'il essaie par la violence d'écarter celui qui, à ses yeux, a le tort de se trouver sur son chemin.

Au fond, il est Roi, il a des prérogatives à faire respecter, des droits à imposer, des égards à exiger. S'il s'était trouvé devant un paysan, un esclave, ou un simple pèlerin, celui-ci se serait sûrement tassé, pour laisser le passage à un si imposant personnage.

Mais devant lui il y a un héritier de roi; devant lui il y a celui à qui Laïos a déjà imposé son pouvoir jusqu'à l'annihilation; devant lui il y a un fils qui doit recouvrer son héritage.

Mais Œdipe, là, au carrefour fatal, est bien plus que cela : il est ce vivant revenu de la mort qui surgit devant Laïos comme un véritable spectre vengeur (on sait d'ailleurs que c'est au croisement des chemins que, pour les Grecs, se tiennent les âmes des morts qui veulent se venger...). Spectralité du pouvoir, Œdipe est un revenant. Mais les revenants ne reviennent que pour réclamer leur dû. Celui qu'Œdipe réclame à Laïos est une vie non reconnue et Laïos ne peut payer une telle dette que par la mort.

Et Laïos meurt.

Maintenant que le meurtre du père naturel a été commis, Œdipe a accompli une partie de l'oracle d'Apollon, le parricide. Il lui reste maintenant à accomplir l'autre partie, l'inceste avec la mère.

C'est donc tout naturellement que, laissant derrière lui le lieu où Laïos a payé sa dette, laissant derrière lui ce croisement des chemins où gisent cinq corps qu'on imagine mal recevoir une sépulture, Œdipe se dirige vers Thèbes.

Combien de temps pour y parvenir? Quelques jours, une semaine peut-être, mais pas très longtemps; mais même ces quelques jours, compte tenu de la distance entre Thèbes et Delphes, indiquent qu'il a dû errer, perdu et désespéré, ne sachant plus quoi faire de lui-même et d'une vie dont le sens lui échappe de plus en plus.

Quoi qu'il en soit, ses pas le portent inéluctablement vers le lieu de son origine. Il doit recouvrer son héritage, il doit accomplir le renversement jusqu'au bout.

Mais pour ce faire, il doit se relever de sa chute, de l'ignominie qui s'est abattue sur lui, et devenir Roi à la place du Roi, père à la place du père.

C'est en affrontant la Sphinx qu'il y parviendra.

Qu'en est-il de la Sphinx, ce monstre qu'Œdipe trouve face à lui sur son chemin vers le trône de Thèbes, chemin déjà marqué et pollué par l'assassinat de Laïos?

Que représente-t-elle? La réponse ne peut pas être univoque, puisque la présence du monstre n'acquiert pas la même signification selon le point de vue que l'on adopte.

En effet, pour Laïos, la Sphinx signifie le retour spectral et vengeur de lui-même, roi assassiné et laissé sans ensevelissement, le retour polluant d'un mort qui ne peut avoir de repos tant et aussi longtemps que son meurtre ne sera pas vengé.

La Sphinx est littéralement le retour spectral de Laïos. Et en effet, la Sphinx n'est là qu'en tant que réponse surnaturelle à l'assassinat du roi de Thèbes. Elle est la forme concrète de l'horrible pollution frappant la ville qui manque à son devoir de vengeance et de châtiment du coupable d'un si horrible crime.

Mais une telle « logique » de l'apparition de la Sphinx est déjouée par Œdipe qui, en triomphant du monstre, tue la figure du père une deuxième fois, dans sa forme spectrale, mauvaise et surnaturelle.

Or, cette deuxième défaite de Laïos, ce meurtre symbolique et surnaturel, est essentiel à Œdipe pour parvenir là où Apollon a dit (en le prescrivant absolument) qu'il parviendrait. À la place de Laïos sur le trône de Thèbes, à sa place dans le lit de Jocaste.

Ainsi, si dans la perspective de Laïos la Sphinx est la forme surnaturelle qui répond immédiatement au désir vengeur du mort, dans la perspective d'Apollon la Sphinx représente la forme surnaturelle de l'échec de cette instance punitive.

La Sphinx est alors littéralement déjouée par Apollon, car elle joue, à son insu, le jeu de sa propre impuissance.

Cette impuissance n'est pas seulement une nécessité logique dans l'accomplissement de la parole du dieu (sans elle, jamais Œdipe ne serait devenu roi de Thèbes), mais qui plus est, elle est une nécessité éthique, car c'est par le meurtre du père qu'Œdipe a été l'instrument de la « punition » qui s'abat sur Laïos pour avoir transgressé l'injonction apollinienne de ne pas avoir de fils, d'accepter de voir son pouvoir parvenir à son terme.

C'est pour cela que la Sphinx ne peut rien contre Œdipe : elle est la forme surnaturelle d'une vengeance impie. Comment, en effet, pourrait-elle se venger de celui qui venge le dieu?

Pour les Thébains par contre, la Sphinx répond à une logique tout autre, celle du mystère le plus total. Monstre surgi d'un ailleurs catastrophique et absolu, elle ne répond à rien (son apparition précède la nouvelle de la mort de Laïos dont pourtant elle est fonction), et elle pose des énigmes mortelles, par rapport à une question dont ils ne connaissent pas les termes et à laquelle ils ne peuvent pas répondre.

Ces termes, c'est Œdipe qui les connaît, car il les porte en lui, inscrits dans le destin qu'Apollon lui a fixé par sa parole oraculaire.

Pour les Thébains, la Sphinx représente en fait un débordement incompréhensible du plan divin dans la vie de la Cité, dans la vie tout court.

Débordement catastrophique et méchant, qui démontre de la façon la plus horrible que l'ordre du monde est violé. Le monde est transformé en un lieu de désolation et de désespoir, et les dieux ne protègent plus une ville en proie à la consternation tragique.

Or il existe deux possibilités : ou bien la Sphinx parvient à dicter son nouvel ordre du monde, et alors la cité est condamnée à se spectraliser, à se vider de sa substance, à disparaître engloutie par la bouche d'enfer de l'« horrible chanteuse », vaincue par « l'énigme sortie des mâchoires sauvages de la vierge » [Pindare, fr. 177];

ou bien, d'une façon ou d'une autre, les dieux interviennent et rétablissent l'ordre du monde.

Sans cela, si la Cité ne doit s'en remettre qu'à elle seule pour son salut, alors c'est que les dieux l'ont abandonnée pour toujours, ou qu'eux-mêmes sont morts.

La Cité n'a pas le pouvoir de retourner la sphinx à son ailleurs, et cela malgré les prières et les sacrifices avec lesquels elle invoque les dieux impassibles.

L'homme et la Cité doivent alors s'en remettre entièrement aux dieux, et espérer une intervention de leur part, car sur le surnaturel seul le surnaturel a pouvoir, et au pouvoir surnaturel et méchant de la Sphinx doit se substituer celui surnaturel et sauveur des dieux.

Et c'est au moment où la Cité désespère de cette rémission que les dieux ne semblent pas vouloir accorder, qu'Œdipe arrive. De nulle part. Égaré, encore taché du sang de son père et des quatre autres personnes qu'il a tuées, il est sous le coup d'une débandade ontologique absolue par rapport à son identité, à son destin, à sa vie.

Je ne sais pas si je me trompe, mais il ne me semble pas que quelqu'un ait jamais attiré suffisamment l'attention sur l'état d'Œdipe au moment où il affronte la Sphinx.

Ce n'est sûrement pas dans l'état où le dépeint le trop tristement fameux tableau d'Ingres, qui nous le montre frais comme s'il sortait d'une douche, dans le calme olympien de la Raison explicative et factice.

En réalité, Œdipe n'est pas arrivé devant la Sphinx en héros, en sauveur, mais en désespéré qui fuit un danger mortel de nature surnaturelle.

Non seulement cela, mais c'est à Œdipe, et à Œdipe seulement, que la Sphinx pose la terrible énigme, car elle est la réponse à ses actes.

Quand Œdipe arrive à Thèbes, la cité a déjà commencé à payer, à *sa place*, l'étendue de son crime.

Mais tout cela, évidemment, les Thébains ne le savent pas; tout ce qu'ils savent, c'est qu'Œdipe surgit d'un ailleurs incommensurable pour sauver la Cité.

Pour Œdipe, enfin, la Sphinx représente tellement de choses différentes que nous ne parviendrons jamais à les épuiser.

En effet, en apparaissant sur le chemin d'Œdipe au moment même où celui-ci voit le monde basculer et la lumière s'obscurcir sur sa vie, elle se place face à un homme qui n'a plus rien à perdre, car il a déjà payé son tribut de mort, d'abord en étant assigné à la mort par le père, ensuite en tuant ce même père, et en devenant, littéralement, un spectre vengeur.

La Sphinx ne trouve pas en Œdipe un homme en qui la vie vit en toute naturalité, comme allant de soi, et comme la vivent la majorité des humains.

Œdipe rencontre la Sphinx au moment où il a déjà expérimenté la scission du Moi et du Soi, la perte de l'unité qui doit exister entre la volonté d'être sujet de sa propre vie, et le sens de cette volonté d'être.

Cela doit être pris en considération, si nous voulons essayer de comprendre les conditions qui ont permis à Œdipe de triompher du monstre.

Parmi ces conditions il y a celle-ci : Œdipe n'est pas, comme le commun des Thébains (un Créon par exemple) un homme qui a avec la vie un rapport immédiat et immanent.

Mort et vie ont déjà été confondues à sa naissance, et elles viennent tout juste de se confondre à nouveau dans le meurtre de celui qui nous voulait mort, de celui qui n'en a pas fini avec notre mort, et qui va à l'oracle pour que cette mort lui soit confirmée.

L'enfant désiré mort revient, homme, donner la mort à celui qui sur cette mort avait bâti sa vie.

Ce n'est donc pas un être humain ordinaire qui fait face à l'horrible monstre, un être pour qui la vie est une, et que la mort terrorise par son étrangeté absolue. La Sphinx, avec son visage et son chant de mort, sa volonté mortifère, sa spectralité, ne peut être abattue que par un être humain pour qui la mort a déjà ponctué la vie, et à qui le dieu a assigné un destin mortel et mortifère, une vie vécue en fonction du crime et de la pollution, du *miasma*.

Œdipe, devant la Sphinx, n'est plus l'être naïf qui croit à la séparation de la vie et de la mort, séparation absolue et totale, qui met d'un côté la vie qu'il vit et de l'autre la mort dont il mourra, et qui espère ne pas se trouver dans un état intermédiaire qui est toujours synonyme de douleur et de souffrance.

Œdipe « sait » que la mort et la vie ne sont pas tranchées au couteau, que la vie peut signifier mort, que la vie peut devenir spectrale, qu'on peut commencer à vivre la mort en vivant.

Et c'est pour cela qu'en se crevant les yeux Œdipe accomplit son destin et devient le spectacle désastré et tragique d'un homme vivant la mort.

Voilà donc là l'un des prérequis qui font d'Œdipe le répondeur d'énigmes et le chasseur de monstres : son savoir de la mort.

Savoir non encore déployé, mais qu'il porte en lui comme le fruit de sa destinée. Et c'est à ce savoir qu'Œdipe doit son triomphe sur le monstre inhumain et mortifère.

Ce savoir, aucun des Thébains ne le possède, et personne parmi eux ne peut accomplir l'*opération mentale* qui, seule, peut mener à l'éclaircissement de l'Énigme.

Cette opération mentale consiste tout simplement en ceci : si la question de la Sphinx est :

« Quel est l'être qui... »,

pour y répondre correctement, il faut que la catégorie que recouvre pour nous le mot « être » soit assez large pour nous comprendre en elle. Sans cela, aucune réponse ne pourra nous désigner, nous, l'« homme », et aucune réponse ne sera alors valable.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la difficulté de l'Énigme de la Sphinx, sans quoi on pourrait considérer l'obstination des Thébains à ne pas la comprendre comme une preuve de stupidité assez exceptionnelle.

En fait, pour nous, la réponse à cette énigme nous paraît si évidente et si banale qu'un sentiment de supériorité nous saisit en constatant quel plat les Grecs firent de si maigre chair.

Mais en réalité, tant que la monstruosité de l'être humain n'a pas été démontrée, tant que la part de mort dans la vie n'a pas été ressentie dans toute sa catastrophique vérité, tant qu'on pose entre nous et le mal de la mort la barrière infranchissable de la dissemblance radicale, l'énigme de la Sphinx reste insoluble.

Or, c'est un tel apprentissage que fait Œdipe, et c'est son savoir qui devient pour nous (aussi bien que pour les Thébains) *paradigmatique*;

de sorte que cette réponse exceptionnelle que fit alors Œdipe est, à la lumière de sa destinée même, d'une banalité et d'une naïveté embarrassantes.

Mais si entre nous et le savoir dont Œdipe fait, au nom de l'homme (ce nom qui est la réponse à l'énigme infernale), l'expérience, il y a la médiation de 2500 ans d'histoire et de catastrophes, au point qu'il devient extrêmement difficile pour nous de saisir la portée séminale et universelle de la fondation œdipienne du savoir tragique, entre les Thébains et ce savoir il n'y a qu'une seule médiation : la destinée d'Œdipe elle-même.

À la fin de la pièce, quand Œdipe, les yeux coulant encore sur sa barbe, inondé de son propre sang, sa figure n'étant plus qu'une trace de la violence infligée à son être immergé dans la pure souffrance;

quand donc il se présente devant la cité pétrifiée d'horreur, le savoir exclusif et exceptionnel qui avait fait de lui l'homme le plus admiré et le plus craint, devient une

donnée universelle, et fait désormais partie intégrante du savoir tragique que la Cité a d'elle-même en tant que *sujet de sa propre destinée*.

Car, alors qu'elle contemple Œdipe spectralisé par une douleur obscène et définitive, la Cité expérimente la spectralisation du pouvoir auquel elle s'était identifiée jusqu'alors.

Ce n'est pas un savoir personnel que celui d'Œdipe, car en lui, par lui, c'est le social lui-même qui expérimente la douleur et la violence de la fin du lieu commun de légitimation, d'identité et d'unité, le lieu de la Royauté, le lieu du pouvoir, expression *sacrée* et supérieure du lieu commun de la Cité.

En effet, *Œdipe roi* est la mise en scène tragique d'un processus de délégitimation, de désacralisation de ce qui, jusqu'alors, avait été l'expression même de la légitimité et de la sacralité du commun.

Mais pour qu'un tel « effet pédagogique » puisse « fonctionner », il faut qu'Œdipe soit reconnu pleinement et *sans aucun reste* comme étant part de ce même commun.

Sans cela, Œdipe ne pourrait être que l'étranger que l'on chasse pour rétablir la pureté du même, et alors le savoir d'Œdipe serait perdu, parce qu'expulsé comme savoir du dissemblable, mortel et malvenu.

Mais la « ruse du destin » en veut autrement, et Thèbes ne peut découvrir l'être polluant qu'en reconnaissant son caractère de *semblable*.

Celui qui est étranger, autre, dissemblable; celui qui vient d'un ailleurs déjà devenu mythique et démonique, pour pouvoir devenir l'exécration absolue, doit être d'abord réintégré dans le commun;

il doit être reconnu comme étant du commun, comme étant l'enracinement du commun en lui-même, lui, le Roi.

C'est à ce prix que Thèbes peut démasquer le criminel qui la pollue et, à travers son expulsion de la Cité, fuir la mort qui la guette dans la stérilité de masse qui s'est abattue sur elle.

L'expulsion du mal ne peut pas alors prendre la forme de l'expulsion pure et simple du négatif à qui on nie jusqu'à la moindre ressemblance avec nous-mêmes, comme c'est le cas dans les simples rites de mise à mort d'un bouc-émissaire chargé de tous les maux du monde, mais doit parvenir à la conscience du semblable.

Ce que les Thébains n'avaient pas pu comprendre face à la Sphinx, ils doivent le comprendre maintenant en contemplant Œdipe.

C'est d'ailleurs pour cette raison que devant Œdipe, être annihilé et qui a sombré dans la pure forme de l'abolition de soi, et ne se maintient en vie désormais que dans cette connaissance du néant, ce néant vivant qu'il est, les Thébains ne crient ni « assassin », ni « monstre », ni « à mort », mais sont saisis d'un effroi sacré rempli de pitié.

DISCUSSION

Patrick Pilotte : Il y a une chose que je ne comprends pas vraiment... J'ai considéré ce que tu as amené en divisant cela entre l'ordre et la nature humaine, si l'on veut, ou ce qu'il y a d'animal ou de désir dans l'humain. Apollon impose son ordre; Laïos représente en même temps l'ordre et la nature humaine, il refuse l'ordre et il réalise ce refus en créant Œdipe. Selon moi, c'est un sentiment de culpabilité, de peur, qui fait que Laïos refoule tout cela, qu'il refoule l'incarnation de cette nature humaine, de ce désordre, sur le Cithéron; la pitié qui intervient alors démontre que c'est bien un refoulé, que ce n'est pas dans le hors humain. Tu parles du refus de l'ordre... L'ordre donne au début un sens à toute l'histoire, et amène sa propre destruction dans la contradiction. Si l'ordre était respecté par Laïos, l'ordre cosmique et humain se maintiendrait. Sauf que, justement, la nature humaine du roi s'exprime et vient contredire l'ordre du dieu, qui est amené ensuite à intervenir en plusieurs endroits pour nier cet ordre-là : il intervient premièrement auprès du berger qui est amené, par l'identité qu'il partage avec Œdipe dans sa réalité humaine, à sauver Œdipe par pitié; il intervient auprès du roi de Corinthe à nouveau par la voie de la pitié et peut-être d'un refus de l'ordre d'infertilité... Comme tu le disais, la personnification de la nature humaine, si on peut l'appeler ainsi, est réhabilitée dans le rapport ordre / nature humaine, dans le fait qu'Œdipe devienne roi de Corinthe. Mais à nouveau, Apollon, c'est-à-dire l'ordre, intervient, et vient briser ce nouvel ordre qui était déjà établi, et impose à Œdipe une fuite, et donc le ramène à son état purement humain, à sa pure nature humaine : il lui enlève son côté de l'ordre. Cette fuite réalise donc l'ordre ou la première partie de l'ordre d'Apollon, et on voit là la contradiction... Quand Œdipe tue Laïos, il réalise l'ordre d'Apollon, mais il vient en même temps briser l'ordre qui a été établi. L'ordre prend ensuite une autre forme dans le Sphinx, mais le Sphinx, par l'intervention du dieu à l'intérieur d'Œdipe (mais de cela je ne suis pas sûr), et aussi du fait que celui-ci est un humain hors de l'ordre, vient encore briser l'ordre et réaliser la deuxième partie de l'ordre d'Apollon, c'est-à-dire l'inceste. Alors Œdipe est réhabilité dans l'ordre, il devient roi de Thèbes, et les deux parties sont fusionnées. Mais il y a alors une autre intervention de l'ordre d'un dieu, et là je ne comprends pas ce qu'elle signifie...

Dario De Facendis : Je t'interromps tout de suite : il n'y a pas dans *Œdipe roi*, du moins si mon analyse est exacte, d'intervention normative du dieu pour *contraindre* les sujets humains. Le dieu n'intervient pas. C'est cela qui rend la tragédie si tragique et en même temps si difficile à analyser. Ce n'est pas qu'Apollon ordonne qu'Œdipe soit ceci et cela. Apollon pose deux alternatives, et je vous ai montré la logique qu'il y avait dans ces

deux alternatives : elles vont toutes deux dans le même sens. Soit Laïos accepte la limitation de son pouvoir, soit il ne le fait pas, et alors se met en branle quelque chose qui peut apparaître comme une mécanique infernale (vous savez que Cocteau avait dit d'*Œdipe roi* que c'était la plus parfaite machine infernale pour broyer l'être humain). Alors il y a ce côté mécanique, si vous voulez, qui s'impose à la lecture mais qui ne l'épuise pas, car il y a aussi toujours un côté qui est celui du choix de l'être humain. Et si on ne voit pas ce côté-là, on ne comprend pas la nature réelle de la tragédie. D'autre part la nature humaine dont tu parles n'existe pas pour les Grecs : on ne peut pas isoler quelque chose qui serait la nature humaine, représentée, disons, par l'envie incoercible de Laïos de baiser sa femme. Cela n'existe pas. Il y a une réalité qui est ordonnée selon différents niveaux. Il y a la nature sauvage, celle à laquelle Œdipe va être renvoyé, qui n'est pas humaine. La nature humaine, si tu veux l'appeler comme ça, c'est cette place intermédiaire entre la nature sauvage et le plan divin, et l'homme ne peut être homme qu'en se tenant à cette place; il est ce qu'il est par sa place dans ce cosmos. Donc l'être humain ne peut pas en appeler à une signification autonome de sa propre action. Cela va être la grande révolution de la pensée grecque subséquente (et surtout de la pensée sophiste), dans laquelle on pose la question de la nature humaine et de l'autonomie signifiante de cette nature et des désirs qui en font partie, par rapport à un plan divin qui va être à ce moment-là refusé et réfuté. Mais tant qu'on reste dans l'horizon de la subordination de l'homme au dieu, du plan humain au plan divin, l'homme ne possède pas une nature propre, autonome, et ta question porte à faux, parce qu'il n'y a pas de « nature humaine », il y a une place dans laquelle on doit se tenir, et celle-ci est déterminée par le plan divin, le plan transcendant. « L'ordre de la nature » n'est pas, pour le Grec « antésophiste », un ordre qui échappe à l'ordre divin : l'ordre de la nature est *l'ordre divin*. Si l'homme doit alors en appeler à la *nature*, il doit par le fait même en appeler à la transcendance. Tandis que toi, dans ta référence à la « nature humaine », tu présupposes que celle-ci soit hors de la transcendance, hors du divin, car répondant à une logique *autre*, dotée d'une autonomie, pouvant excuser une action humaine *en dehors* de l'ordre divin — et cela même si ces excuses n'empêchent pas la punition divine. Cette utilisation « athée » du concept de « nature humaine » sera introduite à Athènes par les sophistes, qui soulèvent l'épique querelle de *nomos* et *phusis* qui pénètre dans le « discours » philosophique, et dont l'exemple le plus poignant se trouve dans le *Gorgias* de Platon, dans la confrontation entre Socrate et Calliclès. C'est pour cela qu'au moment même où, à la fin de la pièce (quand il se trouve dans la mécanique du dévoilement de sa nature), Œdipe va réclamer cette place en disant : je suis un enfant, un fils de la fortune, je me suis fait de moi-même, je me suis moi-même légitimé, et donc j'ai le droit d'être qui je suis, c'est-à-dire le roi de Thèbes, au moment où il fait ce raisonnement,

Œdipe se trouve devant la vérité tragique d'être un être délégitimisé radicalement. La possibilité même d'une légitimation par soi et pour soi de l'être humain dans une autonomie signifiante dont il s'arrogerait les droits, est éliminée à la source, elle n'existe pas.

Olivier Clain : Tu fais un exposé tout à fait riche et remarquable de la pièce. Je voudrais te poser deux questions. La première est en fait une remarque. Toute ton analyse, enfin celle de la partie que j'ai entendue, tournait autour de la question de la circulation d'Œdipe dans un système symbolique. Tu nous as expliqué, à mon avis avec rigueur, qu'Œdipe était le fruit d'une rencontre d'une part entre un père illégitime et une femme féconde, et dans un deuxième temps d'une femme stérile et d'un père légitime. Et je crois que tu aurais pu à ce moment-là insister sur le fait qu'Œdipe est mis dans une position où de toute façon il répond à un manque. Dans le schéma même que tu fais, il est un manque qui circule entre des positions logiques. Alors, première question, pourquoi ne pas avoir dit qu'au fond Œdipe était phallus? Il est phallus puisqu'il est ce qui manque à Mérope, ce qu'elle attend, ce qu'elle demande, qu'il est ce qui est attendu par Laïos comme prolongement de lui-même, comme signifiant de son pouvoir symbolique de roi, qu'il est ce qui est désiré par Jocaste, et qu'il est en même temps, comme tu l'as très bien montré, aussi bien désiré par Polybe, puisque Polybe va être le père adoptif. Alors, dans la manière même dont tu fais fonctionner ton schéma, parfaitement cohérent, parfaitement logique (on pourrait cependant discuter de savoir pourquoi mettre Laïos en bas, Mérope en haut, on pourrait discuter de la manière dont tu organises la symétrie), si on pousse ton raisonnement jusqu'au bout, dans la pièce d'*Œdipe roi* Œdipe est ce qui circule entre les positions. Tu as été jusqu'au point de dire qu'il est le point de jonction d'une puissance naturelle, qui doit s'inscrire dans le lien social, désirée par et manquante à tous les personnages — y compris au roi, puisqu'un jour il lui prend le désir d'avoir un fils, d'avoir un prolongement de lui-même. Pourquoi ne pas dire qu'Œdipe fonctionne comme ce qui circule entre les personnages? Première chose, donc : il est identifié au phallus. C'est pour cela — deuxième chose — que je dis qu'il est l'hystérique. Il est l'hystérique qui va accomplir le destin tel qu'il est pensé par Sophocle, puisqu'il est précisément ce personnage à la jonction de la nature et du symbolique qui est le signifiant du désir. Il est ce qui manque à chacun, et il est renvoyé, éperdu, constamment circulant, et à chaque fois jouant son destin, au point de croisement entre les circuits. Alors je te suggère une première hypothèse : il est identifié comme le phallus, comme le signifiant à la jonction de la nature et de la culture qui circule entre les personnages, et de ce seul fait, il est destiné à accomplir le destin de l'hystérique : il tue le père réel, parce qu'il exerce sa loi, parce qu'il est dans la fureur. La petite histoire nous dit quand même

que ce père réel l'empêche de passer. Et là, non, je ne suis pas d'accord avec l'analyse que tu fais de son caractère : Œdipe entre dans une colère folle, il est à ce moment-là la loi, il est le père symbolique, il est investi par Polybe de cette capacité d'incarner la loi, il est le père symbolique qui tue le père réel. Il est l'accomplissement du destin de l'hystérique.

Dario De Facendis : Je dois répondre?

Olivier Clain : Mais en fait, c'est cela que tu nous racontes!

Dario De Facendis : Ah, sacrifice! Depuis qu'Olivier a réglé son complexe d'Œdipe, il n'y a plus rien à faire avec lui, on est pogné. Qu'est-ce que tu veux que je te réponde? Ok, c'est sûr qu'on peut mettre beaucoup de choses dans le schéma que je viens de faire, qu'on peut l'interpréter selon nos propres préférences. Je dirais, non pas pour répondre à ta question mais pour poser une question à ta question, qu'il faudrait peut-être se demander si la destinée d'Œdipe telle que posée par Sophocle, telle qu'inscrite dans le texte d'*Œdipe roi*, n'est pas le prérequis à la possibilité que le phallus existe. C'est tout ce que je peux te dire. Tu amènes un point très important, mais je déplace un peu ta question : est-ce qu'on ne peut pas commencer à parler du phallus qu'une fois qu'Œdipe a épuisé sa destinée? Est-ce qu'*Œdipe roi* ne serait pas justement le moment fondateur de cette interprétation, laquelle pourrait, dans l'après-coup, fonctionner pour *Œdipe roi* aussi? Je laisse cela en suspens, parce que c'est tout ce que je peux dire. (Qu'Œdipe soit hystérique, eh bien, je te l'ai dit, ce ne doit pas être bien méchant, puisque selon toi les Italiens le sont aussi, et je ne crois pas que nous Italiens soyons particulièrement méchants ou tyranniques du fait d'être hystériques...)

Jacques Mascotto : Trois points. Le premier, c'est le titre de ton exposé, qui pose la question du rapport d'Œdipe à la connaissance. Si en grec « hystérique » veut dire « couper en deux »; si ce que l'oracle dit c'est la théorie, et si ce qu'il fait c'est la pratique, il y a quelque chose de tragique en ce sens qu'Œdipe réalise l'unité absolue de la théorie et de la pratique. Or, si la tragédie est une propédeutique à la politique, c'est que la politique c'est l'impossibilité d'une position épistémologique *a priori*, d'une fusion entre la théorie et la pratique. Lorsqu'on veut absolument faire fusionner la théorie et la pratique, on arrive au massacre. C'est pour cela que sont possibles des actes de choix, ce qui est la praxis du *politeia*. À ce moment-là, la tragédie serait l'exemple même de la nécessité de la politique, et du fait qu'une connaissance fondée sur une fusion de la théorie et de la pratique est une connaissance qui ne peut pas mener à la vie en commun des hommes, laquelle ne peut être possible que du côté de la praxis politique,

qui est précisément cet espace intermédiaire entre la théorie et la pratique, où il y a une capacité de choix et d'interprétation sur la base de la *phronesis* par exemple. Alors, est-ce que tu serais d'accord pour dire qu'Œdipe est celui qui n'arrive pas à assumer jusqu'au bout son être de manque, le politique étant ce qui viendrait combler le manque? Et là on voit le manque devenir le tout plein — à un moment donné Œdipe passe au plein — et l'histoire de la tragédie se termine parce qu'il se perce les yeux : effectivement, si les yeux sont importants pour connaître, en se perçant les yeux Œdipe se refait un manque, et c'est par ce manque-là qu'il arrive à méditer et à comprendre ce qui lui arrive. Donc finalement, une vraie connaissance humaine se passerait toujours autour d'un manque et non pas autour d'un plein. C'est ce qu'attesterait à mon avis le symbole de la crevaïson des yeux.

Le deuxième point porte sur le langage. Œdipe, en grec, c'est *œdipus*. Tu dis que ce nom qui a été donné est un vrai nom, issu de la pitié, donc du côté de la symbolique humaine. Oui, mais en même temps Œdipe n'est jamais entré vraiment dans ce nom. Si tu te réfères au film de Pasolini, tu sais que Pasolini insiste énormément sur le fait qu'Œdipe boitait. Ce boitement signifie que déjà il jouait de mauvais tours à ses copains de jeux, parce que claudiquant, il n'ira jamais tout droit, et n'allant jamais tout droit, il est dans la senestre, et son corps porte donc un mauvais présage. Et Œdipe, parce qu'il boite, qu'il ne peut pas aller tout droit, est le symbole d'une lignée qui n'est pas droite. Cela reste toujours gravé dans le corps. Et l'attribution symbolique culturelle du nom n'arrive pas à éluder cette démarche claudicante qui est celle que l'inconscient va imprimer à la conscience. Le troisième point concerne le rapport de la nature et du symbolique, le rapport nature - culture, pour faire court. Tu sais que chez les Grecs, pour l'intronisation civique des adolescents, lorsque les jeunes devaient accéder à la vie civique, ceux-ci faisaient un pèlerinage dans la forêt. Ils marchaient deux par deux, sortaient des limites de la ville, ils allaient aux confins de la civilisation au-delà desquels se trouvait la barbarie, et après ce détour par la nature sauvage ils revenaient dans la cité, pour être ensuite acceptés comme citoyens de la *polis*. Alors, c'est vrai que les Grecs n'ont pas pleinement bien entendu cette conception d'une nature humaine, etc., mais avec la tragédie, c'est comme si on ne pouvait pas se servir de la nature que dans un cadre symbolique, et comme instrument de la symbolisation, c'est comme si on se posait déjà la question — qui va revenir bien entendu avec les sophistes — sur le *timos*, sur les désirs, les passions. Finalement, c'est comme une sorte de massacre ajourné que de vouloir tenir sous le boisseau la passion, et de ne considérer une politique humaine que sur la base de l'institution, et il faudrait peut-être voir aussi que la tragédie annonce comme une synthèse à faire, à naître, entre l'institution et le désir.

Dario De Facendis : Ce sont trois niveaux très importants, et évidemment il y a beaucoup à dire. Je vais commencer par répondre à la troisième remarque. Il est clair qu'on peut étudier la culture grecque, et en particulier la tragédie, et en particulier *Œdipe roi*, en se posant la seule question de ce qu'il faudrait faire pour sortir de cette impasse, puisqu'il s'agit d'une impasse. Moi, pour l'instant, je me contente de l'analyser, cette impasse. Les solutions qui sont amenées, qui pourraient être amenées pour en sortir, nous appartiennent intégralement, elles sont encore les nôtres aujourd'hui même. La solution que tu demandes à la tragédie d'*Œdipe*, et que tu vois comme étant possible... oui, bien sûr, c'est à nous de la trouver, parce que nous sommes encore pris dans ce problème. La première question est une question décisive : il est clair qu'*Œdipe roi* constitue le moment zéro, le degré zéro, de la question politique. Il n'y a pas de question politique tant que la tragédie d'*Œdipe roi* ne s'est pas consommée. C'est dans le politique qu'on va essayer de trouver la solution de cette tragédie qui, elle, se situe dans le mythique. Elle se situe dans la brisure de l'ordre mythique qui empêche l'ordre politique d'apparaître. Parce que la tragédie d'*Œdipe* n'est pas seulement la tragédie d'*Œdipe*, elle est aussi la tragédie de Créon, la tragédie de Polynice et de Étéocle, et celle d'Antigone : quand *Œdipe* se crève les yeux, quand il est chassé de la cité, il reste le problème du pouvoir, qui demeure vacant. Qui va l'occuper? un des fils d'*Œdipe*. Mais ils sont deux. Comment fait-on pour partager ce pouvoir? Sur la question du partage du pouvoir le tragique se creuse encore plus, parce qu'Étéocle et Polynice n'arrivent pas à s'entendre. Étéocle usurpe le pouvoir, Polynice part en exil seulement pour revenir avec une armée étrangère et attaquer la ville. Les deux frères se combattent et s'entretuent; c'est une autre étape de la tragédie d'*Œdipe* (qui n'est pas la tragédie d'*Œdipe* : *Œdipe* n'en est qu'un moment). Or *Œdipe*, avant de mourir, dans *Œdipe à Colone*... Mais, à propos, on dit qu'*Œdipe à Colone* c'est la représentation d'*Œdipe* sauvé de son tragique, mais ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit, ce n'est pas *Œdipe* le sage qui dans *Œdipe à Colone* démontre sa sagesse! Il n'est tellement pas sage qu'il maudit Polynice quand celui-ci vient lui demander d'intercéder pour régler cette question du pouvoir. Il lance contre lui son Érinnye. Ce faisant, qu'est-ce qu'il fait? Il se dédouble. Parce qu'*Œdipe* est à la fois le représentant de la royauté, de la cité, de la légitimité, et à la fois la pollution intégrale; il est le juge et le criminel, il est le sacré et l'impie, tout cela en lui est coprésent; et dans ses fils, qui sont les dédoublements de lui-même, soit biologiquement, soit symboliquement, cette réalité se scinde et s'affronte. L'un va devenir le méchant qui va attaquer la cité, l'autre va être le bon qui va la défendre. Mais ils ne peuvent pas régler le destin d'*Œdipe* de cette façon, parce que de toute façon Apollon a décrété qu'*Œdipe* ne devait pas naître, que la royauté des Labacides devait arriver à son terme, et donc il ne peut y avoir de passage de l'héritage d'*Œdipe* à ses fils : ses deux fils doivent *nécessairement*

s'entretuer parce qu'ils sont eux-mêmes sous le coup de l'oracle d'Apollon qui a frappé Laïos. Ils doivent nécessairement s'entretuer parce qu'il n'y a pas un principe qui doit primer sur l'autre, car ces deux principes qui se scindent, ce sont une unité qui retrouve son unité dans l'annihilation. Quand Créon prend la place d'Œdipe en tant qu'il est le frère de Jocaste, quand on lui passe le pouvoir, il décide — et c'est là le moment où le politique intervient, ou devrait intervenir et n'intervient pas — que Polynice, qui a attaqué la ville, va demeurer sans ensevelissement, et qu'Étéocle, qui a défendu la ville, va être enseveli avec tous les honneurs d'État. Antigone arrive alors et honore quand même Polynice des rites funéraires. À ce moment-là, Créon refuse la connaissance tragique qu'Œdipe a conquise avec sa destinée, connaissance tragique qui établit que le mal n'est plus le dissemblable, mais est le semblable. Créon refuse de reconnaître dans Polynice le semblable, en ne l'ensevelissant pas il veut l'expulser comme étant le dissemblable absolu. Mais alors il ne peut que reproduire la tragédie. Et c'est à ce moment-là, dans la non-reconnaissance du semblable que représente Polynice, que Créon essaie de rétablir une unité de la Cité qui est l'unité mythique. Mais il ne peut pas le faire, cette fondation mythique de la Cité a été déracinée par la tragédie. La fondation qui doit se mettre en place est la fondation politique, qui ne peut être que la fondation non tragique de la reconnaissance tragique du mal comme étant le semblable. Ce n'est qu'à ce moment-là que le politique devient possible. Mais que fait-on une fois qu'on a reconnu ce mal comme étant le semblable? Ce politique-là, c'est le problème politique structurel qui fonde le champ politique et que nous n'avons pas encore résolu. La question politique par excellence, la question de la sortie de la tragédie, reste tout entière. Et contrairement à ce que dit Hegel, c'est Antigone qui, en reconnaissant dans Polynice le semblable et en voulant l'ensevelir, fait sienne la connaissance tragique d'Œdipe et reconnaît le semblable dans le mal. En voulant l'ensevelir, elle pose le premier acte politique hors mythique; ce n'est pas Antigone qui renvoie au mythe, à la famille, à l'archaïcité, c'est Créon, tandis qu'Antigone est moderne, elle est moderne puisque la modernité est cette question : qu'est-ce qu'on fait du mal qui est notre semblable et qu'on ne peut pas expulser? Toute la question politique est là. Et c'est seulement la tragédie d'Œdipe qui l'ouvre.

Michel Freitag : Je voulais poser deux questions, auxquelles tu viens de répondre en gros, mais avant je voudrais faire une remarque sur l'intervention d'Olivier. Dans un sens, on peut évidemment être d'accord, mais l'accord qu'on peut te donner, c'est au fond d'explorer le lien qu'il y a entre la tragédie de Sophocle et l'interprétation de Freud. Et ce lien me paraît alors impliquer une réduction extraordinaire. Et là, je le dirais simplement, il y a déjà cette réduction dans ta manière de poser la question ou

d'interpréter le schéma à quatre positions que Dario a présenté en lui appliquant le schéma lacannien et en le ramenant à lui. Tu dis qu'Œdipe, il *est* quelque chose, qu'il *est* le phallus, et alors que c'est le phallus, ce qui circule entre les quatre positions névrotiques de la structure. Toute la structure s'engouffre donc dans un être positif, elle possède en lui sa solution. Et en même temps, toute la structure du rapport entre l'homme et le monde, puis entre le sujet et l'autre, puis le problème politique de la cité et de sa loi, tout cela est entièrement centré sur le sujet. Et là, à mon avis, tout le sens propre de la tragédie disparaît. Cela ne veut pas dire que ton interprétation soit fautive, mais qu'elle n'est pas à la hauteur de la question. Je dis cela en passant, tu me répondras peut-être après.

Comme je n'ai pu rester jusqu'à la fin de la discussion, et revenir éventuellement sur le sens du jugement un peu carré porté ici sur l'intervention d'Olivier, je me permets d'ajouter après coup la remarque suivante. C'est que, à travers l'application du schéma lacannien sur le schéma que Dario a tracé à partir de sa lecture d'Œdipe roi, c'est la portée proprement politique et historique de son interprétation (et sans doute du texte de Sophocle, compris après coup) qui disparaît. Car le problème du « fondement » du politique ne se réduit pas à celui de la nature d'un ordre social objectif. Je ne voudrais pas contester que Freud ait pu à bon droit (c'est à discuter) voir affleurer dans le mythe d'Œdipe l'archétype de la socialisation de tout être humain, et qu'il ait pu y prendre appui pour élaborer sa typologie des instances psychiques (moi, surmoi, inconscient). Mais, sans égard à la question de la « réification » de ces instances qu'opère Freud (et non Lacan), ni à celle de l'universalité de leur constitution, il reste que le problème est alors ramené au niveau de la constitution de l'individu social, et non à celui de la constitution de la société, et, en particulier, de sa constitution politique. C'est l'essentiel de ce que je voulais dire en parlant de « réductionnisme ».

Dario, tu as déjà répondu aux deux questions que je voulais poser, et je ne te demande pas de répondre mieux maintenant, mais j'aimerais que tu en reparles, que tu développes cette question de la nature du politique. Je voulais te demander de nous parler un peu du fait que la tragédie de Sophocle est écrite par Sophocle à Athènes — il s'adresse aux Athéniens. Les Athéniens n'ont plus de roi depuis longtemps (il y a dans leur culture le souvenir des rois mythiques d'autres cités). Alors quel est le sens précis de s'adresser aux Athéniens, à la fin du V^e siècle, pour leur dire ça? Tu y as répondu en disant que Sophocle leur pose la question du fondement de ce qu'ils sont et qui leur a maintenant échappé, qui est la question du politique. Alors, pour moi cette question se redouble, puisque ce séminaire porte sur la postmodernité : elle porte toujours encore, d'un côté, sur le fondement du politique tel qu'il a caractérisé depuis les Grecs la civilisation

occidentale; mais elle porte aussi désormais sur la signification de la disparition contemporaine du politique, puisque c'est là une des caractéristiques essentielles que nous avons reconnue dans la postmodernité. Ce politique qui n'a pas été fondé, qui n'a pas reçu un fondement suffisant, maintenant disparaît.

Dario De Facendis : J'aimerais être l'oracle d'Apollon et répondre de telle façon que vous seriez pris avec vos questions, et pris à aller explorer vous-mêmes ce qu'essayer d'y répondre veut dire. Mais malheureusement, ce n'est pas le cas. Bon, première chose, j'ai essayé dans mon mémoire, que d'ailleurs tu connais très bien, de montrer l'ambiguïté foncière de la tragédie grecque comme genre littéraire. Et comme forme idéologique. Parce qu'il y a quelque chose qu'il ne faut pas oublier, c'est que la tragédie grecque c'est du théâtre, et que ce théâtre est joué lors des réjouissances qu'Athènes tient pour se démontrer à elle-même sa propre puissance. Et le lieu tragique que la tragédie indique sur la scène, c'est le lieu hors tragique que les spectateurs occupent dans le théâtre. C'est-à-dire que ce qu'on appelle la catharsis consiste dans cette possibilité qu'ont ces Athéniens de contempler sur une scène une tragédie qui ne les concerne plus. C'est pour cela d'ailleurs que dans ma thèse je vais essayer de montrer que la véritable pensée tragique ne se trouve pas dans la tragédie grecque — malgré que la tragédie grecque représente la forme textuelle la plus pure, la forme paradigmatique de ce qui est tragique — mais dans la pensée de Platon, parce que c'est Platon qui va essayer de reprendre cette question du dissemblable mauvais à l'intérieur de nous-même, et dont on ne peut pas faire l'économie. Mais il y a plus, c'est que les Athéniens sont convaincus que la sortie de la tragédie est constituée par la démocratie. L'espace démocratique est pensé comme espace politique en tant que sortie de la tragédie. Mais c'est une position idéologique et elle est justement critiquée dans l'œuvre de Platon. Platon ne voulait rien savoir de la tragédie. Pour Platon et Socrate, la tragédie ne se joue pas sur la scène du théâtre; s'ils veulent savoir où se joue la tragédie, ils n'ont pas à regarder le spectacle mis en scène dans l'espace théâtral et qui renvoie à un passé mythique reconnu comme tel par ceux qui regardent la pièce se jouer, mais ils la reconnaissent dans l'assistance, chez les spectateurs qui s'extasient devant Œdipe qui se crève les yeux et qui, après s'être extasiés de cette figure éminemment tragique, retournent chez eux et continuent à forclorre cette connaissance tragique qu'Œdipe justement représente. Alors, quelle était la part de conscience de Sophocle, dans quelle mesure Sophocle renvoyait-il les Athéniens à eux-mêmes en faisant cela? C'est une question très compliquée et très intriquée, c'est un grand travail que d'arriver à l'ordonner. Mais c'est une question très importante. Tout ce que je puis en dire c'est : oui, bien sûr, il y a sûrement chez Sophocle une dimension gnomique (comme d'ailleurs chez tous les tragiques) au moyen de laquelle il

s'adresse à la cité pour donner des leçons de morale; oui, bien sûr, il doit s'être posé la question des relations à établir entre ce qu'il met en scène dans la fiction théâtrale et ce qui est mis en scène dans l'histoire factuelle, concrète, de la Cité qui accueille la représentation tragique. Mais ces relations, ces renvois, ne sont sûrement pas mécaniques, ni factuels. Il faut rejeter l'interprétation qui voudrait voir dans la tragédie la transposition d'une réalité historique, présente ou passée, rejouée de façon consciente par les tragédiens, et comme telle reçue par le public. Si la tragédie est une sorte de conscience de la Cité vis-à-vis d'elle-même, si elle pointe l'ici-maintenant en mettant en scène le mythe, c'est une conscience qui parle à une mauvaise conscience, c'est un ici-maintenant qui se situe dans l'ailleurs du forclos, du refoulé. C'est pour cela qu'il faut faire très attention quand on utilise une telle grille interprétative, pour ne pas tomber dans un réductionnisme et une platitude qui confirmeraient, 2500 ans plus tard, la mauvaise conscience et la forclusion des Athéniens qui se sont extasiés devant les tragédies, en ont joui et en ont redemandé, tout en continuant à ne rien y voir, ou à n'y voir que leur propre aveuglement. La deuxième question est celle de savoir ce qu'on fait de ce savoir-là aujourd'hui et ce que signifie l'élimination du politique aujourd'hui. Si la modernité — qui commence selon moi au moment où finit *Œdipe roi*, c'est-à-dire au moment où on sort du mythe et où on se trouve face à l'ouverture du champ politique, ouverture catastrophique qui démarre aussi l'Histoire — a été hantée par cette question posée par *Œdipe roi*, par la tragédie, par le tragique, la postmodernité c'est la tentative de forclure cette connaissance et cette ouverture d'une façon tellement absolue que même la seule possession de l'homme s'en trouve perdue. Je vous explique ce que je veux dire par là. Tout *Œdipe roi* fonctionne selon un schéma... ça c'est vraiment la chose la plus terrible de la tragédie : il y a deux sujets, le sujet divin, Apollon, le sujet humain, Œdipe. Il y a un agent qui agit (c'est Apollon) à l'insu d'Œdipe, qui lui est le pâtissant. Le sujet divin ne peut pas être véritablement sujet, parce qu'être sujet signifie être pâtissant de sa propre expérience. Œdipe ne peut pas être sujet, parce qu'être pâtissant de sa propre expérience signifie la déterminer. Alors il y a une dichotomie qui se crée entre l'agent et le pâtissant. Le moment où Œdipe est absolument lui-même, en lui-même, pour lui-même, est le moment où il se crève les yeux et où la douleur devient un absolu dans lequel le dieu ne peut plus aller. Le dieu ne peut plus demander d'être l'agent de cette douleur, ne peut que laisser le sujet pâtissant, Œdipe. Et dans cette douleur qui est exclusivement humaine, il y a tout ce qui nous rend humain. Le fait de dépasser, de nier cette connaissance tragique signifie renier le moment absolument humain dans lequel l'humain pourrait peut-être commencer à reconstruire sa propre subjectivité en partant de cette douleur. Mais dans la situation postmoderne, en éliminant le problème que cette douleur elle-même a créé et qui est la question politique par excellence, on élimine le sens même de la douleur, donc on prive

l'être humain de la seule voie ouverte à lui pour reconquérir une subjectivité non pas pleine mais pleinement pâtissante. Alors la question devient absolument immense et on ne peut pas ne pas constater que, d'une façon ou d'une autre, toute la pensée critique a navigué dans ces eaux-là, a essayé de poser cette question. Mais une chose est sûre, c'est qu'aujourd'hui nous essayons d'éliminer la seule chose qui restait à l'homme pour pouvoir réenclencher sa propre souveraineté sur lui-même : ce reste de douleur que le dieu ne peut pas assumer, après avoir assumé le rôle d'agent et refusé celui de pâtissant.

Jacques Goguen : J'ai beaucoup aimé ton exposé, Dario, il était très clair, très stimulant et surtout très clair, je pense que c'est son grand mérite, parce que cette histoire du mythe d'Œdipe est devenue un fatras extraordinaire, un salmigondis; il y a tellement d'interprétations que c'en est devenu une vraie industrie herméneutique. Je ne sais pas si la psychanalyse a quelque chose à voir avec la popularité du concept depuis les années d'après-guerre, en tout cas j'ai le sentiment que depuis Freud la popularité du mythe d'Œdipe a beaucoup moussé. Mais ce discours est devenu très contesté, et je trouve que ton exposé situe le problème au seul niveau où on peut véritablement le situer : celui de la cohérence du texte même de l'œuvre, celui de l'intention dramaturgique, pédagogique, de Sophocle, un type qui a vécu à Athènes il y a vingt-cinq siècles. S'il y a quelque chose qu'il ne faut pas faire, et là j'aimerais réagir aussi au réductionnisme psychanalytique, c'est considérer le récit œdipien comme un mythe universel dont la signification traverserait l'histoire entière. Puisqu'on ne peut pas communiquer sans médiation avec la Grèce ancienne, on ne peut pas prétendre établir un lien direct avec l'œuvre de Sophocle. Ce qu'il faut chercher à faire, c'est œuvre d'historien, c'est-à-dire rétablir le sens de l'œuvre dans son contexte, chercher à comprendre l'intention de l'auteur, et puis travailler sur la cohérence interne de l'œuvre. C'est pour cela que je trouve que tu réussis très bien à situer le problème. Il faut lutter contre le réductionnisme psychanalytique, parce que, on le voit bien dans ton exposé, Œdipe n'est pas du tout mû par un « complexe d'Œdipe ». Œdipe n'a pas de complexe d'Œdipe, il ne désire pas sa mère, il n'a pas envie de tuer son père... à la limite, le fait qu'il épouse Jocaste n'est simplement qu'un attribut accessoire du pouvoir qui est, je pense, la *question centrale* dans l'œuvre de Sophocle, comme tu l'as très fortement souligné; ce qui est en effet central dans cette œuvre, ce sont les affrontements politiques, la question de la liberté politique par rapport au destin divin, etc. Je pense que c'est à ce niveau-là que la question se pose. J'aurais néanmoins deux questions ou critiques, la première étant : qu'est-ce que tu fais de la question de la cohérence de l'œuvre d'*Œdipe roi* quand on sait que la cohérence de l'œuvre n'est réelle que dans la trilogie de Sophocle? Si tu extrais *Œdipe roi* de la trilogie, comment peux-tu réussir à restituer cette cohérence?

Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet ont beaucoup insisté pour dire qu'on ne peut pas isoler cette pièce, ce qu'on tend beaucoup à faire justement à cause de Freud. Ce serait une première question. Ensuite, ton schéma, cette réduction à un schéma, est peut-être la seule partie de ton exposé que je trouve un peu moins savoureuse. Je pense que tu tires un peu trop les ficelles de ton schématisme. Je ne vois pas très bien ce que cela apporte à ton exposé d'établir cette symétrie inverse, il me semble que cela tend à nous faire retomber dans un réductionnisme lévy-straussien de la fascination pour la structure universelle.

Dario De Facendis : Il y a deux questions. La première porte à faux, dans ce sens que Sophocle n'a pas écrit une trilogie, contrairement à l'usage de l'époque où une trilogie était écrite au même moment par un même auteur pour être représentée dans la même journée. Sophocle n'a pas écrit *Œdipe roi*, *Œdipe à Colone* et *Antigone* pour qu'elles soient jouées en même temps, et même il a écrit d'abord *Antigone*, qui est la suite d'*Œdipe roi*, en sautant une étape intermédiaire (qu'on retrouve dans la pièce d'Eschyle, *les Sept contre Thèbes*) qui est la guerre que se font les deux frères, et il a écrit *Œdipe à Colone* avant sa mort, donc vingt ans après *Œdipe roi*. Ceci dit, si on pose la question de savoir si *Œdipe roi* a un rapport avec *Antigone* et avec *Œdipe à Colone*, la réponse est que oui, bien évidemment, parce que Sophocle n'était quand même pas frappé d'Alzheimer; il savait très bien qu'il avait écrit *Antigone* quand il a écrit *Œdipe roi*, il savait très bien qu'il avait écrit les deux pièces quand il a écrit *Œdipe à Colone*, et donc j'imagine qu'il a quand même cherché une certaine cohérence. Une cohérence d'ailleurs qui était non pas programmatique mais qui était portée par la matière même du matériau littéraire qu'il utilisait. Sur la question du schéma, il ne faut pas charrier! Entre mettre au tableau un schéma et être schématique, il y a quand même une grande différence. Ce schéma, c'est un plaisir, c'est un moment de pure jouissance que je me suis donné et je t'interdis de me l'enlever, puisqu'il est à moi; si tu veux le partager, tant mieux pour toi, si tu ne veux pas, ne le fais pas, cela ne me regarde pas. Donc ce schéma est pour moi un moment de jouissance, c'est même un moment de révélation, si vous voulez, parce qu'au-delà du fait qu'il peut rappeler des schémas structuralistes ou lévy-straussiens, ou quoi que ce soit d'autre, ce schéma fonctionne! Et il fonctionne si bien que tu pourrais le plier en deux, avec le Cithéron qui serait le point où tu fais ton pli, et ils se baiseraient à chaque moment l'un l'autre dans une...

Janick Auberger : J'oublie mes remarques précédentes et j'enchaîne sur le tableau. Merci pour la lecture linéaire que tu nous as faite, étrangement linéaire même, parce qu'on n'en voit plus beaucoup maintenant, ce n'est plus tellement une façon d'analyser

les œuvres. J'aurais mille et une remarques à faire, d'admiration, de contestation, mais justement, puisqu'on parle du tableau, moi je le trouve extraordinaire, je trouve qu'il marche, et pour moi ce tableau c'est carrément la définition du tragique. Tu as beaucoup insisté jusqu'ici sur la nécessité de réserver le mot « tragique » à ce qui est véritablement tragique, sur le fait qu'il faut garder au mot son sens précis, mais finalement tu t'es bien gardé de le définir. Si pour conclure on se pose la question de ce qu'est le tragique dans *Œdipe*, eh bien moi, je le vois là-dedans, c'est-à-dire justement dans la prise de conscience que l'homme c'est tout cela à la fois : l'homme c'est un chaos, c'est une énigme, c'est l'énigme de la Sphinx, il a à la fois deux pieds, trois pieds, quatre pieds, tout ça à la fois, et finalement le tragique c'est cette prise de conscience qu'il faut assumer. Et je crois, contrairement à ce que tu disais tout à l'heure, qu'il n'y a pas de solution, qu'il n'y a pas de choix, parce que s'il y avait un choix, il n'y aurait plus de tragique. Le tragique, c'est précisément d'accepter que l'homme ce soit tout cela. Tout à l'heure j'aurais voulu que tu parles un peu de la philosophie, parce que j'ai l'impression que justement, à partir du moment où Platon, que tu estimes tragique, essaie d'apporter une solution, essaie de réduire cette complexité-là, on ne peut pas dire qu'il soit tragique. Exactement comme tu disais tout à l'heure que les valeurs judéo-chrétiennes ne sont pas tragiques. Pour qu'il y ait tragique, il faut qu'il y ait un être — tu le disais tout à l'heure — flottant, ballotté constamment de droite et de gauche. Il y a plusieurs reines, il y a plusieurs rois, il y a même plusieurs Apollon, je ne sais pas s'il y en a deux, il y en a peut-être plus, il y a un *Œdipe* qui sait parfaitement maîtriser la situation à Thèbes, et il y a un *Œdipe* qui ne se maîtrise pas lui-même... Il me semble qu'il faut tout cela pour qu'il y ait du tragique. Alors, je ne vois pas où Platon reste tragique.

Dario De Facendis : Oui... C'est une question immense... J'ai essayé dans mon travail (qui dure depuis dix ans) de répondre à la question : qu'est-ce que le tragique? J'ai essayé de donner une réponse en disant que le tragique était la mise en scène d'une *réciprocité signifiante catastrophée*. Mais cette *réciprocité signifiante catastrophée* doit être toujours entendue dans le sens où ce qui est catastrophé n'est pas une signifiante partielle, ou un signifiant partiel, mais toujours le signifiant totalisant. Pour expliquer ce que j'entends par *réciprocité signifiante*, je peux donner un exemple tiré des *Choéphores* d'Eschyle, quand Oreste s'exclame : « Ceux qui ici nous doivent de l'amour ne nous paient en retour que par la haine. » Je crois que c'est très simplement cela, le moment tragique, c'est le moment où on cherche à rester dans la banalité, la banalité étant la réalité qui se présente toujours à la place à laquelle on l'a prédéterminée à apparaître, et où cette réalité non seulement n'apparaît pas à la place à laquelle on l'a prédéterminée à apparaître, mais apparaît dans son renversement catastrophique. D'ailleurs, Aristote a très

bien marqué cela quand, en faisant une partie très importante et même centrale de la question de la violence dans la tragédie, il dit que, attention, ce ne sont pas toutes les violences qui sont tragiques — il y a la violence qu'on fait à l'ennemi, qui non seulement n'est pas tragique mais est tout à fait bonne, parce qu'on fait du mal à celui qui nous veut du mal, il y a la violence qu'on fait à celui qui est neutre, qui n'est ni ami ni ennemi, qui elle non plus ne nous mène pas à la tragédie, et il y a la violence qui est faite entre amis, mais « amis » dans le sens grec, justement, où la correspondance qui crée l'amitié est celle de la signification des termes qui sont en relation, signification qui n'existe que par cette relation : chacun cherche sa propre signification dans l'autre, et c'est là, quand il ne la trouve pas, quand il la trouve renversée, que se trouve le tragique. Le tragique est tout là : c'est l'impossibilité de recomposer cette réciprocity signifiante qui est mise en catastrophe. Pourquoi Platon serait, lui, tragique, et non pas les tragiques? Je vais vous répondre juste avec un point — je ne peux pas me permettre plus, ce serait trop long. Dans la tragédie et dans la philosophie de Platon, il y a un rapport au mythe qui se joue. D'habitude on dit que la tragédie est plus du côté du mythe parce qu'elle explore la signification d'un passé mythique, tandis que la philosophie, elle, est hors mythe et dans la raison. C'est ce qu'on dit d'habitude. Si on regarde comme il faut, on voit que la tragédie et la philosophie ont un rapport au mythe qui est dans les deux cas non mythique, puisque la tragédie comme la philosophie décèle dans la réalité un moment catastrophique de défondation de l'humain, suivi d'une refondation. Il y a un moment catastrophique qui ne peut pas être mythique parce que l'histoire commence par ce moment catastrophique. Où la tragédie décèle-t-elle ce moment catastrophique? Dans le passé. Justement dans le matériau mythique qu'elle utilise pour le mettre en scène. C'est-à-dire que pour la tragédie, la catastrophe tragique est quelque chose qui est du ressort du passé, et nous sommes maintenant dans le présent, où sont jouées les tragédies, dans la reconstruction non tragique de l'espace politique qu'est la démocratie. Tandis que pour Platon la tragédie existe, parce qu'il y a un moment catastrophique, et qu'il n'est pas recherché dans le passé comme un absolu; il est dans le passé, bien sûr, mais avec un pouvoir structurant et reproductif tel qu'il se reproduit dans le présent, tel qu'on retrouve cette catastrophe dans le présent lui-même. Alors, la philosophie, qui assume la catastrophe tragique sans la rejeter dans un passé mythique, qui nie évidemment le mythe mais quand même y renvoie, est plus tragique que la tragédie, qui elle ne peut retrouver cette signification de la réalité tragique de l'homme que dans ce passé mythique qu'elle met en scène. Alors, c'est un des éléments de la réponse.

Olivier Clain : C'est dommage que Michel soit parti, parce que c'est un peu à lui que ce que je vais dire s'adresse, mais cela peut s'adresser aussi bien à Goguen. Je ne plaque pas

une interprétation psychanalytique (en plus, ce que je viens de dire n'est pas du tout dans Freud), je dis que Dario nous présente un cheminement qui est celui d'Œdipe voyageant entre des positions logiques — il a dit qu'il tenait au schéma, à mon avis avec raison — et je prétends que c'est son interprétation qui me conduisait à ajouter ceci. Ce n'est nullement de l'extérieur que je plaquerais une interprétation rétrospectivement. Il nous fait parler le texte de Sophocle, et je dis que ce qui est remarquable dans son interprétation, c'est qu'il insiste, d'abord, sur la situation dramatique de la situation d'Œdipe par rapport à des positions qui sont celles de personnages qui lui préexistent, par rapport auxquelles il « hante » : Œdipe ici circule vraiment, il n'est jamais fixé dans aucune position du schéma, il ne fait que circuler, passer d'un lieu à l'autre. Je crois qu'il y a cela dans la pièce. Tu as tellement insisté sur la signification qu'Œdipe a au regard de Laïos, qu'il a au regard de Jocaste, qu'il a au regard de Mérope et de Polybe, qu'il me semblait parfaitement logique... C'est pour ça que je trouve dommage que tu te réfugies toi-même derrière le mot « réductionnisme psychanalytique » qu'a lancé Michel Freitag, ce n'est pas ça... Là il faut quand même être un peu sérieux : toute ton interprétation est de type psychanalytique. Alors il faut un peu assumer tes positions de départ. Tu utilises constamment la question du nom du père. Il faut que tu assumes un peu la position. Tu fais une analyse de type psychanalytique sans jamais aller tout à fait jusqu'au bout. Œdipe — dans ton interprétation, pas dans celle de Freud — est celui qui circule entre les positions de la mère, du père réel et du père symbolique. Je dis alors : pourquoi ne pas dire qu'il est le signifiant de ce qui est désiré par les autres? Œdipe n'a pas de désir à lui, c'est pour cela qu'en fait il se pose la question « qui suis-je? », « qu'est-ce que je désire? », il est cette question, il est hystérique par cette question. Tu me dis que je plaque une interprétation psychanalytique. Que Freitag me le dise, ça ne me fait rien, mais que toi tu me le dises, que tu l'assume, ça me dérange, pour la simple raison que toute ton analyse tend vers cela. Ceci dit, Jacques, tu peux considérer que c'est réductionniste, mais ce n'est pas évident, c'est juste utiliser l'interprétation de Dario, la pousser dans sa logique.

Maintenant, une deuxième remarque sur la question du politique. Je crois, Dario, que tu pointes quelque chose de fondamental quand tu dis que, pour les Grecs, la question du politique c'est gérer la différence, ou enfin que c'est entrer en rapport avec la différence au lieu de l'exclure complètement, que c'est la question de comment se rapporter à quelque chose qui est différent, qui est hétéronome, tout en étant quelque chose qui fait partie du même. Je pense que là, tu as raison, je crois que c'est la question politique par excellence, en tout cas pour les Grecs. Là où je ne te suivrai peut-être pas, c'est quand tu dis que la politique ne peut vraiment commencer qu'à partir du moment où le drame d'*Œdipe roi* est terminé. Historiquement, la question du politique s'est posée pour les

Grecs avant la tragédie grecque, avant Sophocle, elle existe très tôt dans l'histoire grecque, dès le début de la période présocratique. Alors, il me semble que dès qu'existe la question du pouvoir et de la légitimité du pouvoir, se pose la question de savoir quels sont les signes auxquels on peut reconnaître celui qui va exercer le pouvoir. Déjà dans la révolution oligarchique au 7^e siècle avant J.-C., la question se pose de ce qui fonde la légitimité du pouvoir, de jusqu'où va le pouvoir. Et au fond les Grecs sont dans la division du pouvoir. Alors, quand tu dis que c'est uniquement quand la tragédie est terminée que la question du pouvoir peut se poser, est-ce que c'est qu'à ce moment-là la philosophie peut s'emparer de la question du pouvoir? Là je serais d'accord avec toi, la question du pouvoir ne peut pas se poser dans la philosophie avant. Ou est-ce que tu veux dire qu'elle ne s'est jamais posée dans l'histoire grecque avant la tragédie d'Œdipe? Est-ce que tu prends le mot « politique » dans un sens philosophique du terme? — auquel cas je suis d'accord, c'est à partir des sophistes et de Platon qu'elle se pose dans la philosophie. Mais est-ce qu'on ne peut pas concéder néanmoins à Hegel que la question même du tragique ne prend son sens que relativement à un ordre civique qui est définitivement détaché de l'ordre de la nature, un ordre civique que tu mets toi-même dans ton schéma en opposition avec l'ordre de la nature, et que ce moment de détachement présuppose l'existence d'un certain politique? C'est-à-dire que tu ne peux pas dire, ne serait-ce que pour la tragédie grecque, que la nature s'oppose à l'ordre civique, si l'ordre civique ne s'est pas déjà un peu arraché à l'ordre de la nature, alors que tu sais comme moi que pour les Grecs l'ordre civique sera toujours en même temps partie prenante de l'ordre cosmique et de l'ordre naturel.

Dario De Facendis : Il y a quelque temps, dans une réunion pareille à celle-ci, j'étais intervenu sur ce que tu disais, et quelques semaines après, tu es venu me voir et tu m'as dit : « Maudit Dario, tu fais toujours la même chose, maintenant je comprends pourquoi Michel, jadis, se fâchait tellement avec toi : tu prends ce que nous disons, tu le retravailles dans ton sens à toi, tu nous le proposes comme étant ce que nous-mêmes avons dit, et on se retrouve en contradiction. » Ça, c'est la méthode socratique, n'est-ce pas? Mais si je fais cela moi-même, je ne vais pas marcher quand tu le fais envers moi. Alors, non, je ne te concède pas que ma lecture soit psychanalytique. Pas du tout. J'ai lu Freud, je me suis intéressé à la psychanalyse, et d'une façon que je ne crois pas superficielle, je me suis intéressé à Lacan, j'ai lu Lacan, que je considère d'ailleurs comme un des penseurs les plus importants de notre époque, et un écrivain hors pair. Bien sûr, il y a des mots qui ne sont pas vierges. D'ailleurs ils ne l'ont jamais été. Donc quand je dis « le nom du père », j'indique quelque chose de bien précis, mais malgré cela, non, ce n'est pas une interprétation psychanalytique; non, elle ne tend pas inéluctablement là où tu voudrais

me voir. Et là je voudrais quand même donner à Jacques Goguen... celui qui chaque fois qu'il parle soulève de façon inconsidérée les passions (mais c'est toujours ainsi qu'on les soulève)... Jacques, donc, a bien marqué ce qu'est ma lecture : je lis le texte de Sophocle et j'essaie d'en tirer la cohérence interne, d'un bout à l'autre. Et, comme je l'ai dit, j'ai essayé de montrer le nouement de la pièce quand la pièce ne contient que le dénouement. La perspective que tu ouvres, je ne pense pas que ce soit du réductionnisme psychanalytique...

Olivier Clain : Ça me suffit alors...Tu me fais vraiment plaisir.

Dario De Facendis : ...parce que je devrais d'abord juger la démarche psychanalytique comme étant en elle-même réductrice, et je ne le fais pas, tout au contraire. Je considère en fait que dans la démarche psychanalytique il y a des choses essentielles qu'il ne faut pas perdre de vue. Mais comme je t'ai dit, à ce stade-ci de ma réflexion, c'est un niveau de la réflexion que je n'ai pas intégré. Je le vois, je sais qu'il est là, je sais qu'il y a un horizon qui est placé pour contenir cette question, mais c'est tout. Et étant donné qu'*Œdipe roi* ne m'appartient pas, et que l'interprétation que j'en tire, si elle est légitimée par le texte sophocléen, ne m'appartient pas plus, alors je ne peux que t'inviter à investir cet horizon auquel tu es particulièrement sensible, et où tu mets en jeu ton rapport au savoir. Sur la question du politique, par contre, je voudrais amener une petite précision. Il est évident qu'*Œdipe roi* représente une forme textuelle qui a une valeur paradigmatique par rapport à quelque chose qui peut être arrivé n'importe quand, n'importe où, car en elle s'inscrit un moment de bascule, un moment de rupture qui a la portée, non pas d'un événement historique, mais d'une *mutation anthropologique*, c'est-à-dire un changement dans les formes structurelles du rapport humain au monde. Bien sûr, ce moment s'inscrit néanmoins dans une histoire réelle, l'histoire grecque, et la tragédie est, d'une façon entière, rapport réel à cette même histoire, puisque même si elle renvoie au mythe, et que ce mythe est traité comme étant une *fiction*, le travail de la fiction sur le mythe est lui-même un phénomène pleinement historique. C'est-à-dire que c'est un moment de réflexion sur l'histoire grecque réelle, ce n'est pas quelque chose qui a été inventé tout d'un coup, comme ça, pour se distraire et s'amuser. Cette question politique commence à percer assez tôt dans l'histoire grecque, comme tu le dis, mais elle prend quand même du temps avant de s'ouvrir complètement. Et dans *Œdipe roi* on a une inscription de cette ouverture — peu importe que ce soit par rapport à un passé, à un présent ou à un futur, car il faut considérer la question de façon transhistorique, sans se soucier des époques et des réalités concrètes. Alors on pourrait dire qu'entre la fondation mythique, et non pas politique, du social, et le moment où la question politique s'ouvre, il

y a un moment où, d'une coïncidence presque parfaite entre les lois structurelles intérieures qui régissent les sujets et celles qui régissent le social, se crée un glissement, où il n'y a plus de correspondance parfaite entre la loi structurelle qui régit l'individu et celle qui régit le social; dans ce glissement, le social se présente pour la première fois comme un objet, posé à l'extérieur, et investi par le désir du sujet de recouvrer cette position qui s'est détachée de lui et qui se présente à lui comme la synthèse objective et extériorisée du social lui-même. Dans cette volonté du sujet de nier, d'annuler ce glissement qui s'est produit, de le recouper à nouveau, il y a tout le désir politique, qui ne peut d'ailleurs qu'échouer : vouloir recouvrer cette scission qu'il y a eu entre ces deux moments de la loi signifie les investir complètement dans l'espace créé par la scission elle-même. Cela c'est une tout autre affaire, dans laquelle la question psychanalytique aurait beaucoup à dire, énormément même, parce qu'en elle c'est la possibilité de la projection, de l'introjection du bon objet, de l'expulsion du mauvais objet, qui s'inscrit selon la logique d'un désir qui n'a plus rien de subjectif, ou plutôt qui n'est subjectif que dans la mesure où il est politique. D'ailleurs j'imagine que dans le schéma et dans la lecture que je viens de faire, non seulement la lecture psychanalytique ne se trouverait-elle pas hors jeu, mais elle se trouverait beaucoup de points sur lesquels s'exercer de façon un peu plus rigoureuse.

Jean-Luc Cossette : Étant donné que c'est toi qui a fait l'exposé, Dario, il n'y a personne pour jouer ton rôle. D'habitude tu commences à parler en disant : je n'ai rien compris... alors tu vois, je vais prendre ton rôle. J'ai un certain problème avec le rapport entre la tragédie et le politique, sujet que tu as abordé plutôt vers la fin de ton exposé, et sur lequel portait notamment l'intervention de Jacques. J'ai l'impression qu'on glisse constamment d'un sens à un autre, à la fois lorsqu'on parle du politique et de la tragédie. Et la remarque vaudrait aussi pour ce que tu appelles la connaissance tragique. Et dans le cas de la tragédie et dans le cas de la connaissance tragique, je ne suis pas sûr de saisir de quoi tu parles. Est-ce que le moment tragique se trouve dans la rupture de l'ordre mythique et dans la volonté « nostalgique » de le retrouver, ou est-ce qu'il se trouve dans ce que vous définissiez, toi et Janick Auberger, comme une espèce de flottement ou disons d'aporie qui est ouverte par la politique? Où est le tragique? Est-ce qu'il est dans la nostalgie d'une unité, dans la volonté fusionnelle postérieure à la scission, dans la tentative de retrouver une espèce d'unité symbolique pré-politique, ou est-ce qu'il se trouve dans ce qui serait une conscience assurée d'être là dans la déchirure, dans l'assomption de la contradiction, dans l'assomption du mal en l'autre qui est semblable comme tu disais. Dans ce sens-là, dans le sens, disons, d'une conscience aporétique, je comprendrais qu'on puisse parler de Platon comme d'un tragique. Quand Jacques dit

que la tragédie est « propédeutique » à la politique, il me semble que cela n'a pas tout à fait la même signification que de dire que la tragédie exprime une espèce de drame, de tension inhérente au politique. J'aurais le goût de te demander de nous expliquer ce que tu décris ou appelles la « connaissance tragique ». Est-ce que c'est la reconnaissance assumée d'une humanité consciente de sa rupture à l'égard des dieux, ou est-ce que c'est plutôt une espèce de sentiment d'être orphelin qui amène une volonté, nostalgique toujours, de retrouver l'unité — mais une unité qui est mythique évidemment. Sur quel versant on se trouve?

Dario De Facendis : C'est important, parce que cela me permet d'amener une précision qui va à l'encontre d'une interprétation très plate et superficielle de la tragédie. Je ne sais pas si vous avez lu ce texte de Dodds qui s'intitule « Méprendre *Œdipe roi* », dans lequel Dodds dit qu'il a « malheureusement » été choisi comme examinateur dans les classes universitaires classiques, et qu'à la question posée « Qu'est-ce que signifie la tragédie d'Œdipe? Donnez le sens de cette tragédie », il a reçu de la part des élèves toute une série de réponses qu'il classe en différentes catégories et qu'il rejette toutes du revers de la main pour ne trouver rien de mieux que de leur substituer cette conclusion qu'Œdipe représente la connaissance humaine, représente la tragédie de l'homme placé devant un monde... Mon œil, là, vraiment, mon œil! Œdipe ne représente absolument pas la connaissance que l'humain... voyons donc! Qui de nous a une expérience — puisque là on parle *d'expérience* — qui de nous a une expérience qui pourrait être définie comme tragique dans le sens où j'essaie d'en dégager la tragédie? Toute la vie que nous menons, toute l'existence que nous bâtissons dans le cadre de la société, de la culture qui est la nôtre, veut exactement évacuer la question du tragique. Dire, donc, qu'Œdipe serait un emblème de la condition humaine universelle, ce n'est pas vrai, et équivaut à banaliser et rendre non advenue la connaissance tragique. Il ne s'agit pas dans *Œdipe roi* de cette connaissance générique universelle, et qui ne sert absolument à personne, selon laquelle nous sommes de pauvres êtres qui, si on y pense comme il faut, sont abandonnés, angoissés, ou je ne sais quoi d'autre. Non. La connaissance d'Œdipe, c'est la connaissance qu'il acquiert à la fin du processus dans lequel il est pris, qui est celui de la pièce, le processus qui est écrit dans le texte! Je ne sais pas si c'est clair. Ce n'est pas clair?

Gilles Gagné : Non. Je ne vois pas comment tu pourrais connaître ce à quoi arrive Œdipe s'il était impossible dans notre société de faire l'expérience d'Œdipe.

Dario De Facendis : Mais c'est justement en cela que consiste l'opportunité et la nécessité d'aller montrer en quoi Œdipe nous concerne. Mais il ne nous concerne sûrement pas parce que nous, pauvres de nous, sommes des humains et, de façon générique et génétique, sommes pris là-dedans! Voyons donc! Je veux dire, il faut passer à travers une expérience pour comprendre ce que Œdipe a compris. Il faut passer à travers une expérience qui n'est pas drôle du tout, même si elle doit prendre la forme d'une réflexion sur l'expérience d'Œdipe lui-même! Il faut se poser des questions qui sont...

Jean-Luc Cossette : Mais la question que je te posais, c'était... Qu'est-ce qu'il a compris, alors?

Jean-François Côté : Mais la représentation tragique est-elle possible pour l'ordre politique? On peut se demander, à l'inverse : pourquoi la représentation du tragique politique est-elle impossible? Est-ce que ce n'est pas parce que justement cela devrait mettre en scène l'hétéronomie du signifiant, et donc *l'impossibilité* du politique (qui prend appui, de son côté, sur l'autonomie du signifiant)? Évidemment, avec la reconnaissance d'un tragique politique, on serait devant le non-sens total, c'est-à-dire devant la représentation véritablement catastrophique, pour l'ordre politique j'entends, qui serait d'envisager l'hétéronomie du signifiant comme sa véritable loi, sa loi inhérente. Cette reconnaissance constituerait en effet le moment de basculement total pour l'ordre politique. L'ordre politique est fondé sur le principe d'autonomie du signifiant — en tant que possibilité d'autonomie de la raison. Si tu poses que la logique tragique fonctionne de la même façon dans l'ordre politique, en inversant donc cette possibilité d'autonomie de la raison, tu poses l'idée que c'est l'hétéronomie du signifiant qui est le véritable moteur de l'action. Évidemment, tu comprends que, pour le politique et la raison, l'issue tragique se trouve dans le non-sens total — ou encore dans l'aube d'une reconnaissance d'un nouvel ordre transcendant qui échappe complètement aux destinées humaines rationnelles et politiques, c'est-à-dire dans la reconnaissance d'un nouvel ordre religieux, d'un nouvel ordre mythique...

Dario De Facendis : C'est un non-sens qui est absolument sensé dans l'ordre sensé de l'insensé. Ce n'est pas un non-sens qui se présente à nous nu et cru et devant lequel il n'y a plus rien à dire. C'est un non-sens qui est sensé, par rapport à lui-même d'abord, parce qu'on peut retrouver...

Jean-François Côté : Il est sensé dans la mesure où il dévoile un ordre réel.

Dario De Facendis : Platon dit que lorsqu'on analyse le langage, lorsqu'on se pose des questions, il faut faire très attention à porter toute notre énergie et notre intelligence sur les fondements qu'on va donner à notre discours, parce qu'il arrive avec le langage, avec le signifiant, ce qu'il arrive avec une figure géométrique qu'on pourrait construire sur des bases complètement absurdes et qui tiendrait parfaitement. On peut construire un langage qui se tienne dans une cohérence absolue en posant des bases complètement insensées. Il dit donc : faites attention, quand vous pensez, quand vous réfléchissez philosophiquement, portez le plus gros de votre effort sur ce que vous vous donnez comme base, parce que c'est là que vous pouvez créer de l'insensé, et une fois que vous l'aurez créé, quand l'échafaudage sera fini, il a une logique interne tellement forte qu'il se présentera à vous dans les termes du sensé et que vous ne retrouverez plus sa nature insensée. Alors c'est dans ce sens-là... Le travail dont tu parles, c'est aussi un travail de construction qui est à faire. Mais c'est vrai que c'est là que ça pointe. Et moi je suis convaincu — et c'est à ce niveau-là que tout ce que je vous dis n'est pas étranger à ce que je suis — que nous sommes dans une tragédie absolue, et que cette tragédie arrive à un point de dénouement. Sauf que dans la tragédie grecque, le principe qui règle le tragique est qu'il doit frapper toujours le moment de synthèse du sens, et il ne s'exprime qu'au moment où cette réalité est catastrophée. C'est pour ça que tout dans l'histoire d'Œdipe doit se terminer au moment où la tragédie aura inclu la totalité de l'ordre humain, qui est l'ordre de la Cité.

Daniel Dagenais : Tu ne pense pas que les Juifs aujourd'hui vivent une situation tragique? Les Juifs qui répriment des Juifs radicaux en assumant le point de vue des Palestiniens, les Palestiniens qui répriment les Arabes radicaux en assumant le point de vue de leur ennemi... Il y a une totalité qui n'est pas encore vraiment constituée. Qualifierais-tu cela d'assomption d'un destin tragique?

Dario De Facendis : Ce que je dirais plutôt c'est qu'aujourd'hui — Jacques en parlait au séminaire dernièrement — la mondialisation, et tout ce qu'on voit aujourd'hui, m'apparaît comme la création d'un moment dans lequel l'essence tragique trouverait la totalité dans laquelle se déployer, et nous serions à ce moment-là face au tragique. Sauf que ce tragique-là ne va pas concerner Thèbes, Corinthe, qui sont des totalités tellement petites qu'il y aura toujours du hors tragique en dehors d'elles, cela va se déployer à l'échelle de la planète, de la biosphère, de l'Océan... C'est au moment où on va se trouver devant la contradiction entre la signification que nous donnons à notre être au monde et le signifiant qui permet à ce sens d'être effectif, au moment où on va

expérimenter cette scission-là, qu'on va être collectivement face au tragique. Moi je pense que nous y sommes, mais c'est une opinion.

Gilles Gagné : Juste une remarque. Tu fais une lecture un peu superficielle de la contradiction entre le principe de légitimité et le principe de la royauté. Le principe de la religion, c'est la volonté, qui sert aussi de référence transcendantale au principe de la royauté. Et si les dieux se mettent à vouloir contre les hommes, alors la volonté humaine ne peut que réaliser sa perte... Je veux dire que le principe de la volonté ne fait plus sens quand il n'est plus référé à la volonté divine et qu'il ne fonctionne plus en accord avec la volonté divine. À ce moment-là, c'est vrai, on peut dire qu'on est dans une situation tragique semblable, qu'on est dans une époque, dans une utopie, où la normativité universelle est fondée en raison alors qu'on est en train de passer dans une universalité sans nom et sans raison. Il y a une contradiction dans la forme d'une universalité qui se présente à nous sans norme et sans raison, alors qu'elle a été justifiée pour nous la première fois au nom de la norme traditionnelle. On est donc dans la même contradiction, où l'universalité humaine ne peut plus rien faire advenir d'autre que sa perte, parce qu'elle est dans le trouble dès le début : les dieux veulent contre toute affirmation humaine de la volonté. C'est cela la tragédie que les Athéniens examinent. Ils examinent la tragédie de leur principe même de légitimité. Et alors maintenant il y a tout le reste. C'est quand même curieux que l'explication de l'ordre du monde en terme de volonté divine tout à coup fonctionne contre l'ordre de la société...

Dario De Facendis : Ça absolument. Mais la grande différence entre le paganisme et le christianisme, c'est qu'il y a dans la religion grecque, depuis le début, ou du moins depuis le premier document qu'il nous reste, *l'Iliade*, ce problème — et c'est là le creuset de la question tragique, là que peut se creuser la question tragique — qu'il y a donc un élément de cette signification divine qui doit légitimer l'être humain, qui est au-delà de toute reconduction à une logique. Et cette chose est, comme tu le dis si bien, la volonté du dieu qui répond à un désir du dieu; alors le désir du dieu est inquestionnable. C'est au moment où le désir du dieu se détermine comme étant en contradiction avec le désir de l'homme qu'apparaît le ressort tragique. Si on questionne ce désir des dieux, alors il y a deux choses, comme je le disais tantôt... Contrairement à notre schéma mental, on voit que pour que la punition arrive, il faut que le mouvement tragique soit déployé dans sa totalité. Et si le déploiement du moment tragique est le désordre du monde, les dieux en laissant l'homme tomber dans la faute tragique, et même en l'y poussant, travaillent pour le désordre. Et ça, c'est une contradiction que les Grecs n'arriveront jamais à résoudre. Il va falloir qu'ils en sortent, et tout le travail de la sophistique, de la philosophie, etc., du

politique d'ailleurs, est de sortir de ça, est de faire en sorte qu'il n'y ait plus de contradiction entre l'exigence divine et l'exigence humaine. Mais ce que Platon va dire, c'est que ce n'est pas vrai qu'on puisse en sortir, que même en essayant d'en sortir on y est soumis. L'idée, c'est qu'il y a un ordre du monde qu'on ne peut pas mettre en désordre, qui est plus fort que les dieux eux-mêmes, c'est Nécessité. Par exemple, quand Héraclite dit que si le soleil voulait sortir de son parcours, Nécessité le ramènerait par la force, c'est ça qu'il signifie. Ou quand Zeus doit décider du vainqueur entre les Troyens et les Achéens. Il ne dit pas : mon désir à moi, le roi des dieux, est que ceux-là gagnent. Il y a divergence entre les dieux, ils se combattent même pour savoir qui va gagner; mais au moment décisif, Zeus va sur la cime la plus haute de l'Olympe, il sort sa balance en or, et là c'est Nécessité qui va faire pencher la balance. Et ce poids qui va déterminer qui gagne et qui perd, les dieux n'y peuvent rien. Ou encore quand Percegon, fils que Zeus a eu avec une femme, parvient au moment où il doit se faire tuer, ainsi qu'en a décidé sa *moira*, qui est déterminée au-delà des dieux, et que Zeus veut le sauver, sa femme lit dans ses pensées et lui dit : hé hé, je vois bien ce que tu prévois de faire, tu aimerais le sauver... libre à toi, tu peux si tu veux, mais si tu le veux, nous aussi allons pouvoir le vouloir, et si nous aussi allons pouvoir vouloir que cette réalité de la nécessité, cette loi supérieure même aux dieux, n'ait plus cours, eh bien tu vas plonger le monde dans le désordre; or, c'est en combattant le désordre du monde que tu es devenu Zeus. Donc si tu fais cela, tu mines ta propre souveraineté. Cet ordre-là est donc quand même un ordre objectif; il va passer par la subjectivité des dieux et leurs désirs, mais à un moment donné va toujours se poser une limite, qui est la limite objective. Et cette limite objective inclut l'ordre naturel, l'ordre civique, l'ordre divin. Eschyle, par exemple, dans les *Perses*, dit que si les Perses vont à l'encontre du destin tragique de la catastrophe militaire, ce n'est pas parce qu'ils ont décidé d'attaquer les Athéniens, ce n'est pas parce qu'ils sont les méchants, les ennemis, mais c'est parce que Xerxès, en voulant éviter un détour de deux cents kilomètres, à l'Élespon, va faire un pont de barques pour traverser la mer. Mais la mer, chez les Grecs, c'est ce qui est *apeiron*, c'est-à-dire la chose sacrée qui n'a pas de chemin sur elle; faire un chemin sur la mer, c'est aller contre l'ordre du monde selon lequel la mer est « sans chemin ». Et c'est donc la faute tragique qui va coûter aux Perses... C'est si bête que ça, c'est d'avoir fait un pont de barques. Alors, les niveaux de la réalité s'entrecroisent d'une telle façon que la sagesse va finir par consister dans cette capacité de garder sa place, et de savoir qu'on est toujours non seulement pris dans cet ordre-là, mais qu'on n'est jamais légitimé que par rapport à toutes les relations qu'on peut établir avec les réalités hétérogènes qui le créent. C'est donc pour ça que quand il y a tragédie, c'est toujours à cause d'un désir qui vient s'abstraire de cette interrelation des

différents niveaux de la réalité et qui va foutre le bordel. Et à ce moment-là les dieux interviennent et posent la limite.

Olivier Clain : Je suis complètement d'accord avec ton interprétation, mais... je rigole parce que je pense qu'en fait, comme Œdipe, tu ne sais pas exactement toi-même ce que tu dis, tu ne te rends pas compte que tu dis plus que ce que tu penses dire. Mais ce n'est pas grave, c'est très bien, on en est tous là, c'est le caractère tragique. Mais ceci dit, je voudrais revenir à ce que dit Gilles et à la question de Jean-Luc...

Jacques Mascotto : Tu sais que les Anglais ont une expression pour « ne pas savoir ce qu'on dit », c'est « mettre son pied dans la bouche »... contrairement aux Français qui eux « prennent leur pied ». Il y a toujours un choix dans l'Œdipe. On peut toujours choisir le pied.

Olivier Clain : Je voudrais relancer la question sur ce qu'est au fond le savoir tragique. Je crois que ce que tu viens de déplier, c'est l'espace à l'intérieur duquel se cadre le savoir tragique. L'espace tragique est dessiné par quatre pôles : la loi humaine, la loi divine, le savoir conscient de celui qui a appris quelque chose (par exemple, Œdipe a été consulter l'oracle), et puis le savoir inconscient qui est celui porté par la place d'Œdipe dans la configuration — il ne peut pas tout savoir de ses origines, et une partie... comme l'a très bien dit Jacques Mascotto, le fait même qu'il boite est une ombre qui pèse sur lui et sur son destin. La question que je voudrais te poser maintenant est celle-ci : est-ce que tu serais d'accord pour dire, puisqu'on cherche une définition pour conclure, que le savoir tragique c'est l'incapacité d'épuiser tous les liens réels, en amont, et en aval, qui font qu'on est ce qu'on est, et — là je reprends la thèse de Jacques — c'est l'incapacité, pour l'être humain, d'agir le savoir conscient qu'il a de sa situation. Parce qu'en fait, Œdipe transgresse quelque chose : il veut en savoir plus que les autres sur son destin, à cause du doute, et une fois qu'il sait, au lieu de s'en tenir à ce savoir-là, il veut échapper à son destin, et il est là pour les Grecs dans la provocation par rapport aux dieux, par rapport à l'*ananke*. C'est pour ça que je dis qu'il est hystérique : il provoque tout cela, et il dit que lui n'obéit pas à ce qui l'enchaîne. Et le savoir tragique, c'est que c'est impossible.

Dario De Facendis : Tantôt je me suis emporté sur l'idée qu'Œdipe représenterait génériquement, de façon tout à fait plate et inintéressante, notre condition humaine. C'est que derrière la connaissance d'Œdipe il y a une expérience. Cette expérience j'ai essayé de vous l'expliquer telle que je l'ai comprise. Une des façons de ne pas la

reconnaître, c'est de se l'attribuer par la seule vertu de la « nomination ». Je ne sais pas si vous comprenez... Il en faut du chemin pour en arriver là! Un point que je discute dans mon texte (mais c'est une partie que je ne vous ai pas lue), c'est qu'on a toujours dit qu'Œdipe était le représentant de l'humanité qui veut savoir au point de s'abîmer dans le désastre. Je ne suis pas d'accord. Œdipe ne représente aucune volonté de savoir, si par savoir on entend une connaissance qui nous serait extérieure et qui porterait sur une vérité quelconque. Œdipe n'est pas encore parvenu au stade du savoir tel qu'on l'entend dans ce sens-là. Il est encore aux prises avec le signifiant fondamental et fondateur qui permet à tout savoir de se déployer, c'est-à-dire le fondement symbolique qui attribue l'être à l'être. Pour qu'il y ait savoir, il faut une attribution d'être de la part de celui qui est le sachant. S'il n'y a pas cette attribution d'être fondée dans le sujet du savoir, il n'y a pas de savoir. Œdipe se trouve dans cette situation limite entre un savoir qui ne peut pas exister, et la volonté de recouvrir ce signifiant fondamental qui permet au savoir de pouvoir commencer, et pris entre ces deux moments-là, il apprend le savoir tragique, qui est cette réalité même. Le savoir tragique d'Œdipe est donc à l'orée, à l'entrée de tout savoir, sauf que tout savoir qui se déploierait sans tenir compte de ce moment d'impossibilité d'établissement du savoir tel qu'expérimenté par Œdipe ferait encore une fois l'économie de la connaissance tragique. Donc la question est : comment développer un savoir qui à la fois soit possibilité du déploiement du savoir, et qui ne perdrait pas cette connaissance, ce savoir tragique, qui est justement dans l'impossibilité du savoir de se déployer?

Jean-François Côté : D'accord pour le savoir tragique d'Œdipe. Mais pour Sophocle, qui a écrit la pièce et qui la présente aux Athéniens? Comment appelle-t-on ce moment-là d'extériorité qui est celle de l'auteur, cette extériorité qui lui permet une distance qu'il nous propose, sinon la *représentation*? *Œdipe roi* de Sophocle se conclut (contrairement à ce qu'on voit chez Eschyle) avec le coryphée qui dit : « Voyez comme c'est triste, on pensait qu'on avait devant nous un homme heureux, et ce qu'on a devant nous, c'est un homme malheureux. On ne peut donc jamais dire qu'un homme a été heureux tant qu'il n'a pas vécu son dernier jour. » Cela finit comme ça, d'un coup. Il n'y a pas d'annonce dans le chœur, par exemple, de la nécessité de l'ordre des dieux. C'est dans ce sens que cette tragédie peut conforter aussi les citoyens d'Athènes, parce qu'elle leur est également extérieure. Et dans ce sens-là, quand par la suite tu fais l'analogie avec la situation contemporaine qui serait tragique en elle-même, en dehors de sa représentation, je ne saisis plus. Tu as insisté toi-même sur le fait que tu voulais avoir une définition rigoureuse de ce qu'est la tragédie et éviter de parler simplement d'une situation tragique, parce que la situation tragique, en réalité, est partout et nulle part, elle

est la condition humaine. Or le sens fort de la tragédie ce n'est pas simplement la condition humaine; c'est plutôt la *représentation* de l'ordre dans lequel évolue la condition humaine, qu'on peut figurer, et en extériorité de laquelle on peut se poser. Dans ce sens-là, je me demande — et je reviens à la question que je posais tantôt — si l'hétéronomie du signifiant comme principe de la tragédie, dans le contexte où elle se pose comme impossibilité de la représentation du tragique politique, si cette possibilité-là dans l'ordre politique n'existe pas tout simplement dans la représentation comique — et non pas dans la représentation tragique. Est-ce qu'on ne saisit pas là justement une position d'extériorité qui puisse exister dans l'ordre politique, qui puisse *figurer* les contradictions et contresens de l'ordre politique? Dans la comédie, les situations peuvent, on le sait, être tragiques — il y a là la tragédie justement de la condition humaine — mais c'est, encore une fois, dans la mesure où elle est *représentée*, et donc posée en extériorité vis-à-vis de notre situation vécue qu'on peut s'en réjouir aussi. À ce moment-là, d'une certaine façon, l'ordre politique est capable de récupérer dans la comédie, dans la représentation comique, la mise en scène du non-sens, mais d'une manière qui n'est plus de l'ordre de la représentation tragique et de la représentation d'un ordre qui échappe aux hommes pour réaffirmer la pregnance de l'ordre divin...

Dario De Facendis : Tu sais comment se termine le *Banquet* de Platon. On est à la fin du banquet, c'est presque l'aube et tout le monde s'est endormi, sauf Aristophane le comique, Agathon le tragédien, et Socrate le philosophe. Celui-ci explique à ceux-là que seul celui qui sait écrire des tragédies sait aussi écrire des comédies. Mais avant qu'il puisse en donner les raisons, ses interlocuteurs tombent endormis. C'est ce qui va nous arriver à nous aussi, si on s'embarque dans une telle question.

La question de la démocratie: 1. La démocratie grecque

Michel Freitag

Préambule: les mutations de la démocratie

Il me faut commencer par une mise au point méthodologique. La «démocratie» comprise comme un phénomène politique et historique aussi bien que comme concept idéologique et théorique, est une réalité éminemment normative¹, réflexive et critique. Toute définition qui s'en voudrait purement empirique et positive - au sens par exemple de la notion juridique du droit positif - se révèle incapable d'en saisir non seulement la dynamique, mais aussi la substance objective, c'est-à-dire la vérité ou l'identité politique et sociale-historique. Le problème posé par la nature de la démocratie ne possède donc pas seulement un aspect formel (nature des droits, forme des régimes politiques) mais aussi un aspect substantiel, qui enveloppe et englobe le premier, et porte sur la nature de la reconnaissance de la personne dans la société, sur l'autonomie de l'action humaine non seulement à l'intérieur de la collectivité mais vis-à-vis d'elle, sur la forme et le fondement des liens qui sont établis entre les individus et les groupes dans la cité, sur le sens de l'historicité, enfin sur la nature des normes fondamentales qui régissent toute la sphère humaine et la place que celle-ci occupe dans le monde, qui en définissent la puissance et les limites. Et comme le sens normatif et par là même métaphysique qui est investi dans la démocratie traverse et «travaille» une large part de l'histoire occidentale, et que son emprise au moins nominale, voire publicitaire, s'élargit maintenant à une grande partie de la Planète, on ne saurait faire coïncider sa définition avec aucune configuration particulière d'institutions sans perdre de vue la contingence inhérente à chaque réalisation historique concrète et sans méconnaître le fait sociologiquement fondamental qu'aucune forme sociale ne peut résulter de la seule mise en œuvre logique de quelques principes, mais procède de la réalisation, obscure ou explicite, adaptative ou réfléchie, d'une visée d'humanité qui intègre une pluralité de biens et de fins, et dont la réalisation toujours contingente implique l'arbitrage de conflits, l'équilibrage de rapports de force, et la recherche d'une synthèse pratique entre des «éléments» tant idéaux

¹. Ce caractère normatif appartient à toute chose humaine, mais il se trouve précisément «condensé» et «verticalisé» dans le politique, où il devient l'enjeu essentiel du rapport désormais réflexif que la société entretient avec elle-même, par la médiation de l'autonomie reconnue aux individus.

qu'empiriques qui sont *a priori* non commensurables entre eux². De plus, la démocratie possède un caractère d'idéalité et donc une part de contrafactualité qui devraient interdire de la définir à partir de la simple description d'un quelconque état de fait empirique ou positif.

Il résulte de cela que la démocratie ne peut pas non plus être appréhendée indépendamment des tensions et conflits qui traversent nécessairement toutes ses réalisations particulières, et qu'on ne parviendra pas à la comprendre si l'on fait abstraction du champ d'alternatives à l'intérieur duquel elle s'est affirmée et auquel elle appartient elle-même de manière déterminante. Dans ce sens, l'idée d'un achèvement positif de la démocratie³, en supposant que ces tensions entre l'idéalité et l'empirie juridico-institutionnelle y seraient supprimées ou dépassées, et en la soustrayant dès lors *a priori*, idéologiquement, à toute alternative significative (comme celle par exemple qu'avait représenté le communisme pour la démocratie libérale capitaliste), ne conduit qu'à en dissoudre le concept même en tant que concept politique. On ne peut pas plus rabattre l'exigence politico-démocratique sur un régime historique particulier, que fixer une fois pour toutes l'état contingent dans lequel le concept de la puissance technique se serait une fois pour toutes réalisé, ou encore décréter que tel mode de vie empirique (par exemple le mode de vie consumériste ou l'*American way of life*, ou encore le mode de vie aristocratique ou celui de l'esthète romantique) représente l'accomplissement ultime de la nature humaine⁴. L'idée même de la démocratie implique la possibilité d'une contestation partielle ou radicale des institutions dans lesquelles elle se réalise historiquement de manière toujours contingente, et il lui est donc essentiel de rester ouverte, à l'intérieur d'elle-même, à la contestation des principes les plus fondamentaux qui permettent de la désigner. Sauf à en abolir le concept même, cela n'a donc aucun sens d'affirmer, par exemple, que la démocratie coïncide maintenant avec ce que sont empiriquement les sociétés occidentales «capitalistes, libérales et démocratiques», et que

². Voir à ce propos l'excellente présentation que P. Manent fait de la problématique des régimes politiques qu'Aristote a développée dans la III^e partie de *La politique*, et qu'il faut comprendre dans le cadre de l'opposition qu'il établit entre la démarche logique qui traite de la nécessité et la démarche dialectique qui prend charge de la contingence de l'action et des affaires humaines. C'est pour cela que la politique ne saurait être l'objet d'une science, mais qu'elle reste un art. («La démocratie, régime et religion», in *Situations de la Démocratie*, vol. 1 de *La Pensée politique*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1993, not. p. 65 ss).

³. Je me réfère bien sûr ici à F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

⁴ Et on pourrait ajouter, pour prendre l'exemple le plus général: pas plus que le concept du langage, du symbolique, ne peut être rabattu sur aucune langue particulière - fût-ce la langue idéale de la logique, dont rêvait le néo-positivisme, et dont rêvent encore souvent les sciences cognitives. Notre «essence», tout en étant ouverte sur l'universel, n'en procède pas; elle reste heureusement attachée à «la contingence, dont la temporalité n'est que la forme la plus générale.

c'est donc uniquement la réalité de ces sociétés, dans leur mouvement tout empirique et pragmatique, qui peut et doit désormais lui servir de mesure et de définition, ou encore de description et de justification⁵.

L'idéal qui sous-tend la démocratie et chacune de ses formes historiques s'inscrit dans l'idéal politique de la société, lui-même part d'un idéal humain et civilisationnel⁶ dont il représente une interprétation et une spécification - étant entendu que certains idéaux humains et civilisationnels excluent la démocratie⁷, de même que d'autres excluent également le politique⁸ et la réflexivité collective qui s'y trouve instituée. Ainsi, la dimension politique ne se réduit jamais au fait brut de la domination, à ses formes et à ses régimes, elle inclut les fins de la vie collective ainsi que celles qui légitiment l'action du pouvoir dans la société, et la démocratie ne peut pas être définie de manière formelle par le «partage du pouvoir» ou par la «défense des droits individuels» sans impliquer un jugement (de nature «ontologique») sur les fins de ce pouvoir ou sur les fondements de ces droits en tant qu'ils participent à la création d'une forme acceptable de vivre-ensemble, dans laquelle la condition existentielle de l'être humain trouverait à s'accomplir, ou qui, du moins, serait compatible avec la recherche de son accomplissement.

5. C'est un tel coup de force idéologique qu'effectue par exemple R. Rorty dans «The Priority of Democracy to Philosophy», *Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge Univ. Press, 1991. L'empirisme pragmatique de Rorty va beaucoup plus loin que l'hyperréalisme de Fukuyama, puisque ce dernier se donne encore la peine de fonder sa thèse sur une justification philosophique. On ne saurait minimiser l'emprise que la position adoptée par Rorty, malgré son extrémisme et son tautologisme, exerce aujourd'hui, ni la portée idéologique des convergences qu'elle suscite dans le contexte de l'effondrement de l'alternative communiste réelle dans l'Est européen. Comme exemple d'une telle convergence, je citerais J. Rawls, «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, ou encore John Dunn, «La démocratie: l'état des lieux», in *Situations de la démocratie, La Pensée politique*, n° 1, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1993). C'est aussi le même esprit qui anime la justification que van Parijs présente à l'appui du projet d'«allocation universelle inconditionnelle», et plus généralement, le néo-libéralisme.

6. Cet idéalisme n'exclut en rien la reconnaissance factuelle de l'arbitraire que le pouvoir s'arroe (presque) toujours et à l'exercice duquel il tend effectivement à se réduire parfois. Ainsi, on a aussi (presque) toujours raison, factuellement-statistiquement, de penser et de dire que l'histoire humaine est «un musée des horreurs» en même temps qu'une «foire aux vanités», sauf que précisément alors, à s'en tenir là et à ne pas miser ontologiquement sur ce qui n'est peut-être que «l'infime différence» qu'introduit l'idéalité (une différence dont il faut alors se «soucier» et qu'il faut défendre parce qu'on peut la perdre), il n'y a plus d'histoire, ni d'humanité proprement dite, plus de civilisation ni de justification, puisque c'est par son cumul que s'est créée l'humanité. C'est pourquoi le jugement qui confond réalisme et objectivité avec la réalité moyenne ou statistique des choses - comme l'utilitarisme radical - est aussi, factuellement parlant, le plus faux de tous ceux qu'on peut faire au sujet de notre propre réalité existentielle, individuelle et collective.

7. Comme une société de castes rigoureuse ou une théocratie radicale - ce qui montre que le *kratein* n'est pas nécessairement et originellement de nature politique, ainsi qu'on le verra au sujet de la Grèce.

8. Comme les «sociétés contre l'État», ou plus généralement les sociétés de «consensus immédiat».

La réflexion sur l'état des démocraties occidentales contemporaines qui est l'objectif de cet essai doit donc replacer celles-ci sous l'égide des idées normatives qui soutiennent précisément les prétentions démocratiques de nos sociétés, et cela ne saurait se faire sans que l'on compare cet état et ces idées contemporaines à l'idéalité démocratique telle qu'elle s'est déjà au moins deux fois formellement affirmée dans notre histoire occidentale, d'abord dans le passé lointain de la Grèce antique, puis dans le passé proche de la modernité (celle des Lumières, par exemple) et dans les luttes qu'elle a menées contre la tradition, et dans la continuité de laquelle beaucoup pensent, comme Habermas, pouvoir inscrire encore la signification essentielle de notre présent. Or c'est précisément par référence à cette idéalité de la cité démocratique grecque, puis à celle de la démocratie moderne, que peuvent être le plus clairement mises en lumière les mutations qu'a subies la réalité de nos sociétés qui continuent à définir par leur caractère démocratique leur identité la plus profonde. Cela exige que nous mettions en lumière les contrastes existant entre la démocratie antique et la démocratie moderne (ceci est un thème classique de la réflexion politique), puis ceux qui sont précisément maintenant en train de se creuser à nouveau entre le modèle de la démocratie moderne et la réalité sociale effective, à mesure que nous glissons de la modernité dans la postmodernité⁹.

Mon but ici ne sera donc pas seulement de mettre en lumière le fait de cette nouvelle mutation historique de la référence justificative à la «démocratie», mais de faire aussi apparaître à quel point les transferts de sens qui sont impliqués dans l'usage d'un terme qui nous vient des Grecs et qui a été repris dans le procès des révolutions modernes tendent désormais à nous illusionner sur la nature effective des sociétés contemporaines et sur leur inscription dans le champ du développement «continu» ou «cohérent» d'une civilisation qui se comprend toujours encore elle-même à travers l'idée de la réalisation progressive de certaines valeurs universelles, tels la liberté humaine, l'égalité, la justice sociale, la marche vers la vérité et le progrès, la satisfaction des besoins, le bonheur

⁹. À ce sujet, voir mon essai dans le n° 12-13 de *Société*, hiver 1994, consacré à «La Postmodernité de l'Amérique». Je voudrais seulement souligner ici la différence entre ces deux «passages», puisque nous n'entrons pas dans la postmodernité comme les sociétés occidentales s'engagèrent jadis dans la modernité. La postmodernité n'est pas quelque chose vers quoi nous irions de manière réfléchie et dont le concept réflexivement élaboré précéderait en quelque sorte, dans la pratique même, sa réalité ou sa réalisation, en lui donnant sens et orientation: c'est plutôt une condition nouvelle dans laquelle nous nous trouvons seulement entraînés. D'où aussi la difficulté de l'apercevoir autrement que dans les modes discursives passagères et superficielles qui accompagnent et expriment une mutation de société qui s'accomplit non pas tant à notre insu qu'en dehors de tout projet défini et justifié, par l'inertie d'une dynamique abandonnée à elle-même, et dont le mouvement se présente à nous comme une réalité indépassable à laquelle il ne nous resterait qu'à nous adapter.

individuel et la solidarité collective. Mais je voudrais surtout montrer à quel point la démocratie, telle qu'elle existe réellement dans nos sociétés, ne répond plus aux problèmes radicalement nouveaux qui s'y posent, et ne saurait par conséquent plus représenter - et ne représente d'ailleurs déjà plus en fait - l'instance fondamentale de régulation normative de la vie collective, comme elle le prétend pourtant encore, même si ce n'est plus avec aucun enthousiasme. On se contente souvent de dire un peu cyniquement de la démocratie que c'est «le moins mauvais des régimes politiques»¹⁰, ce qui implique au fond une singulière démission et une étrange lâcheté, associées à une suffisance tout à fait aveugle, qui méritent à elles seules d'être interrogées, surtout si, avec l'autre œil qui n'est pas centré sur notre nombril, on regarde le monde.

Pour y parvenir, il faut donc commencer par revenir sur l'origine et la portée du concept de démocratie en Grèce ancienne et sur les significations profondes qui lui étaient attachées, et reprendre la comparaison qui a depuis longtemps été faite entre «la liberté des anciens» et «celle des modernes» (Benjamin Constant¹¹). Mais, disons déjà - et c'est précisément ce qu'il s'agira de justifier dans cet article - que si, comme on l'a si souvent répété, la démocratie antique restait entièrement centrée sur la communauté alors que la démocratie moderne est fondée sur l'individu, la «démocratie contemporaine» n'est plus vraiment centrée ou fondée ni sur l'un, ni sur l'autre. Sur quoi alors, au juste? Ma conclusion sera plutôt brutale: c'est qu'on peut bien parler encore, tant que l'on veut, de démocratie, mais que dans les conditions actuelles de la société, ce terme ne désigne plus un «régime de société», et ceci tout simplement parce que le «régime» de nos sociétés n'est plus politique, mais qu'il implique au contraire la démission politique¹². L'essentiel de ce qui caractérise nos sociétés lui échappe donc. La démocratie est peut-être restée pour chacun un bien personnel, qui touche à la protection de son autonomie privée et lui

10. Ce jugement, loin de se rapprocher du «réalisme aristotélicien» à l'encontre de l'utopisme platonicien, en représente en fait l'inversion, puisque la politique chez Aristote reste la recherche d'une conciliation toujours contingente entre une pluralité de «biens», et que la reconnaissance même de ces biens, incommensurables les uns aux autres, crée une distance qui ne peut jamais être comblée entre l'idéal et la réalité (cf. l'article de P. Manent, déjà cité), rendant ainsi nécessaire la permanence de l'effort qui se déploie dans cette ouverture. C'est ici que, malgré des analogies superficielles, l'art de la synthèse dialectique d'Aristote apparaît à l'antipode du pragmatisme positiviste contemporain qui, tout en laissant tomber l'exigence inhérente à l'idée elle-même, décrète plutôt avec Hegel mais de façon désormais immédiate l'identité de la réalité et de la nécessité (cf. Fukuyama, encore une fois). Pour reprendre le mot que Marx avait adressé à Proudhon pour critiquer la substantialisation de la dialectique qu'opérait celui-ci, tout est maintenant tombé du «mauvais côté».

11. Voir Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes*, avec préface de Marcel Gauchet, Paris Hachette, 1980.

12. Voir dans ce sens John Ralston Saul, *The Unconscious Civilisation*, Toronto, The House of Ananda Press, 1996.

permet de poursuivre «sans entraves» autres qu'immédiatement objectives (c'est-à-dire économiques!) les diverses commodités qu'il recherche dans son mode de vie. Mais elle n'est plus ni un ordre collectif d'ensemble, ni un enjeu sociétal essentiel. Du même coup, elle ne concerne plus, non plus, ce qui est vraiment essentiel à notre «dignité d'être humain» et à notre essence de *zoon politikon*. Elle tend même à désigner quelque chose qui peut très bien se déployer «par-delà toute responsabilité et toute dignité», pour reprendre le titre d'un ouvrage aussi célèbre que désolant de Skinner. Cela revient à dire encore que le concept de démocratie ne fait plus que voiler ou refouler toute appréhension réaliste de la nature effective de notre condition collective actuelle, ainsi que les vrais enjeux auxquels nous sommes confrontés individuellement et collectivement, politiquement et existentiellement, enjeux qui concernent justement notre essence et notre dignité, d'un côté, et la place qu'il nous appartient d'occuper dans le monde, de l'autre¹³; cela même dont les Grecs et les modernes s'étaient donné, dans et par le politique mais de manière différente, une idée forte, qui visait sans y parvenir à fournir une réponse suffisante à la double question portant sur la nature existentielle des êtres humains ainsi que sur les conditions non seulement génériques mais toujours aussi contingentes de leur vivre-ensemble. Est-ce le moment maintenant de nous passer d'une telle exigence? Et si les changements dans lesquels nous sommes engagés impliquent l'abandon pur et simple de l'idée d'humanité telle qu'elle avait été définie en Occident, cela ne signifie-t-il pas alors seulement que nous sommes «jetés» dans l'urgence d'en reprendre encore une fois la mesure pour en élaborer à nouveau l'exigence, sur une base désormais plus large? Et ne faut-il pas alors commencer par rejeter l'idéologie qui nous en empêche et qui voudrait même nous l'interdire? Mais là aussi, pour comprendre ou voir le problème auquel notre civilisation est présentement confrontée dans le procès même de sa «mondialisation», et pour chercher à lui donner une réponse qui ne peut être que nouvelle, il est nécessaire de faire le détour historique auquel nous renvoie le mot de démocratie puisque (avec la valeur de légitimité qu'il a acquise dans un passé auquel, à travers lui, nous continuons peut-être malgré nous de nous identifier), c'est peut-être justement ce mot qui, devenu slogan, nous empêche de penser la réalité, et que c'est même en son nom qu'on voudrait nous interdire de le faire, voire seulement de nous en inquiéter encore à travers lui.

13. Cette dernière question est évidemment devenue fondamentale non seulement sur le plan théorique (comme chez les Grecs) mais pratique. «Être ou ne pas être», ce n'est plus ici comme chez Shakespeare une question existentielle à laquelle chacun est individuellement appelé à répondre, c'est une question à laquelle il ne peut être trouvé d'issue que collectivement, la première exigence étant d'ailleurs simplement qu'elle puisse encore nous rester posée.

I. La démocratie en Grèce

On est accoutumé à voir aborder l'étude de la démocratie grecque et de son histoire dans le cadre d'une comparaison typologique des régimes politiques qui se sont affrontés dans la période classique, et tout spécialement à Athènes où on assiste entre le début du VI^e siècle et la fin du IV^e siècle, depuis les réformes «constitutionnelles» de Solon (594) puis de Clisthène (508), à la progression de la tendance démocratique puis à son apogée dans la période qui va de Périclès (mort en 429, trente ans avant Socrate) jusqu'à Démosthène (mort en 322, la même année qu'Aristote). Mais si l'attention des contemporains a surtout été attirée par ces luttes qui opposaient à Athènes et dans de nombreuses autres cités grecques les «partis» démocratique et aristocratique, conduisant parfois à l'instauration temporaire d'une tyrannie (que ce soit «au nom du peuple» ou que ce soit comme moyen de sauvegarde d'intérêts oligarchiques) et où l'idée aristocratique tend à se confondre de plus en plus avec la domination d'une ploutocratie; et si c'est enfin à partir de là que les philosophes ont élaboré leurs typologies des régimes politiques et décrit les caractéristiques des constitutions des diverses cités, il ne faut pas oublier que ces pratiques et ces réflexions théoriques se déployaient toutes, déjà, dans l'espace politique unifié de la cité¹⁴, dans l'espace public qu'elle instaurait (*isègoria*) et dans un rapport commun aux normes (*isonomia*)¹⁵ qu'elle avait fini par reconnaître et nommer explicitement, et que ceux qui s'y affrontaient partageaient tous déjà, au moins en principe, la référence légitime à une commune «liberté» et à une commune identité collective en tant que «citoyens», et ceci par-delà les évidentes inégalités de leurs conditions sociales, de leurs capacités d'action et de leur richesse¹⁶.

14. Bien plus, elles répondaient, tant chez Xénophon que chez Isocrate, chez Platon que chez Aristote, au sentiment de son déclin, et la réflexion politique de ces auteurs visait donc à rechercher les causes de ce déclin et à en découvrir les remèdes. C'est donc plutôt chez les tragiques qu'il faudrait aller rechercher l'expression de l'idée politique et démocratique grecque, appréhendée dans sa vitalité et ses contradictions.

15. Jacqueline de Romilly constate ainsi judicieusement que les philosophes qui débattent sur les principes et les mérites respectifs des régimes démocratique et aristocratique, etc., le font déjà «démocratiquement», dans un espace public de libre discussion régi non par la violence et l'autorité, mais par l'exigence de persuasion. C'est un exemple de cette structure à deux étages de ce qu'on nomme la «démocratie grecque».

16. Il est caractéristique qu'Athènes ne s'identifiera jamais autrement que par le nom collectif «*oi athenaioi*», «les Athéniens», ce qui signifie que la cité n'est pas objectivée comme une entité indépendante de la communauté de citoyens. (C. Castoriadis, in «La polis grecque et la création de la démocratie», *Le Débat*, n° 38, janv.- mars 1986, relève ainsi qu'Aristote a écrit *Athénaion*

Chez Aristote, le concept de Constitution (*politeia*) a un sens surtout technique qui touche à la manière dont est organisée la participation des citoyens à la vie de la cité, et notamment à la manière dont ils ont accès aux différentes magistratures. Elle ne concerne donc pas directement ce que nous appelons les «lois fondamentales», ainsi que l'ensemble des droits et des devoirs qui en découlent, et qui correspondent à ce que les Grecs nomment les *nomoi*, «les lois». Chez nous, les «lois», établies législativement, sont en dessous de la Constitution; en Grèce, les *nomoi* à caractère «divin», «non humain», sont placées en dessus d'elle, et elles ne ressortissent pas vraiment de la capacité politique réflexive qui ne peut se déployer qu'en leur sein. Ainsi, pour Aristote comme pour la plupart des Grecs à l'exception de certains sophistes, la cité elle-même possède un caractère naturel et non pas artificiel (et encore moins «contractuel»). Cette relativité «technique» des régimes politiques et des «constitutions» (*politeiai*) relativement à l'essence du politique défini par la participation à la cité se manifeste entre autres dans le fait que les mêmes auteurs en dressent des listes ou en présentent des typologies fort variables, où le nombre des régimes va de trois à sept, mais où toujours l'opposition centrale entre un régime démocratique et un régime aristocratique (ou oligarchique) est représentée¹⁷. Ceci dit, chaque *politeia* particulière ou contingente tient sa racine et sa signification des «lois non humaines» dont elle assure la réalisation, et dans ce sens, c'est en elle que s'incorpore l'«esprit» (*psuché* - chez Isocrate) ou la «vie» (*bios* - chez Aristote) de la cité; et c'est pourquoi chaque cité, à l'intérieur des mêmes principes ontologiques et politiques fondamentaux qui en font une réalité pleinement humaine, a aussi son «esprit» ou sa «vie» propre, dont la perfection recherchée n'est pas - à la différence de la modernité - de l'ordre de la nécessité rationnelle mais de celui de la contingence historique¹⁸. En d'autres termes encore, les idées d'État et de «nation»,

politeia, «La constitution des Athéniens» et non la «constitution d'Athènes» comme les traducteurs modernes intitulent son texte.) De la même manière, dans l'Iliade déjà, les guerriers réunis sous le commandement d'Agamemnon ne se reconnaissent une commune identité que sous le nom collectif «les Achéens», et les Spartiates sous celui de *oi lakèdemonoi*, qui se reconnaissent entre eux comme «les semblables», *homoioi*.

¹⁷ Cf. Claude Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris, PUF, 1962, not. p. 360 ss, «Les différentes *politeiai*».

¹⁸ En Grèce, cette contingence n'est pas posée et pensée comme telle, elle est assumée par les dieux. Mais la nécessité (*anankè*) qui découle pour les hommes de cette volonté et à travers elle de l'ordre du Cosmos, n'est en aucune façon déductible d'une évidence rationnelle qui s'imposerait d'elle-même à la pensée comme une nécessité universelle. Au contraire, elle reste l'expression ontologique la plus élevée de la *contingence*, comme telle inaccessible à la raison aussi bien qu'à la volonté humaine. Elle représente une limite absolue, et ce concept de limite doit ici être compris de manière positive, ontologiquement structurante et déterminante, et non seulement de façon négative (dès lors - et c'est un enseignement que peut encore nous donner la pensée tragique puis philosophique grecque - on peut aussi concevoir, de manière cette fois-ci critique, que la transcendance des normes ne représente rien d'autre que la contingence existentielle qui marque

qui seront d'abord séparées pour être ensuite seulement rapportées l'une à l'autre dans la modernité, sont restées originellement indissociables en Grèce, où il n'y a dès lors ni État, ni nation.

Ainsi, le concept de démocratie ne comporte pas seulement en Grèce une référence à l'*isonomia* et à l'*isègoria*¹⁹, notions qui lui sont sans doute centrales et qu'on peut assez facilement rapprocher de la notion moderne non pas «du droit» mais «des droits». La démocratie désigne d'abord la participation directe du *demos* au *kratein*, puisque c'est seulement dans le cadre des luttes engagées pour le maintien et le développement de cette participation que les notions normatives précédentes ont été élaborées (d'ailleurs assez tardivement au plan conceptuel) par les Grecs. Mais si l'on cherche alors un équivalent contemporain au *kratein* grec, c'est en dehors du champ politique qu'il nous faudrait aller le chercher, dans le domaine des organisations et de leurs processus de décision, là où précisément il n'est plus question - sinon instrumentalement et superficiellement - de démocratie, mais d'efficacité factuelle. De même, le *kratein* compris dans l'idée moderne de la démocratie avait lui-même déjà subi une transformation essentielle par rapport au sens qu'il possédait chez les Grecs puisqu'il ne concernait plus tant la participation directe à l'action collective (comme l'avait encore souhaité Rousseau dans son idéal de démocratie directe, ou comme l'entendait encore H. Arendt dans son concept d'«action»), que la délégation du pouvoir de créer les lois elles-mêmes dans l'activité législative.

Pour comprendre la démocratie grecque qui est plus centrée sur la participation à l'«action» collective que sur l'exercice collectif de l'activité législative et sur la protection des autonomies individuelles, il faut donc explorer le sens et la portée de ces deux concepts de *demos* et de *kratein*, et leur rapport d'abord avec les notions modernes de «communauté politique» et de «citoyenneté», ainsi qu'avec celles qui désignent maintenant les diverses dimensions du «pouvoir» (législative, gouvernementale, administrative, judiciaire: les diverses *arkhai* constitutives de l'*archôn*) et leur

ontologiquement tout être subjectif et qui reste assignée à la liberté qu'il tient en partage. Mais il n'y a pas alors d'antinomie, au sens kantien, entre normativité et liberté, puisque le propre de la norme est d'être assumée, et non de s'imposer par elle-même).

¹⁹ *Isonomia*: le rapport aux mêmes normes, ou un même rapport de tous aux normes communes: même assujettissement aux normes et devoirs mais aussi même participation aux valeurs et aux libertés. *Isègoria*: accès de tous à la parole publique, droit protégé dans la Grèce homérique - à l'encontre de la violence (*kratos*, violence politique et «artificielle» et non *bios*, force naturelle) des puissants - par le transfert du sceptre, le symbole d'Hermès, le messager des dieux. Ainsi, en Grèce, le sceptre ne devient pas le symbole de la «toute-puissance» royale, mais il est associé au caractère sacré de la communication (cf. M. Serres, *Hermès et la communication*, ainsi que Claude Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, Seuil, 1954).

signification ou fonction dans l'ensemble de la société, et ensuite avec les notions d'organisation, de gestion, de décision, de rapport de force qui sont centrales dans le fonctionnement et l'analyse des systèmes sociétaux contemporains. On verra que les différences avec la modernité sont considérables, tant en ce qui concerne le mode de constitution du peuple en *demos* et l'institution de la *politeia*, qu'en ce qui a trait à la nature du pouvoir, à son ampleur, à son autonomie et à sa finalité, et enfin, au concept de la liberté. Mais elles apparaissent plus énormes encore si l'on essaie de confronter l'idée grecque de la société politique et de la démocratie avec l'évidence contemporaine d'un système régi essentiellement par l'économique (la «chrématistique» d'Aristote) et où le «social» forme un résidu pragmatiquement et existentiellement protéiforme et de plus en plus problématique, dont la difficile gestion est alors renvoyée à des experts de toutes sortes.

Il faut rappeler ici quelques données de l'histoire ancienne de la Grèce. On ne saurait en effet exagérer l'importance de l'histoire dans le développement de la civilisation hellénique. La médiation du mythe à travers la voix des poètes et des sages, plutôt que de figer ce rapport au passé et à l'origine dans l'actualisation d'une interprétation dogmatique et autoritaire (comme le font la religion et la théologie), l'a au contraire toujours maintenu vivant, ouvert et dynamique (un peu à la manière du protestantisme qui rouvra lui aussi le domaine de l'herméneutique religieuse en répudiant le monopole que l'Église s'était donné sur l'interprétation des écritures). La naissance même, en Grèce, d'un regard proprement historique sur la réalité ou plutôt d'une volonté de témoigner objectivement de la réalité dans l'histoire ou devant l'histoire²⁰ reste indétachable d'un rapport critique au mythe qui, loin de l'abolir, en maintient vivante la substance non pas positive mais normative²¹.

20. Cf. F. Châtelet, *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*, Paris, Éd. de Minuit, 1962.

21. Dans la modernité, l'opposition à la tradition a pris une tout autre forme qu'en Grèce, puisqu'il s'agissait justement d'affronter directement, de face, un discours de vérité dogmatique et fermé sur lui-même, campé dans sa prétention au monopole formel de la vérité, où les dimensions cognitives, normatives et expressives de celle-ci restaient par définition confondues (la «parole de Dieu»). La portée normative du christianisme médiéval, incarnée dans l'Église, fut alors la première à être contestée, d'abord au sein même de la théologie, par le protestantisme qui établissait un rapport direct entre l'individu et Dieu, qui pouvait servir de base transcendante à une reconstruction radicale dont l'*organon* était désormais une raison humaine d'abord toujours encore «divinement inspirée», mais détachée désormais de la tradition. Cela ne fut jamais le cas de la «raison politique grecque» qui dut vivre le drame du «silence des dieux» sans jamais pouvoir bénéficier d'aucune certitude substantielle autre que celles déjà données dans la tradition. La raison grecque se développe ainsi dans le champ de la «permanence de la présence signifiante du mythe». On rejoint ainsi cette idée du «préjugé de l'absence de préjugé» développée par Gadamer dans *Vérité et méthode*, et celle de la «Permanence du passé» pour reprendre le titre d'un livre de G. Busino (Genève, Droz, 1986).

De 2500 à 1450, on assiste à l'essor d'une civilisation préhellénique en Crète, dans la mer Égée et au Péloponnèse (la civilisation «minoenne»), qui évolue selon le modèle des «royautés orientales» (construction de vastes palais qui servent en même temps de temples et de «greniers» ou «trésors» communs)²². Les premières populations de langue hellénique, les Achéens venus du nord (péninsule balkanique), pénètrent en Grèce continentale vers 2000-1800 av. J.-C. et créent, en une sorte de fusion avec la civilisation minoenne, la civilisation «mycénienne», dirigée par les nobles (*aristhoi*- les meilleurs), eux-mêmes dirigés par des «rois». Mais déjà le pouvoir de ces «rois» reste limité par celui, collectif, de la haute aristocratie et par le maintien des liens communautaires entre tous les hommes libres, eux-mêmes maîtres et seigneurs dans leurs domaines (leurs *genoi* et leurs *oixoi*). Les Achéens conquérants érigent eux aussi de vastes palais aux murs «cyclopéens» alors que la civilisation précédente continue de fleurir en Crète (Cnossos, 1570-1425), ce qui témoigne de la cohabitation, de la superposition et de l'hybridation des deux civilisations. La civilisation achéenne-mycénienne étend alors sa puissance sur l'Asie Mineure. Vers 1200-1000 (coïncidant avec la destruction, restée assez «mystérieuse», des palais mycéniens vers 1150), de nouvelles populations helléniques encore «barbares», les Doriens, pénètrent en Grèce et refoulent une partie de la population achéenne vers l'Asie Mineure, où s'inaugure un nouveau cycle de développement de la civilisation et de la société grecques qui cette fois-ci ne conduira pas vers le renforcement de la royauté²³ à partir de la chefferie tribale ni à celui, unilatéral, de l'aristocratie sur la base des appartenances claniques et tribales, mais à la formation de la cité. Ainsi, la Grèce ira à contre-courant de l'évolution générale des sociétés traditionnelles à partir des sociétés gentiles, puisque les liens familiaux, claniques et tribaux ne se déferont pas au profit d'une division sociale et politique du «peuple» entre dominants et dominés (à Sparte, la caste des ilotes est le résultat d'un assujettissement réalisé par la conquête, et non d'une division interne des tribus lacédémoniennes qui ont envahi le Péloponnèse), mais au profit d'un rattachement direct - quoique progressif - des individus, comme citoyens, à l'entité politique supérieure qu'est la Cité. Du même coup, les anciennes appartenances familiales et tribales ne s'effaceront elles aussi que lentement, de telle façon que la participation à la cité restera au moins nominalement médiatisée par elles, et que la «naturalisation» des étrangers s'y heurtera à des barrières presque toujours infranchissables.

²² Il faut rappeler l'importance de cette civilisation «disparue» comme ancrage de la mythologie grecque.

²³ La dispersion des Hellènes dans tout le monde égéen naturellement très cloisonné ne favorise pas en elle-même la constitution d'une royauté unifiée et puissante à partir d'une multitude de petites chefferies.

Le nouveau régime de la communauté politique se construit alors notamment à travers la territorialisation des appartenances sociales primaires, qui s'effectue au détriment des appartenances tribales effectives (les *genoi*) et donc des «liens de sang»²⁴, et c'est d'ailleurs des nouvelles circonscriptions territoriales dans lesquelles le peuple se trouve réparti, les *dèmes*, que viendra le sens politique nouveau qui est conféré au *demos* en tant qu'il désigne, par opposition au *genos*, le «peuple» compris désormais comme l'entité collective des citoyens libres²⁵. Parallèlement s'opère une profonde transformation idéologique. Anciennement, on justifiait le pouvoir du «chef» en lui donnant comme ancêtre un «dieu» (Agamemnon, dans l'Iliade, est «fils de Zeus»). Avec la formation de la cité territoriale, c'est la Cité elle-même qui va être directement sacralisée et qui aura ses divinités tutélaires, et ceci en même temps que son temps historique et ses *nomoi* resteront toujours encore enracinés dans le mythe. Dès lors aussi, l'individu existera directement comme citoyen, participant de l'existence collective et partageant la puissance et le destin de la Cité sans avoir à invoquer sa descendance d'un héros mythique ou sans être l'initié d'un rituel ésotérique (cela tombant dans le domaine privé, *idion*). (Voir cependant la référence que J. Mascotto a faite, dans le séminaire, au maintien, dans l'Athènes classique, d'un rituel de passage à la citoyenneté pour les éphèbes, comportant un retour symbolique à la «forêt», l'espace «sauvage»).

L'épopée homérique, rédigée au IX^e siècle à partir de matériaux oraux beaucoup plus anciens, chante les exploits des Achéens lors de la guerre de Troie, et réfère donc avec les anachronismes que cela comporte, à un état que la société hellénique devait posséder vers le XII^e ou XIII^e av. J.C. Indépendamment de sa valeur historique, l'œuvre homérique joue un rôle fondamental dans tout le développement de la Grèce historique, jusqu'à la période classique, puisqu'en l'absence (ou plutôt avec le refoulement) d'une religion organisée et d'un pouvoir monarchique centralisé, c'est elle qui fournira, avec d'autres mythes qui sont eux aussi enracinés dans l'époque mycénienne et la période des invasions doriennes, les références qui serviront de soubassement commun à tous les

24. Cf. G. Glotz, *La Cité grecque*, (1928), Paris, Albin Michel, coll. L'Évolution de l'humanité, 1968.

25. Comme le mot «peuple» en français d'ailleurs, le terme de *demos* conservera toujours un double sens, puisqu'il désignera d'un côté la totalité des citoyens participant à la vie politique, y compris les «aristocrates», et que de l'autre, il s'appliquera plus spécifiquement à la grande masse du peuple comprise par opposition aux mêmes aristocrates, lesquels (à l'instar de la classe sénatoriale romaine) se réclameront encore longtemps d'une supériorité inhérente aux liens de descendance qui les rattachent aux anciennes grandes familles dominantes des *genoi*. Mais dès la période égéenne, cette aristocratie de sang tend à être supplantée par une aristocratie de richesse et à se confondre avec elle.

développements sociaux, culturels, religieux, éthiques, politiques et mêmes philosophiques de la civilisation grecque classique.

La nature de la démocratie en Grèce, entendue comme un régime politique particulier de la cité, est ainsi indissociable du procès de constitution de la cité en communauté proprement politique, et dans ce sens elle n'exclut pas, mais au contraire comporte en elle-même la virtualité des autres régimes *eux aussi politiques* qui marquèrent l'histoire des diverses cités et y firent l'objet d'âpres luttes et polémiques - et ceci quoi que les philosophes aient pu penser alors de la «valeur» respective de ces régimes, et du type de contribution que chacun pouvait apporter à la perfection de la cité comme de la nature des maux qu'il introduisait en elle. Or, ce procès de constitution *du* politique comme forme essentielle de la vie collective est déjà clairement perceptible dans la Grèce homérique, et c'est donc en elle qu'il faut aller chercher les soubassements de cette nouvelle constitution politique de la communauté qu'est la démocratie, entendue cette fois-ci au sens large où elle désigne une forme de société dans laquelle le «pouvoir» (*kratein*) se tient non pas au-dessus du «peuple» (*demos*), mais en lui et au milieu de lui.

«...ce qui fait l'intérêt de cette période [la Grèce homérique] est précisément cette organisation politique qui subsistera jusqu'à la fin de l'Antiquité: la cité avec ses magistrats, héritière de l'ancienne autorité royale, avec son conseil et son assemblée qui regroupe, sur la place publique, tous les membres de la communauté civique. Alors que partout ailleurs, et singulièrement dans le monde oriental, l'autorité, qu'elle soit d'origine divine ou plus concrètement liée à la possession de la force et de la richesse, s'impose à ceux qui dépendent du palais ou du temple, en Grèce, du moins là où se développent les cités, c'est la communauté civique tout entière qui, au terme de ces trois siècles, prend les décisions ou au moins les approuve. Et c'est «au milieu» et non au-dessus de la communauté que se tient l'autorité.»²⁶

Il faut insister sur le fait que cela vaut alors en Grèce quel que soit le régime politique, c'est-à-dire quels que soient ceux qui détiennent l'exercice de cette autorité et quel que soit le mode de leur sélection, puisque c'est toujours devant le «peuple» qu'ils la détiennent, qu'ils l'exercent et qu'en dernière instance ils en répondent.

La Grèce archaïque n'a d'ailleurs pas l'exclusivité de ce système d'assemblées. L'existence de conseils d'anciens et même d'assemblées du peuple est attestée dans les

²⁶. Référence à compléter.

cités mésopotamiennes dès le III^e millénaire, et il existe également au II^e millénaire non seulement dans les cités phéniciennes, mais également en Syrie et en Palestine²⁷. Par contre, les grandes royautés, comme en Égypte, en Perse et en Chine, ne le connaissent pas. Ce qui va donc caractériser la Grèce, ce n'est pas tant son existence originelle que son maintien et son développement au cœur même de l'institution politique, alors qu'ailleurs en Orient, le développement du pouvoir se fera à son détriment et aboutira éventuellement à son total effacement.

Ainsi, l'«invention politique»²⁸ grecque commence bien avant que ne s'accélère, à Athènes surtout, le procès de contestation des monopoles politiques et des privilèges sociaux, détenus par ceux qui s'appellent eux-mêmes «les bons» et «les meilleurs» (*agathoi* et *aristhoi*), et l'élargissement de la participation au *kratein* à l'ensemble du peuple, c'est-à-dire à tous les «citoyens libres» qui forment le plus grand nombre («les nombreux», *oi polloi* appelés parfois aussi *oi kakoi*, «les méchants», les «gens de peu ou de rien»). En réalité, elle tient précisément dans la formation des notions de cité et de citoyen, dans ce moment archaïque capital où la Grèce va refuser le procès, ailleurs «naturel» ou du moins habituel, qui conduit, souvent à travers l'imposition d'une domination étrangère²⁹, la communauté tribale avec sa chefferie vers le régime de la royauté et vers la création d'une prêtrise assumant le monopole du rapport théologique et cultuel avec la divinité. On peut certes dire avec raison que cette invention du politique ne conduit pas la société vers la «démocratie», mais plutôt vers la «république», pour prendre un mot qui est cette fois-ci d'origine romaine. Les rois qu'invoque la culture classique et en particulier la tragédie sont soit des monarques étrangers, soit des personnages transmis par la mythologie ancienne et qui appartiennent donc à ce cycle antérieur du développement de la civilisation hellénique qui fut brutalement interrompu par la ruine de la civilisation palatiale au XII^e s. av. J.-C. Même le nom qui désigne le roi en Grèce, *basilleus*, est d'origine étrangère, c'est-à-dire perse³⁰. Pour ce qui est du

27. Cf. Arnaldo Momigliano, Sally C. Humphreys, «The Social Structure of the Ancient City», not. Partie I. «Freedom of Speech and Religious Tolerance in the Ancient World», in *Anuali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie III, vol. IV, 2, 1974, p. 329 ss.

28. Cf. M.I. Finley, *L'Invention de la politique*, trad., Paris, Flammarion, 1985.

29. D'où le lien indissoluble établi par les Grecs entre la liberté ou l'indépendance collective et les libertés individuelles des citoyens.

30. E. Benveniste écrit: «Il semble que le *basileus* soit seulement un chef local, un notable, nullement un roi.» (*Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, vol. II, p. 24. Il existe également un terme d'origine grecque pour désigner la royauté, *Wanack* ou *Anax*, mais qui, lui, désigne seulement le souverain de l'époque mycénienne, qui semble avoir rassemblé dans sa personne toute l'autorité politique et religieuse (cf. E. Benveniste, II, p. 24-25, et C. Mossé, *op. cit.*, p. 22). Pour une délimitation précise du concept socio-politique de la royauté, voir aussi mon article dans le n^o 6 de *Société*, automne 1989, «La genèse du politique dans les sociétés traditionnelles».

développement de la cité dans la Grèce «dorienne», la formation de la royauté et de l'institution religieuse proprement traditionnelles s'est donc trouvé court-circuitée, et les «rois» de l'Iliade ne sont encore en fait que des «chefs», *primi inter pares*, ainsi que le montrent bien les rapports d'Agamemnon à Achille et à Patrocle, et ceux que ces derniers ont à la communauté des guerriers qui, dans leur patrie d'origine, sont tous également «chefs» de leur famille ou de leur clan. Or, à la différence de Rome, il n'y eut jamais en Grèce, en dehors de la civilisation mycène-crétoise qui fut si importante pour le développement rétrospectif de la mythologie collective, de véritable royauté, ni donc de renversement politique de celle-ci ³¹ conduisant à l'instauration formelle d'une République dans laquelle l'ancienne autorité monarchique aurait été réinvestie. Dès lors aussi, le «monarque» prendra essentiellement dans la conscience politique de la Grèce classique la valeur négative du «despote» et du «tyran», alors que la souveraineté positive qui lui appartient se verra restreinte au domaine privé de l'*oikos*, là où règnent légitimement non la liberté et la discussion, mais l'autorité de la maîtrise et la dépendance. Même le monarque de la cité idéale de Platon ne détient aucun pouvoir (le *kratein* est l'apanage de la caste des guerriers), et son autorité fondée sur la *theoria* n'a de force politique qu'à travers le consentement continu de ses sujets, puisqu'il ne détient aucun *kratos* propre, cet adjectif, à la différence du verbe *kratein*, ne conservant plus chez les Grecs que le sens du recours à la «force violente», et donc aussi «mauvaise», qui est alors associée à l'*ubris*, à la démesure. D'où alors aussi l'importance essentielle qui est conférée à l'éducation dans *La République* de Platon.

Je voudrais revenir maintenant sur ce procès de constitution et de maturation de la cité politique, à partir des exemples de Sparte et d'Athènes. Sparte est, au 8^e s., une société aristocratique dirigée par un «roi». Un jeune spartiate de famille royale, Lycurgue, qui sera le premier des grands «législateurs» qu'a retenus la tradition grecque, revient dans sa patrie après un long voyage en Orient et trouve le pays en pleine guerre civile (la *stasis*). Il se rend à Delphes consulter la pythie et en rapporte l'oracle, la *rhètra*, qui établit la première constitution de Sparte. Selon Plutarque (2^e s. ap. J.-C.), cet oracle comporte entre autres les injonctions suivantes: Lycurgue devra désigner deux rois, ayant respectivement une fonction civile et militaire, il fera édifier deux temples à Zeus et à

³¹. On va voir que les «rois» de la Grèce historique, comme ceux d'Athènes et de Sparte, ne sont plus déjà que des magistrats. Ces rois n'ont pas été renversés, leur fonction politique s'est simplement effacée, notamment en ne conservant plus qu'une signification religieuse, mais sans pour autant se convertir en véritable sacerdoce organisé. À Rome par contre, les collèges sacerdotaux, à caractère ésotérique, se sont maintenus après la suppression de la royauté, assurant ainsi le maintien d'une fonction religieuse indépendante.

Athéna, et il devra réunir, pour le dissoudre ensuite à nouveau³², un conseil de trente personnes; le peuple de son côté a le pouvoir de décision (*kratos*, qui est aussi la «force» et spécialement la force armée), de discussion (*isègoria*) et de contestation (*antagoria*). Le même oracle d'Apollon exige également la mise en commun de toutes les terres par les citoyens-guerriers, il interdit le luxe, l'or et la monnaie, et prescrit une éducation uniforme pour tous les jeunes gens d'un côté, toutes les jeunes filles de l'autre, dont le mariage se trouve régi de manière autoritaire. On pense qu'en réalité, la réforme attribuée à Lycurgue s'est étalée sur plus d'un siècle³³. On voit qu'ici la première constitution «formelle» ou du moins rétrospectivement pensée comme telle établit l'égalité entre tous les guerriers spartiates qui forment ensemble le *demos* et qui en fait appartiennent tous à un même groupe de tribus traditionnelles (*phylai*) qui a collectivement imposé sa domination sur les populations autochtones du centre du Péloponnèse qui seront réduites en servage (les ilotes). En dédoublant la «royauté», elle prive l'«exécutif civil» de toute possibilité de s'assurer le monopole de la force militaire, et en soumettant le conseil à une règle de dissolution régulière, elle empêche la formation d'une aristocratie héréditaire qui pourrait dominer le peuple. Les autres règles, toutes radicales qu'elles soient, apparaissent instrumentales vis-à-vis de ces fins, à l'exception de celle qui concerne la propriété foncière, puisque celle-ci est le fondement de l'autarcie du citoyen et le terrain concret où s'affirme sa maîtrise. Dès lors le «communisme» spartiate va-t-il directement lier chaque citoyen à l'exercice collectif d'une domination commune sur l'ensemble des ilotes, et par là, faire de lui d'abord et avant tout un membre de l'armée, institution qui à Sparte dominera toutes les autres.

Mais il faut aussi constater - ce qui me paraît essentiel aux fins d'une comparaison avec les démocraties modernes - que l'action législative ou plutôt constitutionnelle n'est pas conçue comme une activité collective ni même proprement humaine, puisqu'elle est attribuée à la pythie de Delphes, qui restera en somme l'instance législative ultime du monde hellénique. On peut sociologiquement admettre que la constitution de Lycurgue intervient dans une période clé de l'histoire spartiate où les traditions de partage du «pouvoir» (*kratein*) entre tous les guerriers d'une société gentilice sont mises en danger par l'émergence d'un pouvoir séparé dans la société, qui s'appuie éventuellement sur un processus de concentration de la propriété foncière, et que c'est la résistance à ce processus qui était la raison des troubles qui ont motivé l'intervention «divinement

³². La portée de cette mesure signifie donc bien le refus de la constitution d'un pouvoir politique permanent, séparé du peuple, à caractère oligarchique.

³³. Cf. Claude Mossé, *op. cit.* p. 114 ss.

inspirée» de Lycurgue³⁴. On va voir maintenant que plus d'un siècle plus tard, les premières constitutions d'Athènes, celles de Dracon et surtout de Solon, répondent à des problèmes analogues, même si elles ne leur apportent pas, et de loin, des solutions aussi radicales.

On sait peu de choses sur Dracon, à qui est attribuée la création du premier droit commun écrit à Athènes, lequel concerne la régulation des crimes de sang et de la peine de mort. L'ancienne société homérique est régie par la *themis*³⁵, justice «familiale» et clanique qui est dite d'autorité sous forme de «thémistes» (paroles à valeur «oraculaire») par les chefs des *genoi* autonomes (et au niveau inférieur, par les chefs des *oixoi*) en accord avec une tradition «immémoriale» et généralement sous l'inspiration des rêves, après consultation des oracles ou divination des auspices. Lorsqu'avec la sédentarisation une pluralité de *phylai*³⁶ (quatre à Athènes), avec chacune leurs *genoi*, se sont réunies de manière permanente pour constituer une communauté politique et territoriale permanente, une *polis*, la mise à exécution des thémistes par-delà les appartenances tribales et claniques engendra à l'intérieur même de la cité des enchaînements incontrôlables de vendetta à travers l'exigence de la solidarité de sang (*philotès*)³⁷. C'est cette situation que Dracon viendra régulariser à Athènes en établissant un code criminel commun, à caractère «draconien», qui comporte l'interdiction de toute vengeance «privée», à laquelle sera désormais assimilé tout délit de sang. Ainsi ce qui était dette de sang et devoir d'honneur en vertu de la *philotès* devient crime envers la cité (et pas seulement à ses yeux). Cette disposition peut être comprise comme un élément central dans la formation d'une nouvelle justice commune, la *dikè*, qui se substitue aux anciennes coutumes tribales.

34. Cf. Simone Goyard-Fabre, *L'Interminable querelle du contrat social*, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 143 ss. Voir aussi Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Belles lettres, 1971.

35. Sur *thémis* et *dikè*, voir aussi E. Benveniste (*Vocabulaire*). La *thémis* est une «justice» que nul n'a établie et qui régit la famille au sens large, le *genos*, et qui repose sur des sentences divines dont le *basileus* est le dépositaire. La *dikè* régit les rapports extérieurs entre groupes. La racine du mot (*deik*) est la même que celle du *rectus* latin: droit au sens de tracer une ligne droite, en particulier par la parole (*iu- dex*, le juge qui dit le droit, au sens de ce qui est droit). Par opposition à la *thémis*, la *dikè* se caractérise donc par son caractère réflexif, mais elle finira par s'approprier les caractéristiques de la première lorsque celle-ci déclinera, et elle prendra donc elle-même un caractère divin, à mesure que le temps finira par effacer le caractère «artificiel» ou «contractuel» (en réalité il s'agit de pactes) de ses dispositions. Ainsi, les dispositions établies par la *dikè* prendront place elles aussi dans les *nomoi*.

36. À l'origine, la *philè* est la réunion de plusieurs *genoi* pour la guerre. Les *phylai* sont devenues permanentes avec la conquête et la sédentarisation, en même temps qu'elles perdaient de leur importance politique et devenaient purement nominales, sauf justement dans le domaine du «droit» traditionnel (ou «prédroit», comme le nomme justement Gernet).

37. Cf. Sally C. Humphrey, «Kinship in Greek Society, c. 800-300. B.C.», in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie III, vol. IV, 2, 1974, p. 349 ss.

Antigone³⁸ nous rappelle cependant que ces deux justices ont longtemps cohabité en Grèce de manière profondément antinomique, parce qu'elles réfèrent à des principes de légitimation irréconciliables, et qu'il a fallu placer la *dikè* collective sous la tutelle directe des dieux olympiens³⁹ pour qu'elle puisse finalement l'emporter à l'encontre des anciennes thémistes soutenues par les Érinyes vengeresses⁴⁰. Ce qu'on peut déjà relever ici, c'est que l'institution d'une justice pénale commune à tous les citoyens, en interdisant pour tous également le recours «légitime» à la vengeance privée ou clanique, avait comme effet également de remettre tous les *genoi* et toutes les familles constituant la cité sur un même plan s'agissant de cet élément essentiel de la vie publique et politique qu'est le recours à la force. Pour reprendre les termes de Weber, c'est la cité en tant que telle qui s'assurait ainsi le «monopole de la violence légitime» et donc de la force (*kratos*) que requiert son exercice, et elle y parvenait à Athènes sans avoir à soumettre l'ensemble des citoyens à un pouvoir séparé, de type proprement monarchique, ou encore sans avoir à les intégrer dans une véritable structure de castes. L'unification du droit est donc réalisée sans concentration séparée de la puissance publique, qui reste dispersée parmi l'ensemble des citoyens, du moins ceux qui portent les armes. On a ici une différence radicale relativement au développement idéal-typique de la royauté.

38. Revoir ceci par référence à l'analyse de Dario De Facendis. Ce qui est en cause c'est le «statut» de Créon, et la nature même de la Cité lorsque, mythiquement, elle est intégrée par la royauté. Mais il s'agit là d'une projection rétrospective, par Sophocle, de la «Cité historique» sur le modèle mythique de la royauté, qui, lui, était prépolitique. Il y a donc ici un flottement de sens.

39. Chez les Grecs, le culte s'adressa d'abord à de «sombres puissances» cachées au centre d'un univers «chthonien» plutôt que céleste. C'est avec le développement de la cité politique qu'un temps vint [...] où se dégagèrent de la divinité primitive des dieux nouveaux qui, s'élevant dans les régions aériennes et célestes, rejetèrent dans l'ombre, amoindris, réduits, sous le nom de dieux terrestres et souterrains, les objets de la religion primordiale», dont il faut souligner le caractère surtout féminin (F. Ravaissou, «Le Monument de Myrrha et les bas-reliefs funéraires des Grecs en général», *Gaz. Arch.*, I., p. 21 et 41, cité par P.M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction à une étude de la philosophie platonicienne*, Paris, PUF, 1949). Voir aussi sur le même sujet F. Nietzsche, *La Naissance de la morale à l'époque de la tragédie*, et Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York, 1906. On pense d'ailleurs que les grandes divinités olympiennes sont d'importation orientale, même si leur statut et la forme de leur action ont ensuite été adaptés à la réalité politique de la cité qui les empruntait (absence d'organisation sacerdotale, et ultimement «silence des dieux» à mesure que se développent, au sens d'un régime politique particulier cette fois, la démocratie et les luttes dont elle est l'enjeu). La voix qu'Apollon prête à la pythie et à ses oracles restera en Grèce, en l'absence d'une prêtrise détenant le monopole de son interprétation, toujours archaïque et «énigmatique»; et ainsi en fut-il aussi des dieux eux-mêmes, avant qu'ils ne deviennent, pour certains Grecs, de simples allégories ontologiques et éthiques.

40. Cf. Louis Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, Sirey, 1964. Cf. ég. «Droit et prédroit en Grèce ancienne», *L'Année Sociologique*, 3^e série, 1951, p. 21 ss, et G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1906; Svend Ranulf, *The Jealousy of the Gods and Criminal Law in Athens*, London, 1933; Pierre Aubenque, *La loi selon Aristote*, (...); J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Belles Lettres, 1971.

Il faut ici rappeler que ce qui caractérise la formation du pouvoir dans les sociétés traditionnelles, c'est d'abord la monopolisation de la capacité juridictionnelle - elle-même constitutive de la création du droit au sens formel⁴¹. Ce qui distingue la société grecque, c'est le refus de cette monopolisation, et l'exigence du partage de cette capacité juridictionnelle à mesure qu'elle échappe aux détenteurs de l'autorité dans la société gentilice. Ainsi se crée un rapport de domination institutionnel à l'intérieur du refus de la dépossession de l'exercice direct de la puissance judiciaire propre à la communauté archaïque. Cela implique également le refus d'une séparation, de type moderne, entre les «droits et pouvoirs politiques» et les «droits et capacités civils». La Grèce maintiendra jusqu'au bout la réciprocité de ces domaines que la modernité a séparés, dans la mesure où elle «refusera» ou rejettera finalement l'idée, défendue par les sophistes et par Socrate, d'une valeur «transcendantale» de l'individu en tant que tel - c'est-à-dire séparé du *demos*. Mais cet attachement positif de l'individu au *demos* a également pour complément que cette identité collective doit s'affirmer d'abord vis-à-vis de l'extérieur, c'est-à-dire dans la guerre orientée autant vers la recherche d'une domination que vers la défense de la liberté commune⁴².

À Athènes, la réforme constitutionnelle de Solon va dans le même sens que celle de Dracon, tout en l'amplifiant considérablement. Athènes, qui avait conservé sa forteresse de l'époque mycénienne après la «destruction des palais», avait également maintenu la royauté plus longtemps que bien d'autres cités. Ainsi, au VII^e siècle, elle est encore gouvernée par un «roi», mais celui-ci a déjà dû, comme à Sparte après la constitution de Lycurgue, y partager son pouvoir avec un polémarque (chef militaire) puis surtout avec un archonte qui assumera finalement l'essentiel du pouvoir civil, le roi étant progressivement cantonné dans une magistrature à caractère religieux. Au début, ces charges étaient conférées à vie (et puisqu'elles n'étaient pas héréditaires, elles étaient donc bien déjà des «magistratures»), mais, y compris celle de «roi», elles ne furent plus ensuite attribuées que pour dix ans, puis pour un an, et c'est dans la position d'archonte que Solon a accompli sa réforme en 594. Ici aussi, la réforme de Solon répondait à une crise (*stasis*), celle qu'avait entraînée la menace de servitude pour dette qui pesait sur les paysans pauvres en raison du développement d'une économie monétaire et du prêt hypothécaire qui l'accompagnait⁴³. La participation à la communauté politique était

41. Cf. A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981.

42. On peut remarquer que c'est essentiellement cette dimension du politique qui a été retenue par un théoricien comme C. Schmitt, qui jouit maintenant d'une vogue symptomatique aux États-Unis et en Europe.

43. A. J. Toynbee, dans *L'Histoire, Un essai d'interprétation*, Paris Gallimard, 1951 (abrégé des vol. I à IV de *A Study of History*), met ces «crises» dont j'ai parlé ici à propos de l'établissement

originellement associée à la possession de la terre, qui résultait elle-même du partage originel des terres conquises lors de la sédentarisation, et c'est à la possession de la terre et donc au statut de maître d'un *oikos* autonome qu'était également lié le droit et le devoir de porter les armes. La mise sous hypothèque d'une terre faisait de celle-ci une «terre servile», qui était marquée par des bornes gravées au nom du créancier (*horoi*). Lorsque l'hypothèque portait sur l'ensemble des biens d'un débiteur, celui-ci tombait alors lui-même dans la condition d'esclave de son créancier, assujéti au travail de sa propre terre ou même vendu, et il perdait du même coup le statut de citoyen, associé à celui d'homme libre, maître de lui-même et de sa maisonnée (*oikos*) au même titre que le *pater familias* romain. C'est dans ces conditions que se développa à Athènes entre citoyens, à la fin du VII^e s., une lutte qui prit l'ampleur d'une guerre civile, et dont l'enjeu maximal était la redistribution égalitaire de toutes les terres («individualisme» athénien oblige), et l'enjeu minimal la suppression de l'esclavage pour dette et le maintien, identifié à la liberté, de la participation des citoyens sans terres réduits à la condition d'artisans ou de thètes (journaliers) à la communauté politique. Mais on voit qu'ici encore, la nouvelle «constitution» visait d'abord au maintien ou à la restauration d'une condition sociale et politique originelle menacée par l'évolution empirique de la société.

Solon, qui n'était pas lui-même citoyen d'Athènes mais qui avait la réputation de «sage»⁴⁴, ce qui impliquait l'attribution d'une puissance quasi divine, analogue à celle du devin et peut-être comparable à celle du prophète dans le judaïsme ancien et à celle du «mage» dans le champ culturel moyen-oriental et persan⁴⁵, est choisi comme archonte

des premières constitutions formelles à Sparte et à Athènes, directement en rapport avec un problème de surpopulation qui aurait exercé une pression constante sur la société grecque entre le VIII^e et le IV^e siècles, et auquel les cités auraient diversement réagi. Ainsi Sparte aurait adopté une solution «collectiviste» impliquant la régulation du mariage, le partage des biens et des terres et imposant un mode de vie extrêmement frugal dans un régime économique de stricte autarcie (interdiction de toute exportation à l'exception de l'huile d'olive), tout en maintenant à travers l'égalité la jouissance collective d'une «maîtrise aristocratique» identifiée à la liberté. Mais en même temps, elle s'engage dans la conquête militaire de son «espace vital» aux dépens de ses voisins qu'elle réduit à la servitude, ce qui conduit à la militarisation systématique de la cité. «Athènes aborda le problème de la surpopulation par une autre voie. Elle spécialisa son agriculture en produits d'exportation, installa des manufactures dans le même but, puis développa les institutions politiques de manière à donner une part équitable aux nouvelles classes issues de ces innovations économiques.» (p. 12). Il faut ajouter qu'Athènes put financer elle-même cette monétarisation de l'activité productive puis de l'activité politique grâce aux mines d'argent qu'elle possédait sur son territoire et qu'elle fit exploiter par des esclaves placés sous contrôle direct de la cité.

44. Cf. Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1981.

45. Il faut signaler ici que la possession de tels pouvoirs «supra-humains», mi-magiques et mi-religieux, à caractère non pas traditionnel mais exceptionnel, était fréquemment associée au «voyage en Orient» et à une «initiation» à la «sagesse orientale». Ces pouvoirs pouvaient ensuite être réinvestis dans la société hellénique elle-même pour légitimer les ruptures de traditions qui lui étaient imposées par ses crises: on a vu que ce fut le cas pour Lycurgue, mais les premiers

en 594, alors que cette charge était déjà devenue à Athènes la plus importante. Les mesures qu'il va prendre pour résoudre la crise au niveau constitutionnel comprennent l'abolition de l'esclavage pour dette et l'arrachement des bornes (ce qui n'est pas confirmé par les recherches archéologiques). Il s'oppose par contre au partage égalitaire des terres, qui est réclamé par «le plus grand nombre» (*oi polloi*), qu'il désigne lui-même, en suivant la perception sociale commune dans l'aristocratie, comme *oi kakoi*, les «méchants» ou les «mauvais», par opposition aux *aristhoi* qui se considèrent eux-mêmes précisément comme les «meilleurs». Solon étend le champ des lois écrites communes à tous, des lois «égales pour le bon et pour le méchant, fixant pour chacun une justice droite» (Aristote), au domaine du mariage et des successions, à la transmission des biens et aux funérailles (voir encore une fois Antigone). À nouveau, ces mesures «fondamentales» sont assorties par Solon de réformes «constitutionnelles» à caractère plus instrumental: les Athéniens se trouvent répartis en quatre classes censitaires, qui déterminent la manière dont ils pourront selon leur revenu participer aux différentes magistratures (les thètes - les citoyens qui vivent de salaire - n'ont que le droit de participer à l'assemblée et aux tribunaux ordinaires, alors que les magistratures plus élevées sont, de manière sélective et hiérarchique, réservées aux classes supérieures); création d'un grand conseil de 400 membres (*boulè*)⁴⁶ à côté de l'Aréopage dont le recrutement reste très aristocratique, mais dont la compétence se trouve du même coup restreinte. Le sens général de la réforme de Solon reste néanmoins clair. Malgré son souci

philosophes, Thalès, Anaximandre, Anaximène et Héraclite, en bénéficièrent également, de même que toute la tradition pythagoricienne. Pourtant, en Grèce, cette puissance ésotérique, à caractère archaïque plutôt que traditionnel, tout en étant reconnue comme telle, prenait valeur d'objectivité commune, exotérique, en s'institutionnalisant politiquement et juridiquement, et donc dans la mesure où les résultats de ses interventions exceptionnelles prenaient finalement place dans les «lois communes», les *nomoi*. Le caractère sacré des lois restait du même coup préservé malgré ces évidentes interventions humaines, qui avaient visé à la résolution de conflits proprement humains. Ainsi, la place du conflit au cœur de l'institution politique de la société pouvait-elle être elle aussi reconnue sans que les attaches de la cité à sa tradition sacrée n'en soient pour autant rompues, et donc sans que sa propre sacralité ne doive être répudiée. C'est ce que feront plus tard, en particulier, les sophistes, mais ils ne seront pas alors en mesure de proposer une solution de remplacement en ce qui concerne le problème central de la légitimité de l'ordre commun, politique, et leurs doctrines n'auront donc pas tant servi à une rénovation des fondements idéologiques de la cité, qu'à préparer idéologiquement et psychologiquement la soumission des cités à un pouvoir monarchique puis impérial extérieur, et à faire naître l'exigence d'une nouvelle forme de référence transcendante qui s'adressât directement aux individus. Non seulement le stoïcisme et l'épicurisme, mais aussi le christianisme, ne reconnaissent peut-être pas ce qu'ils doivent, non seulement à Platon et à Aristote, mais directement à la sophistique à laquelle ils se sont directement opposés. Car c'est bien la sophistique qu'ils sont parvenus à «dépasser», pour plus d'un millénaire et demi, et non, directement, l'esprit collectif encore essentiellement religieux de la cité politique classique. La force des convictions en même temps «paiennes», «politiques» et «cosmologiques-ontologiques» qu'un Plotin saura encore soulever à l'encontre du christianisme, au IV^e siècle de notre ère en témoigne éloquentement (Cf. Paul Veyne, *Éloge du paganisme*, et Peter Brown, *l'Antiquité tardive*).

⁴⁶. La création de la *boulè* dès le VI^e s. est maintenant mise en doute.

évident de maintenir les privilèges acquis par l'aristocratie, elle aussi va dans le sens d'un accord politique dans lequel *le maintien de la participation du demos* - et donc de la communauté originelle des citoyens - à la *politheia* et à l'exercice collectif du *kratein* se trouve assuré, à l'encontre des tendances historiques, désormais ploutocratiques plutôt qu'aristocratiques. Ce qui est important dès lors, c'est que ce sont précisément ces inégalités, que la constitution de Solon sanctionne à l'intérieur de sa réaffirmation d'une commune appartenance de tous à la *polis*, qui vont durant les deux siècles suivants représenter les enjeux des luttes du parti démocratique contre le parti aristocratique, et ceci sans que la nature déjà politique de l'enjeu lui-même n'ait plus à être redéfinie d'une manière radicale. Les conditions d'appartenance au *demos* politique étant formellement établies, le problème devient celui de savoir comment les différentes parties de ce *demos* participent effectivement à l'exercice du pouvoir collectif qui est définitivement établi en lui. Suivant le sens que l'on donne aux mots, la «démocratie» en Grèce n'est qu'un régime particulier et «partisan» à l'intérieur d'une institution politique «républicaine» de la société⁴⁷, ou au contraire, elle est le fondement même sur lequel une telle constitution politique et républicaine de la société a pu être établie, et ceci à travers des luttes qui portaient directement sur le maintien des anciennes solidarités tribales à travers toutes les transformations qui allaient conduire justement ces sociétés tribales prépolitiques vers le développement d'institutions politiques réflexives et diversifiées, et qui allaient du même coup transformer aussi le principe de l'appartenance immédiate en une exigence de participation elle aussi réfléchie.

Je voudrais maintenant approfondir un peu ces notions centrales de l'existence politique grecque que sont le *demos* et le *kratein*. Commençons par une citation:

«Toutes les cités-états avaient en partage un trait commun: les paysans, artisans et boutiquiers étaient intégrés dans la communauté politique en tant que membres, en tant que citoyens; et même, il faut le souligner, ceux qui n'avaient ni le privilège, ni l'obligation de porter les armes. Au début, ils ne furent pas des citoyens à part entière, au sens plein que prit le mot dans la Grèce classique et à

⁴⁷. On sait que ni Aristote, ni Platon n'ont le régime démocratique en haute estime, ainsi qu'en témoignent ces jugements cités par Jacqueline de Romilly: Platon écrit, au Livre VIII de *La République*: «À mon avis, la démocratie s'établit quand les pauvres, victorieux de leurs ennemis, massacrent les uns, bannissent les autres et partagent entre eux le gouvernement et les magistratures: le plus souvent alors, les magistratures sont tirées au sort». Aristote écrit dans la *Rhétorique*: «La démocratie est le régime où l'on se partage les magistratures par le sort» et il l'associe dans *La Politique* avec le mépris de la compétence et de la vertu. (*Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 1975).

Rome, et dans certaines communautés ils ne devaient jamais le devenir. Mais cette reconnaissance même limitée n'avait pas de précédent dans l'histoire.»⁴⁸

Il faut donc reconnaître, comme on l'a dit déjà, deux sens au terme de *demos*⁴⁹, comme cela est d'ailleurs resté le cas également dans le langage contemporain⁵⁰. La signification du terme ne se limite nullement à démarquer la séparation entre le peuple ordinaire et les nobles, entre les riches et les pauvres, elle réfère encore plus originellement à une *exigence de reconnaissance* à l'intérieur d'une identité collective et politique posée envers et contre tout comme étant *commune a priori*. Or cette communauté *a priori* n'a, en Grèce, rien à voir avec l'idée philosophique de l'égalité naturelle entre les hommes (au développement de laquelle les philosophes grecs auront par ailleurs eux-mêmes puissamment contribué, mais en se plaçant alors au-delà de la conscience politique commune qui, dans leur société, servait de référence aussi bien à la légitimation qu'à la contestation des institutions politiques et sociales propres à cette société). Elle reste d'un côté étroitement collée à l'idée somme toute archaïque, mais déjà élargie et transposée au plan politique, de la participation tribale immédiate⁵¹. De l'autre, c'est l'idée du caractère naturel de la communauté politique (*polis*) et de la participation du *demos* à la vie politique (*politheia*) puisque hors de celle-ci, la nature propre de l'être humain - le *zoon politikon* d'Aristote - sa perfection propre et sa liberté essentielle ne sauraient s'accomplir pleinement. Cette appartenance est pour les Grecs indissociable de la capacité de participer à l'Assemblée (*ekklesia*), elle-même inséparable du lieu où elle se tient, non pas sur l'Acropole qui reste le symbole des tendances monarchiques et aristocratiques, mais sur l'Agora, située dans la ville basse et qui se confond souvent

48. M.I. Finley, *L'Invention de la politique*, trad. Paris, Flammarion, 1985, p. 39.

49. La définition que Benveniste en donne dans le *Vocabulaire des institutions indo-européennes* semble ne référer qu'à un de ces sens: «*demos*, groupement d'hommes unis seulement par une commune condition sociale et non par un lien de parenté ou une appartenance de caractère politique». Il existe un autre terme grec que nous traduisons également par «peuple», celui de *laos*, qui désigne, toujours selon le *Vocabulaire*, «la relation personnelle d'un groupe d'hommes avec un chef, soumis à son commandement, qui lui doivent fidélité et obéissance». Aucun de ces termes ne se trouve donc directement associé au *kratein*.

50. En français, le terme «peuple» désigne alternativement le «peuple tout entier», ou le «bas peuple», la «populace», etc. Il en va de même avec *Volk* en Allemand, où cependant c'est l'entité collective, depuis la Réforme et surtout le Romantisme, qui va attirer vers elle le sens le plus fort. Des variations significatives pourraient encore être mises en évidence dans le cas du latin, de l'italien, de l'anglais, de l'espagnol, mais partout la dualité de sens s'y retrouverait sous des formes variables.

51. On peut relever qu'il en est de même, à la même époque et touchant à une autre source elle aussi cruciale pour le développement ultérieur de la civilisation occidentale, de l'universalisme judaïque, et que les «échappées» prophétiques vers une généralité qui transcende le genre, le *genos*, y occupent en somme une même position - tout à la fois culturellement centrale et politiquement marginale - que celle dans laquelle les philosophes furent eux-mêmes en même temps reconnus et confinés en Grèce.

avec le marché auquel tous ont accès. Mais être membre de l'*ekklesia*, c'est avoir la capacité de prendre la parole sur l'*Agora* (*isègoria*) et de participer à ses décisions (ne serait-ce que par l'approbation tacite ou par le murmure réprobateur, comme dans l'Iliade). Toutefois, Horst Günther remarque⁵² que cette «liberté», si essentielle aux Grecs et qui plonge ses racines dans le passé tribal n'est en réalité thématifiée comme telle (*eleuthéria*, et non plus seulement *arètè*) que tardivement, lorsqu'une menace concrète pèse directement sur elle, que ce soit de l'intérieur même de la société (comme dans le cas de l'esclavage pour dettes), ou de l'extérieur, comme ce fut le cas tout particulièrement lors des guerres médiques. Elle reste donc inséparable de son contraire, la servitude individuelle ou l'assujettissement collectif, et son affirmation «constitutionnelle» prend dès lors toujours la forme du rétablissement d'une condition antérieure, qui, dans des circonstances nouvelles, peut devoir prendre aussi celle d'une novation. Mais inversement, la liberté individuelle aussi bien que collective - étant entendu qu'elles sont inséparables - implique toujours chez les Grecs, comme cela est particulièrement évident chez Thucydide, la participation à l'exercice d'une domination, celle du maître de l'*oikos* sur ses dépendants, celle des hommes libres sur les esclaves, enfin celle de la cité sur ses ennemis.

On voit donc que cette liberté et cette capacité politiques ne sont pas tellement conçues comme des attributs originels de l'individu particulier, mais comme une implication essentielle de son appartenance à une communauté humaine qui n'est vraiment humaine que dans sa forme politique, et dont la nature vraie est elle-même originellement fondée non sur la violence, ni même sur «l'amitié» comprise comme fraternité de sang (la *philotès*), mais sur la parole et la persuasion.

On précisera cela en mettant en scène la distinction, capitale chez les Grecs (quel que soit le régime politique de la cité à laquelle ils appartiennent ou qu'ils privilégient normativement) parce qu'elle est jugée elle aussi comme naturelle, entre l'espace public politique (*koinon*) et le domaine privé (*idion*)⁵³, d'une part, entre la communauté politique et ses ennemis, de l'autre⁵⁴. C'est en effet en fixant et en restreignant

52. Horst Günther, *Freiheit, Herrschaft und Geschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, not. p. 64-108.

53. Cf. J.-P. Vernant, «L'individu dans la cité», in *Sur l'individu*, varrii autores, Éd. du Seuil, Paris, 1987, p. 20 ss.

54. Il n'est pas vain de rappeler ici que si les Grecs eurent le fort sentiment de partager une culture commune, profondément enracinée dans l'usage d'une même langue, la référence à une même mythologie et aux mêmes poètes, l'adhésion à de mêmes valeurs, la participation à l'élaboration d'une même philosophie, ils ne furent jamais capables de donner à cette commune identité culturelle une forme vraiment politique. L'institution des jeux olympiques où les différentes cités

progressivement au domaine privé et à celui de la guerre extérieure l'exercice, légitime parce que traditionnel, de la domination directe, de la «maîtrise inconditionnelle» associée à la «puissance» et à la «possession» (que seules l'évolution des mœurs et la réflexion philosophique finiront par tempérer), que la société grecque a pu s'engager, mais au seul profit de ses membres, dans l'établissement d'un espace public politique caractérisé - du point de vue de ses principes constitutifs et de sa légitimité tout au moins - non seulement par l'exclusion de la violence directe, mais par l'exigence de persuasion et donc par la forme du dialogue, qui garantissent toutes deux une «libre participation» à la vie collective, aux actions qui y sont entreprises en commun et aux décisions valables pour tous. Ici réside, bien avant l'invention et la conceptualisation réflexive des différentes modalités de son application formelle, le principe de la démocratie directe caractéristique des cités grecques, et c'est ici que s'enracine aussi le concept même de la *polis* auquel les Grecs ont identifié la nature essentielle de leur liberté; et c'est ici aussi que se manifeste le lien, étroit mais néanmoins resté toujours problématique, par lequel le développement de la philosophie a été associé à l'évolution de la légitimité politique. Mais cette conception a aussi pour effet de réserver l'accès à la vie politique à ceux qui détiennent précisément dans la sphère privée le fondement d'une autonomie individuelle qui reste indissociable de leur «maîtrise», et qui en principe au moins participent à la domination extérieure et à la défense de la liberté commune en tant que soldats. Hegel parlait ainsi justement, à propos de la liberté grecque, de la «liberté des maîtres»⁵⁵. On rejoint donc ici, par l'autre bout si l'on peut dire, le thème que j'ai déjà développé plus haut touchant à ce court-circuitage de la royauté qui a caractérisé le procès de formation de la cité grecque en tant que communauté proprement politique, puisque le refoulement du principe d'autorité hors du champ de la constitution politique de la société allait de pair avec sa consolidation au profit de l'individu privé, d'où vient aussi cette espèce particulière d'«individualisme» concret et expressif qui caractérise la civilisation grecque, et tout spécialement la civilisation athénienne, et qui correspond si peu à l'individualisme

s'affrontaient non pas militairement en vue de la domination mais en vue d'une gloire pacifique, témoigne *a contrario* - un peu comme les «trêves de Dieu» dans la chrétienté médiévale - du fait que le mode habituel des rapports politiques entre les cités restait la guerre. Le panhellénisme tardif échoua d'ailleurs, à un moment crucial où c'était pourtant la survie commune de toutes les cités qui était en jeu. De même, c'est seulement au IV^e siècle, dans la période de déclin des cités, que la réduction d'autres Grecs en esclavage tendit vraiment à disparaître. Ainsi, les Grecs furent plus prompts à s'accorder, d'une cité à l'autre, le droit de poursuite sur les esclaves en fuite, qu'à s'interdire mutuellement la mise en esclavage de leurs citoyens respectifs - préférant longtemps la procédure du rachat lorsqu'ils en avaient le désir et les moyens.

⁵⁵. Cette «liberté des maîtres» que Nietzsche reprend pour désigner l'origine de la liberté grecque, mais à laquelle il oppose alors le long procès historique de la démocratisation formelle qui s'appuie elle-même sur la raison philosophique et dialectique, à caractère métaphysique, et qu'il interprète comme une subversion progressive de cette liberté première par la «liberté des esclaves» dont le christianisme puis la démocratie libérale moderne représenteront pour lui l'aboutissement.

universaliste moderne puisque, de chaque côté qu'on le regarde, il reste essentiellement enraciné dans la référence faite à une structure normative à caractère collectif, que ce soit celle de l'*oikos* et même encore longtemps celle du *genos* sur sa face «privée» qui est aussi son côté «sombre», ou celle de la cité, de ses *nomoi* et de sa renommée sur sa face «publique» et éclairée, à laquelle les Lumières pourront encore se référer (mais Nietzsche, ici aussi, renversera le sens ontologique de ce rapport entre ombre et lumière, en proclamant la crise de toute la civilisation qui est issue du mélange chrétien et démocratique de ces deux faces, et qui a abouti, selon son sentiment le plus profond, à une même et unique grisaille). Ainsi, la «liberté de la personne», si évidente en Grèce classique par comparaison à toutes les autres sociétés traditionnelles, n'y adhère jamais d'abord à l'individu considéré en tant que tel, elle se déploie plutôt dans l'intervalle⁵⁶ qui sépare le «maître privé» et le «citoyen public», et elle ne cesse de se nourrir de la «différence de potentiel» qui naît entre les moments séparés de reconnaissance de ces conditions antinomiques que la modernité tendra au contraire à unifier radicalement - au moins encore une fois sur le plan de ses principes et donc des fondements de sa légitimité. La modernité, ayant rattaché à la personne en tant que telle le fondement transcendantal de la vie humaine, et ayant du même coup universalisé la condition de l'individu, c'est de la liberté attachée à l'individu privé et posée comme originelle parce qu'immédiatement naturelle qu'elle pourra en effet partir pour reconstruire l'ordre entier de la cité ou plutôt, cette fois-ci, de l'État.

Ce qui va donc séparer formellement la démocratie grecque de la démocratie moderne, et ceci malgré les tendances individualistes très nettes qui se sont manifestées dans la sophistique philosophique, ce sera le refus d'établir les fondements de la légitimité non seulement du régime politique mais de la cité elle-même et de ses lois sur des références individualistes transcendantales - comme la modernité pourra le faire en utilisant le double héritage du christianisme et du droit romain. En Grèce même, le développement de l'individualisme après la période classique, c'est-à-dire après la perte de l'autonomie politique des cités aux mains de la royauté macédonienne puis de l'Empire romain, prendra une double direction: d'un côté celle du stoïcisme et de l'épicurisme philosophiques, et de l'autre celle de la prolifération des religions de «mystères» privées, des mouvements religieux «extatiques» et «orgiaques» orientés vers la recherche du salut individuel (orphisme, dionysisme), tout cela précisément parce que ressortissant à la sphère privée, étant ouverte aux femmes, aux étrangers et aux esclaves. Mais l'un comme l'autre de ces deux mouvements⁵⁷ impliqueront un retrait et une dévalorisation de la vie

⁵⁶. Parler ici aussi du Banquet.

⁵⁷. Dont le pythagorisme offre une certaine synthèse.

politique, suivant en cela la même tendance ou la même pente que celle que Weber, puis L. Dumont, ont mise en évidence dans le type de l'«individu hors du monde», dont la forme la plus radicale a été réalisée non en Occident⁵⁸, mais dans la figure du «renonçant» hindou.

Il est donc important de relever que la démocratie grecque, comprise comme un régime politique particulier de la cité, ne sortira jamais vraiment, malgré diverses tendances allant dans ce sens, du cercle de la *polis* et de la *politheia*, tracé depuis beaucoup plus longtemps, et ce cercle - ou son rayon - peut être défini par un certain type de dépendance ou d'attachement ontologique de la liberté politique elle-même, attachement qui se manifestera non seulement dans la théorie politique, mais dans l'ensemble de la philosophie grecque comprise comme métaphysique⁵⁹. Il convient de souligner ici les deux faces de cet attachement, dans la communauté gentilice d'un côté, et dans une ontologie archaïque, de l'autre, ontologie que la philosophie renouvellera de manière réfléchie sans jamais la répudier formellement, sauf encore une fois, éventuellement, chez certains sophistes. Et c'est dans le même contexte de référence archaïque «dépassée» mais jamais «supprimée» qu'il faut également interpréter le rapport qui a été maintenu en Grèce entre les *nomoi*, la *phusis* et le *cosmos*.

La *phusis* est avant tout comprise comme une réalité dynamique ou «énergétique», comme l'ordre «actif» et «productif» de la «nature», et c'est elle qui reste, non seulement chez Aristote mais dans la conscience grecque commune, le véritable fondement des lois. L'action humaine ne parviendra donc jamais en Grèce à s'en émanciper et à s'en détacher vraiment - comme ce sera le cas dans l'Europe moderne après la Renaissance - sauf à tomber comme chez les sophistes dans l'arbitraire et la pure convention, par quoi justement les «décrets» s'opposent alors aux *nomoi*. La liberté que l'action humaine se reconnaît est d'une part une liberté dans la loi, et d'autre part, cette possibilité spécifiquement humaine de la démesure, de l'*ubris* et de l'aveuglement par lesquels elle s'expose alors directement à la catastrophe et à la destruction, puisque par eux, elle

⁵⁸. Malgré la tendance du monachisme oriental, dans le christianisme primitif.

⁵⁹. Pierre Manent insiste lui aussi, à propos de *La Politique* d'Aristote, sur cette dimension philosophique et métaphysique qui sous-tend tout le débat sur la démocratie en Grèce, mais on pourrait parler aussi, *mutatis mutandis* bien sûr, de *La République* de Platon, et par-delà ces monuments philosophiques synthétiques, des normes explicites et implicites qui régissaient au quotidien la praxis politique grecque, et dont le caractère en même temps «fondamental» et problématique est mis en jeu dans la tragédie, dans laquelle la vie politique des cités grecques, ses soubassements institutionnels et l'horizon ontologique et conceptuel qui lui est propre, s'expriment avec autant de puissance - et peut-être avec plus d'«objectivité historique» - que dans la philosophie proprement dite, dans la mesure où cette dernière est plus «réactive» que directement expressive.

projette sur le monde sa propre souillure⁶⁰. C'est dans cette conception qu'est ancrée l'institution, au V^e siècle, de la *graphè para nomôv*, en vertu de laquelle tout citoyen qui aurait fait voter par l'assemblée une proposition «contraire aux lois» peut être rétroactivement poursuivi et condamné à l'ostracisme. Une telle disposition témoigne que l'assemblée du peuple n'est jamais vraiment souveraine vis-à-vis des lois, et qu'elle n'exerce pas vraiment une capacité législative telle que nous la comprenons aujourd'hui, mais seulement un pouvoir de décret, d'application et de décision. À l'encontre de cette vision ontologique des «lois», les sophistes affirmeront au contraire, de manière déjà «moderne», le caractère conventionnel des lois humaines, par lequel l'ordre humain et social s'oppose précisément à l'ordre naturel «éternel» de la *physis*. Ils détachent ainsi l'ordre humain en même temps de l'ordre naturel et de l'ordre divin, puisque chez les Grecs ces deux derniers s'interpénétraient jusque-là ontologiquement. Mais ceci nous renvoie à la remarque déjà faite plus haut sur la portée réelle de la pensée sophistique dans la constitution de la cité classique en Grèce, et sur le déficit radical de légitimité sur lequel elle a débouché. Loin de représenter en Grèce l'amorce d'un nouveau fondement de la légitimité comme pourra le faire l'individualisme transcendantal dans la modernité, elle eut plutôt un caractère dissolvant à l'égard de la vie politique elle-même. Et c'est peut-être à ce niveau que se manifeste le contraste le plus profond entre le sens de la démocratie antique et celui de la démocratie moderne⁶¹. C'est dans le même esprit que les Grecs distinguaient, sur une base non seulement politique mais également ontologique, la «démocratie fondée sur les lois» et la «tyrannie fondée sur les décrets», c'est-à-dire sur un arbitraire purement humain; Aristote s'inquiétait, dans un esprit qu'on

⁶⁰. Dans *La Consécration de l'histoire* (Paris, Champ Libre, 1983, p. 27), Kostas Papaioannou écrit: «L'idée de cosmos est inséparable de l'idée de justice (Dikè) dont le logos est l'essence. [...] De même que le mot de cosmos s'applique aussi bien à l'univers tout entier qu'à un État bien constitué, nous voyons aussi la Dikè projetée de la société qu'elle doit régler dans l'univers dont elle assume l'unité et la cohésion.» Et le même auteur ajoute un peu plus loin: «Prendre conscience de l'invulnérabilité de l'Être dans et par l'expérience de l'anéantissement, accepter cette fatalité de la destruction et reconnaître en elle la «Justice» en tant que condition de toute existence: voici le *pathei mathos*, la «sagesse apprise dans la souffrance» qu'enseignait la tragédie.» (*ibid.*, p. 28).

⁶¹. Ceci va à l'encontre de l'interprétation proposée par C. Castoriadis dans «La polis grecque et la création de la démocratie» (in *Le Débat*, n° 38, janvier-mars 1986), qui est lui-même partiellement suivi par Yves Barel (in *Comment l'esprit vient à la cité*, Paris, Seuil, 1987), et selon laquelle on voudrait voir déjà dans la cité grecque l'affirmation d'une capacité «d'autoproduction» (ou d'auto-institution) de la société. De même, le pouvoir (*kratein*) n'a jamais été en Grèce, «une place vide», selon l'expression de Claude Lefort, que diverses puissances contingentes (*kratos*) pourraient alors tout à tour ou concurremment venir occuper. Et cela parce que la véritable autorité instituante ou constituante y reste en dehors de l'action des hommes, dans les *nomoi* à caractère divin, elles-mêmes intégrées en dernière instance dans l'ordre transcendant de la «nature» (*physis*). C'est pourquoi toute activité «législative» ou «constitutionnelle» des hommes doit se conformer aux lois et en rester l'expression, et c'est directement par ces lois «naturelles» et par les dieux qui en sont les garants que l'activité politique est ultimement jugée et sanctionnée, en dehors de toute juridiction humaine, à travers les malheurs que toute violation des lois finit par déchaîner sur la cité.

pourrait qualifier déjà de «tocquevillien» s'il n'était justement motivé par des considérations métaphysiques, de la possibilité d'une tyrannie de la majorité qui ne s'exercerait pas tant au détriment des individus et de leurs «droits et libertés» qu'à l'encontre des «lois elles-mêmes».

Toutefois, la question qui est touchée ici est en réalité plus profonde que ne le laisse apercevoir cette opposition entre des modalités formelles de la «loi», qui ne pouvaient guère avoir pour les Grecs le sens «juridique» que nous leur conférons maintenant rétrospectivement. Elle touchait au cœur même du problème de la nature du pouvoir (*kratein*), compris non comme un moment instrumental de la vie collective, mais comme le mode d'expression «ontologique» même de l'existence collective dans la *polis*. Pour les Grecs c'est la cité qui se manifeste comme «pouvoir», entendu comme «puissance d'agir» (comme son *bios* propre, qui est en même temps sa «vie» et sa «puissance»), et elle se manifeste ainsi toujours «en acte», de telle sorte que c'est aussi «en acte», c'est-à-dire dans l'accomplissement «quotidien» de l'existence humaine comme «vie publique» et donc dans la participation de tous à la vie même des institutions dans la *praxis* collective, que la cité existe et qu'elle peut donc également éprouver sa corruption. Et c'est pourquoi aussi le discours critique des sophistes, avec son fondement déjà rationaliste, individualiste et nominaliste, ne doit pas seulement être interprété comme un discours «sur» la cité et «sur» la nature des lois (lois dont l'effet devrait ensuite être médiatisé par des «décisions politiques rationnelles» visant à leur mise en œuvre institutionnelle et constitutionnelle), mais comme un moment de mutation interne, «immédiat», qui touche à la base même de l'existence politique commune; mais la cité ne parviendra jamais à accomplir cette mutation en restant «elle-même», c'est-à-dire en conservant son identité dans le «changement», ou encore, en «se changeant elle-même». Comme il n'y a pas en Grèce de «peuple» hors de sa constitution politique, ni d'«individu» accompli hors de sa participation aux institutions et à l'action politique, le «propos sophiste» lui non plus n'est pas parvenu à y prendre la valeur d'un «projet politique». Il me faudra, pour éclaircir un peu plus cette question, la resituer tout à l'heure dans le cadre qui fut vraiment le sien, celui de la «formation du citoyen» (*paideia*) comprise comme un moment immanent de la «constitution de la cité».

La portée ontologique du concept de «forme», tel qu'il est compris dans celui de «formation» (*paideia*, et aussi *Bildung*) mais aussi dans celui de «constitution» (*struere* - structure), devrait faire ici l'objet d'un travail exégétique et herméneutique plus profond ou plus «radical» (au sens de la «racine»). Il conviendrait pour cela de reprendre la doctrine aristotélicienne de ce que nous avons nommé les «quatre causes» - une

expression qui est parfaitement juste si l'on donne à «cause» le sens qu'avait chez les Grecs le mot *aida*, en même temps la «puissance» et l'«origine», mais qui nous induit systématiquement en erreur si nous le comprenons à partir de la signification que le concept de «causalité» a acquise dans la science moderne (en tant que «condition nécessaire et suffisante», identifiée immédiatement à l'«antécédent» compris dans son rapport nécessaire au «conséquent» tel qu'il apparaît dans l'intervention d'une activité systématique d'«expérimentation»). Or la «cause formelle» désigne d'abord chez Aristote le mode d'être ou l'essence de ce qui existe dans la singularité de sa contingence, de sa «différence» ou «spécificité» existentielle. Une telle «cause» désigne ainsi le mode de nécessité de ce qui existe «par soi-même» ou dont «l'existence se tient en soi-même», de ce qui possède donc «en soi-même sa finalité» ou sa «raison d'être», plutôt que de ce qui existe par l'effet de quelque chose d'autre (la cause «efficiente»), sous la condition de quelque autre chose (la cause «matérielle») ou en vue de quelque autre chose (la cause «finale»), toute cette doctrine étant, soit dit en passant, beaucoup plus profonde et surtout beaucoup plus «actuelle» s'agissant de la réalité sociale-historique et même biologique que ne permet de le penser la révocation radicale dont elle a été l'objet dans la science moderne. Et c'est précisément selon le mode de la cause formelle qu'existent ces «lois» qui fondent le mode d'existence de la «cité», et dans lesquelles la cité se tient et déploie son être, et qui donc en «sont» ou justement en «forment» la constitution, la mise en être ou la mise en forme existentielle, beaucoup plus qu'elles n'en définiraient ou établiraient depuis l'extérieur la nature et le développement⁶².

Comprise comme communauté à caractère ou à fondement politique, la cité grecque, dans l'affirmation de sa «liberté», prétend ainsi à l'autonomie vis-à-vis de toute domination humaine ou politique extérieure et à l'autarcie ou à l'autosuffisance interne, mais non à la *souveraineté* (et de ce point de vue, il est indifférent que celle-ci soit exercée par l'aristocratie ou par le peuple tout entier), comme c'est le cas pour la véritable royauté qui l'exerce alors au nom des dieux. La cité grecque, au contraire, reste sous l'emprise *directe et non formellement ou institutionnellement médiatisée* des *nomoi*, puisqu'en l'absence de prêtrise et de tout monopole théologique à travers lesquels les dieux et leur volonté seraient formellement représentés dans la société, les dieux ne se manifestent à elle que de manière «sibylline» et n'exercent leur puissance de sanctionnement qu'en

⁶². C'est l'occasion de relever que peu de concepts ont subi une mutation aussi radicale et aussi décisive, ontologiquement et épistémologiquement, que ceux de forme et de formation, lorsqu'on les comprend maintenant à travers le concept contemporain d'«information», entendu comme une simple «discrimination ou détermination significative» univoquement transmissible.

tout arbitraire et de manière toujours imprévisible. Les cultes qui leur sont adressés restent, du même coup, soit une affaire civile immédiatement commune et donc politique, soit une affaire privée.

Je voudrais maintenant conclure en évoquant l'importance décisive⁶³ qu'ont possédée en Grèce, en tant qu'assises de la constitution politique de la société et de son développement démocratique, la culture commune, et directement associée à elle en tant que forme déjà réflexive ou réfléchie de sa transmission, l'éducation ou l'instruction des citoyens, la *paideia*⁶⁴. Cette importance est structurelle puisque toute la dynamique historique, typiquement grecque, de refoulement ou de refus de la constitution d'une instance politique verticale et d'un appareil religieux correspondant, exigeait que la prétention et la compétence de tous à participer, à un titre ou à un autre, à la vie politique, à ses débats, à ses décisions et à l'accomplissement de ses tâches et responsabilités particulières, fût appuyée non seulement sur le partage relativement passif et non réfléchi d'une «culture commune» entendue dans le sens anthropologique du terme, mais sur une véritable «formation» à travers laquelle un *ethos* commun, avec ses évidences cognitives, normatives et expressives, avec ses attitudes, ses postures, ses manières d'être et d'agir légitimes, avec ses savoir-faire et ses savoir-dire jugés pertinents et efficaces, fût cultivé, développé et transmis de manière déjà réflexive et intentionnelle. Car le mode de vie politique lui-même, de par son propre caractère discursif et praxique, dialogique et persuasif, devait pouvoir mettre en œuvre une structure commune de références argumentatives à valeur non seulement formelle et procédurale⁶⁵, mais concrète et

63. Voir à ce sujet Werner Jaeger, *Paideia*, trad. Paris, Gallimard, 1964, ainsi que K. Papaioannou, *op. cit.*, et Murray Bookshin, *Urbanization without Cities. The Rise and Decline of Citizenship*, Montréal et New York, Black Rose Books, 1992 (surtout chap. 4, «The Ideal of Citizenship», p. 57 ss).

64. De *pais*, *paidos*, l'enfant. À la différence du mot latin *in-fans* qui désigne négativement le petit qui ne sait pas encore parler (*fari*), le terme grec rattache l'enfant à la paternité (*pater*, de la racine indo-européenne *atta*) qui désigne d'abord celui qui élève l'enfant, puis le père biologique, distingué de la mère biologique (*mater*). Ainsi, en grec, si le mot qui désigne l'éducation est bien tiré du mot enfant, le terme qui désigne celui-ci est à son tour déjà rattaché à l'activité de formation ou d'éducation qui le fait être positivement ce qu'il est.

65. Comme dans le modèle communicationnel-pragmatique proposé par J. Habermas, modèle qui de toute façon semble se résoudre à faire l'impasse sur la question décisive qui veut que toute argumentation pratique (et conduisant donc à des jugements synthétiques et non seulement analytiques ou «logiques» au sens formel)* ne puisse - aussi «libre de contraintes» qu'elle puisse être - se conclure en dernière instance en un consensus que par l'effet d'arguments normatifs ayant pour tous valeur décisive, c'est-à-dire invoquant des «valeurs» qui sont *a priori* partagées par tous. Et la simple règle de majorité n'est ici d'aucun secours puisque son acceptation, même seulement procédurale, représente en soi déjà une telle valeur substantielle posée *a priori*, laquelle repose à son tour sur l'acceptation préalable par chacun d'appartenir à une même communauté en elle-même porteuse des valeurs les plus essentielles qui sont en même temps siennes et communes à tous. Chacun identifie en effet, en dernière instance, *ses fins propres les plus élevées* à celles de la cité,

substantielle, seules susceptibles d'emporter en même temps la conviction et l'engagement. C'est à cette éducation formative, ou instituante, orientée en même temps vers la transmission d'une culture et d'un *ethos* communs (mais qui restent eux-mêmes directement engagés dans la vie de la cité au titre de l'établissement et du maintien de l'identité et de la mémoire collectives qui restent attachées à une même origine), et vers l'acquisition de compétences participatives tout à fait actuelles et dès lors toujours évolutives, que correspond le concept grec de *paideia*.

La *paideia* grecque implique donc en même temps fidélité et réflexivité à l'égard de la culture, ainsi qu'une valorisation «critique» du langage commun qui s'accompagne d'un souci de sa maîtrise qui est sans cesse attentif à la recherche de sa valeur catégorique, cognitive, normative et expressive (réf. ici à Castoriadis). (Distance amoureuse, fidélité soupçonneuse, attention jalouse, qui a fait de la langue grecque, dans la pratique même de son développement réfléchi, une langue en même temps de mise en forme et en concepts catégoriques et une langue habile pour la formulation d'interrogations, d'exigences de cohérence, d'énoncés analytiques et d'expressions synthétiques.)

Or ce concept qui intègre différents types de «formation» (*Bildung*)⁶⁶ ne cessera de s'enrichir à mesure que se développe la cité elle-même sans se couper jamais de son

fussent-elles seulement celle de son existence et de sa permanence en tant que lieu auquel est nécessairement associée et liée sa propre humanité singulière. Cette remarque ne préjuge de rien concernant l'extension qui peut être donnée à cette «communauté concrète de valeurs et de fins» qui pourrait être utopiquement l'«Humanité», elle souligne seulement l'exigence d'un accord substantiel préalable sur les fins et les valeurs les plus élevées. Et comme ces «fins et valeurs communes», dans leur caractère nécessairement concret et substantiel, et du fait de la contingence même que la liberté humaine confère aux choses humaines, renvoient nécessairement à une histoire et à un héritage communs, la communauté qui en est porteuse ne peut être l'humanité tout entière que dans la mesure où celle-ci parviendrait elle-même à réaliser une fusion ou un «dépassement» en même temps «œcuménique» et critique des fins et valeurs ultimes propres aux différentes traditions civilisationnelles qui composent l'humanité. La suppression pure et simple, réalisée de manière non participative, non dialogique, non critique et sans «dépassement», de ces traditions particulières et plurielles au profit d'une seule représenterait certes alors une simplification du problème, mais elle doit alors aussi être assimilée à un génocide, et on sait que pour beaucoup, un tel génocide a déjà eu lieu et que sa généralisation est peut-être en cours, même à l'égard de cette tradition particulière devenue dominante qui est celle de l'«Occident».

*Il y a en effet une parenté étroite entre le procéduralisme pragmatique d'Habermas, et le néo-positivisme logique, avec sa prétention de fonder une logique purement inductive. Cf. la critique de Popper dans *Conjectures and Refutations*.

⁶⁶. Le terme allemand a conservé mieux que le français son sens originel (il lui est resté présent comme «à fleur de peau»): *Bild*, c'est la forme ou l'image comprise comme une construction (en anglais *build*, mais aussi en français «instruction», du latin *struere*, construire aux yeux de tous), une mise en forme qui se manifeste à tous, et cette mise en forme implique l'idée ou l'idéal de la forme, comme institutive d'une réalisation et donc comme constitutive de la réalité qui en résulte.

origine tribale et guerrière, et donc du type d'«éducation» ou de «socialisation»⁶⁷ qu'elle comportait. Si donc la participation au *demos* (à l'héritage d'un *oixos*, à l'appartenance au *genos*, à la *philai*, à l'*ethnos*) est d'un côté donnée par la naissance, cette inclusion naturelle ne suffit pas, il lui faut non seulement être «complétée», mais réalisée, actualisée et accomplie dans l'éducation. Ceci est si vrai qu'à part les évidents problèmes qui touchent à la disparité des privilèges et des intérêts, c'est autour de cette «vertu» qui s'acquiert par l'éducation que gravitent l'essentiel des arguments qui, à Athènes⁶⁸, sont soulevés contre l'égalité de participation de tous aux responsabilités et magistratures politiques que veut réaliser la démocratie en tant que régime politique.

La fin, le *telos* de la vie sociale dans la Grèce aussi bien archaïque que classique, est associée non au bonheur individuel, subjectif, mais à la «bonne vie» collective qu'il faut comprendre en même temps comme la vie «juste et belle» (*kalos k'agathos*) qui convient à ceux qui se nomment eux-mêmes les *kaloï k'agathoi*, et comme une vie qui se tient dans la vérité, c'est-à-dire dans laquelle se dévoile (*alétheuein*), se manifeste et s'accomplit la participation de l'ordre humain (comme microcosme) à l'ordre du monde, du cosmos. Or cosmos signifiait originellement la parure et la splendeur, et tout particulièrement - dans une société guerrière - le bel ordonnancement de l'armée disposée pour le combat. Dans toute la mesure où l'individu grec participe directement et essentiellement à la vie collective politique et militaire et s'identifie à elle, cette finalité collective devient pour lui, comme telle, également la fin la plus haute de son existence personnelle, la condition même de sa propre réalisation en tant que citoyen. C'est à ce titre que les valeurs poursuivies par cette éducation à la citoyenneté qu'est la *paideia*,

67. Ce terme doit être compris ici au sens le plus fort, qui est lui aussi ontologique puisqu'il désigne le mode d'accession de l'individu à sa véritable essence qui est socio-politique (*zoon politikon*). Il ne possède donc pas ici une signification instrumentale, que ce soit du point de vue de l'individu ou de celui de la communauté politique. Peut-être, pour le comprendre à sa juste portée, faudrait-il le mettre en rapport avec la coutume pour nous cruelle à laquelle les Grecs se sentaient autorisés - et pas seulement à l'égard des enfants d'esclaves, comme en témoigne le mythe d'Œdipe -, celle de l'exposition des nouveaux-nés. La cité ne se reconnaît pas de responsabilité vis-à-vis des nouveaux-nés qu'elle n'a pas encore «élevés» à la condition ontologique d'êtres proprement humains, comme citoyens. C'est la nature qui les a «donnés» ou «produits» (*phusis, phuein*), et il n'est pas «impie» de lui laisser le soin - à elle ou aux dieux - de s'en occuper. Avant précisément qu'ils ne soient devenus des *paides*, des enfants qu'on élève, des êtres qui sont humains parce qu'on les élève ou éduque, après les avoir reconnus et nommés.

68. À Sparte, le problème ne se pose même pas puisque la même éducation est donnée, collectivement, à tous les citoyens qui, à titre d'égaux (en formation, en droits, en richesse, en mode de vie...), partagent d'une manière démocratique-collectiviste le même pouvoir et la même liberté à caractère «aristocratique». C'est donc avec bien des réserves que Sparte peut être qualifiée de modèle type de la cité aristocratique, et opposée à ce titre-là à une Athènes «démocratique», surtout si l'on se rappelle que les ilotes tiennent leur commune condition de dépendance du «droit de conquête» qui ailleurs aurait pu tout aussi bien les transformer en esclaves. D'ailleurs, ne sont-ils pas les «esclaves collectifs» d'une démocratie radicale, «communiste»?

ainsi que les formes qu'elle a prises, ont évolué en même temps que la cité elle-même passait d'une société archaïque, aristocratique et guerrière, à une société politique à caractère plus civil, dans laquelle la maîtrise des arts du discours public et de la dialectique philosophique prenait une valeur déterminante, mais qui n'effaçait cependant jamais les vertus militaires originelles, mais se superposait à elles en ouvrant du même coup un champ de plus en plus large non seulement aux différenciations sociales, mais aussi à l'autonomie des individus. De toute façon - si l'on fait encore une fois exception des tendances individualistes qui se sont manifestées dans la sophistique - la vraie réalisation de soi que recherche l'individu coïncide avec sa participation à la vie publique de sa cité, l'autorité dont il y dispose, l'influence qu'il y exerce, la reconnaissance, le respect et le renom qu'il en obtient, alors qu'inversement la vraie puissance de la cité réside dans la valeur ainsi comprise de ses citoyens, selon un principe de réversibilité ontologique qu'on a déjà mis en évidence à propos de la participation politique. Dans cette optique, la question de la culture et de l'éducation ne saurait être dissociée de celle de la constitution politique de la cité, dont elle représente un moment interne essentiel. Du même coup, la culture n'est jamais comprise en Grèce comme une instance séparée du politique, et l'éducation n'y est pas définie ou conçue de manière instrumentale, ni à l'égard de la cité, ni à l'égard de l'individu, mais de manière expressive, car c'est en elle que se noue concrètement le lien le plus fort qui rattache l'individu à la cité et la cité aux individus qui la constituent.

Je n'insisterai pas ici sur le caractère aristocratique des valeurs premières, ou les plus profondes, qui imprègnent la culture et orientent l'éducation en Grèce⁶⁹, et qui conserveront leur force normative même dans le régime démocratique - créant ainsi un déficit structurel de normativité au détriment de ce régime politique là même où sa légitimité finira par triompher, comme à Athènes. Ces valeurs aristocratiques sont d'abord les vertus guerrières du courage, de la force et de l'habileté militaires, la «force d'âme orgueilleuse» (*thumos*), la recherche de la gloire, la munificence publique et privée, l'excellence oratoire, tout un ensemble de valeurs concrètes, sensibles, affectives, personnelles mais essentiellement extraverties, animées de manière compétitive par le désir de la reconnaissance publique plus que par la recherche du bonheur privé. Ce sont des valeurs que la tragédie essayera de maintenir cependant dans une juste mesure en montrant, par les exemples qu'elle tire du mythe, à quels désastres conduit l'*ubris*, et que la philosophie s'efforcera elle aussi de relativiser et de dépasser de manière critique en les subordonnant à la raison, mais sans les répudier de front. C'est ainsi qu'au-dessus d'elles, et même au-dessus des dieux qui en étaient les garants, elle construira l'ordre

⁶⁹. Cf. W. Jaeger, *Paideia*, *op. cit.*

ontologique transcendantal de l'intelligible, de l'immuable, la juridiction d'un Logos souverain à caractère en même temps objectif et subjectif, dans lequel les dimensions du juste, du beau et du vrai, tout en étant déjà reconnues en leur spécificité, resteront encore unies ontologiquement.

Cette compréhension des valeurs, telle qu'elle se donne tant dans ses expressions psycho-sociologiques positives ou immédiates que dans ses formulations éthiques et métaphysiques réfléchies, implique alors la dévalorisation, ou plutôt le refoulement, d'une exigence de «renversement des valeurs» qui par ailleurs travaille toute la société hellénique à mesure qu'elle s'engage dans la voie de la constitution formelle d'une sphère d'action politique réfléchie et qu'elle subit les forces que celle-ci libère. On a vu que le développement même du politique tend vers la formation d'un pouvoir séparé dans la société (à caractère aristocratique ou monarchique), en même temps que le développement mercantile favorise le renforcement des inégalités «économiques» (et l'incitation ploutocratique qui l'accompagne); c'est en réagissant alors contre ces tendances, perçues comme autant de menaces à la participation originelle du *demos* au *kratein*, que la cité s'est engagée (surtout à Athènes) de manière essentiellement agonistique vers l'établissement d'un régime démocratique «égalitariste». Or cette réaction, pour devenir normativement autonome, impliquait ce renversement des valeurs dont je viens de parler et qui eût posé l'individu au fondement de la vie collective tant sociale que politique, avec sa double exigence d'égalité publique et de libération de son désir de jouissance privée. Mais la société grecque s'est finalement toujours refusée à accepter un tel renversement des valeurs traditionnelles, communautaires et substantielles au profit de valeurs individualistes et formelles. On sait combien le type de rapport «privé» que l'artisan entretient avec la collectivité à travers son travail, impliquant sa dépendance à l'égard d'un client considéré comme le «maître d'œuvre», est resté en Grèce déconsidéré relativement au modèle traditionnel selon lequel la participation à la vie publique comme citoyen vraiment libre devait reposer sur la possession de la terre et sur l'exercice d'une maîtrise dans le domaine privé. De même, l'activité commerciale n'est pas jugée vraiment digne d'un citoyen, puisqu'elle engage dans un rapport social (le contrat d'achat et de vente) où il est structurellement fait abstraction de l'ensemble des normes substantielles par lesquelles les individus se trouvent *a priori* déjà liés et intégrés dans une communauté concrète. C'est pourquoi Aristote ne fait que réaffirmer un sentiment normatif commun lorsqu'il juge que les activités proprement commerciales devraient être réservées aux étrangers dans la mesure où, précisément, les individus s'y rencontrent comme des étrangers et non comme des concitoyens. Mais il en va de même pour toute la philosophie grecque (à l'exception encore une fois de certaines tendances

propres aux sophistes), qui ne s'est pas orientée, au moins jusqu'à Platon⁷⁰, vers un recentrement ontologique positif sur l'individu, à partir duquel elle eût pu justifier d'une prétention à élaborer les nouveaux fondements normatifs exigés par le régime démocratique. Tout en s'engageant dans la critique de la prétention immédiate de vérité qui était propre à la culture traditionnelle (la «doxa»), elle s'est en même temps élevée contre la prétention d'une raison instrumentale individuelle à servir de critère ultime du vrai, du juste et du bien. Contrairement à l'interprétation qu'en a donné Nietzsche, la métaphysique grecque devrait donc être comprise plutôt comme une tentative de «sauvetage» de l'exigence de participation à l'Être qui s'exprimait encore de manière immédiate dans le mythe, ce sauvetage impliquant alors que l'Être, compris comme fondement ontologique, soit élevé dans la position d'une transcendance extérieure, et soit donc pensé dans une séparation d'avec l'empirie et une «abstraction» qui en garantissaient désormais seules l'intégrité. Mais il convient de rappeler alors aussi l'impuissance dans laquelle la philosophie (la métaphysique) s'est trouvée, vis-à-vis de la culture normative traditionnelle, s'agissant d'établir de nouveaux fondements aux liens socio-politiques et aux normes régissant la cité, qui fussent désormais médiatisées par la réflexion. Le procès de Socrate et sa condamnation à mort pour impiété et pour corruption de la jeunesse en témoignent, et ils témoignent du même coup de ce que la philosophie n'est jamais parvenue en Grèce à se faire reconnaître et à s'imposer comme mode réflexif du discours public et comme source légitime d'une culture normative commune. Les philosophes «présocratiques» étaient encore aussi des «sages» dont le *logos*, la «puissance de connaissance», restait marquée d'ésotérisme, et les sophistes étaient devenus déjà des professionnels qui mettaient, contre gages, leur savoir au service d'une éducation «privée» à caractère instrumental, qui ne mettait donc pas directement en question les normes régissant la vie publique. Or Socrate voulut «rendre l'activité philosophique publique, et porter le questionnement dialectique dans la cité» et devenir ainsi le «médiateur entre la transcendance qui rend le discours philosophique possible et l'action immanente des citoyens dans leur praxis politique et sociale»⁷¹, ce que la cité ne put tolérer. Après la mise à mort de Socrate, la philosophie a investi, avec Platon, l'espace non directement politique de l'écriture «qui devint le seul espace philosophique concevable pour la tradition occidentale», du moins jusqu'à la Renaissance.

⁷⁰. C'est ce que feront les divers courants de la philosophie post-platonicienne, mais ce sera après la perte d'autonomie des cités et la dévalorisation de la vie publique politique qui l'accompagne. Dès lors, l'individu s'orientera vers la jouissance (ou l'évitement de la souffrance), ou il s'engagera dans la quête d'un autre monde.

⁷¹. Dario De Facendis, *Naissance de la raison politique en Grèce ancienne*, thèse de doctorat en cours de rédaction, UQAM, 1992 - , chap. 1.

Cette première partie du texte, consacrée à la Grèce, est inachevée, et elle doit être suivie d'une 2^e partie consacrée à la démocratie moderne et d'une 3^e portant sur la dissolution du politique dans la société postmoderne qualifiée de «capitaliste, libérale et démocratique».

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

0- *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.

1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario De Facendis, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel Freitag). Séminaire du 25 janvier 1991.

2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1^{er} mars 1991.

3- *L'«histoire» de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel Freitag). Séminaire du 22 mars 1991.

4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). «Abolition», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, tome I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.

5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves Bonny). Séminaire du 10 mai 1991.

6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.

7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben* (exposé de Jacques Mascotto et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore : épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte de Michel Freitag sur Apel). Séminaire du 11 octobre 1991.

8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.

9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.

10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter et discussion). Séminaire du 17 janvier 1992.

11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.

12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et de Jacques Mascotto et discussion). *Fiche de lecture : Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale* (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles Gagné). «L'idéologie des juges»; remarques sur la recherche d'Andrée Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit, par Gilles Gagné. Séminaire du 19 mars 1992.

- 13- *Lévinas : essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. **Haesler** et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille : constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel **Dagenais** et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques **Goguen** et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben.* (exposé de Dario **De Facendis** et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard **Arcand** et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel **Freitag** et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.
- 19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario **De Facendis** et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.
- 20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean **Pichette** et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.
- 21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama) : présentation par les membres de la revue **Conjoncture** et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel **Freitag**). Séminaire du 17 septembre 1993.
- 22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen **Schecter** et de Jacques **Mascotto**, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.
- 23- *La postmodernité comme théorie de la société : Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François **Côté** et de Michel **Lalonde**, et discussion). Séminaire du 10 décembre 1993.
- 24- *Lecture critique des théorisations de la postmodernité* (exposé de Yves **Bonny**, et discussion). Séminaire du 21 janvier 1994.
- 25- *Les crises de la modernité : 1. Le fascisme et le nazisme* (Débat et texte de Michel **Freitag** : Quelques considérations actuelles sur le nazisme et son idéologie). Séminaire du 18 février 1994.
- 26- *La social-démocratie* (exposé de Stephen **Schecter** et discussion). Séminaire du 15 avril 1994.
- 27- *Les crises de la modernité : II. Le communisme* (exposé de Jacques **Mascotto** et discussion). Séminaire du 6 mai 1994.
- 28- *La «Great Functionalist Society»* (exposé de Jean-François **Côté** et discussion). Séminaire du 14 octobre 1994.
- 29- *Religion, charte des droits et politique* (exposés de Michel **Freitag** et Jacques **Mascotto**, et discussion). Séminaire du 11 novembre 1994.
- 30- *La pensée de Lacan* (exposé de Jean-Paul **Gilson** et discussion). Séminaire du 16 décembre 1994. [À paraître]

- 31- *Les paradigmes actuels en sciences sociales* (exposé de François **Dosse** et discussion). Séminaire du 24 février 1995.
- 32- *Au comble du subjectivisme moderne : l'objet esthétique. À propos d'un concept de Wladimir Weidlé* (exposé de Jacques **Dewitte** et discussion). Séminaire du 24 mars 1995.
- 33- *L'économie mondiale* (exposé de Georges **Lebel** et discussion). Séminaire du 5 mai 1995.
- 34- *Présentation de son ouvrage Jouissance et politique* par Denis **Duclos** et discussion. Séminaire du 15 septembre 1995.
- 35- *Altérité et Identité autour de l'Essai sur l'exotisme de Victor Segalen* (exposé de Robert **Laliberté** et discussion). Séminaire du 17 novembre 1995.
- 36- *Intégration et exclusion : le régionalisme à l'aune de la sociologie* (exposé de Dorval **Brunelle** et discussion). Séminaire du 15 décembre 1995.
- 37- *L'éthique de l'invisibilité ou les politiques de l'autorité* (exposé de Jean-Ernest **Joos** et discussion). Séminaire du 2 février 1996.
- 38- *Le sujet du lien social* (exposé de Olivier **Clain** et discussion). Séminaire du 23 février 1996. [À paraître]
- 39- *Le phénomène du « déjà vu » et la fin de l'Histoire* (exposé de Paolo **Virno** et discussion). Séminaire du 15 mars 1996.
- 40- *La folie et le sujet du lien social* (exposé de Roger **Ferreri** et discussion). Séminaire du 29 mars 1996. [À paraître]
- 41- *L'homme qui aurait été recteur* (exposé de Stephen **Schecter** et discussion). Séminaire du 19 avril 1995.
- 42- *La désintégration du monde* (exposé de Jacques **Mascotto** et discussion). Séminaire du 27 septembre 1996.
- 43- *Au-delà du développement : naissance d'une nouvelle politique?* (exposé de Alfredo **L. de Romaña** et discussion). Séminaire du 18 octobre 1996.
- 44- *La connaissance tragique dans Œdipe roi de Sophocle* (exposé de Dario **De Facendis** et discussion). *La question de la démocratie : I. La démocratie grecque* (texte de Michel Freitag). Séminaire du 15 novembre 1996.