

1. Pour situer la réflexion dans son contexte philosophique et juridique : la tragédie grecque du v^e siècle

En préambule, rappelons que la tragédie apparaît à la fin du vi^e siècle avant J.-C., à un moment de l'histoire humaine où la notion de responsabilité commence à apparaître dans le droit attique.

À l'époque de la création d'*Œdipe Roi*, le thème de la faute se trouve à la charnière entre la pensée mythique et le « moment historique de la tragédie » pour reprendre l'expression de Jean-Pierre Vernant. Selon lui, deux conceptions, correspondant à deux mentalités ou niveaux de conscience collective, coexistent et se trouvent confrontées : la faute qui est en fait une souillure (qu'il ne faut pas prendre dans un sens moral), et la conception nouvelle de la culpabilité (le coupable étant celui qui a choisi son acte).

Jean-Pierre Vernant, 1972

Texte 1

Comme le personnage tragique se constitue dans la distance qui sépare *daimôn* de *êthos*, la culpabilité tragique s'établit entre l'ancienne conception religieuse de la faute-souillure, de l'*hamartía*, maladie de l'esprit, délire envoyé par les dieux, engendrant nécessairement le crime, et la conception nouvelle où le coupable, *hamarton* et surtout *adikôn*, est défini comme celui qui, sans y être contraint, a choisi délibérément de commettre un délit¹. En s'efforçant de distinguer des catégories de faute relevant de tribunaux différents, le φόνος δίκαιος, ἀκούσιος, ἐκούσιος — même s'il le fait encore de façon maladroite et hésitante —, le droit met l'accent sur les notions d'intention et de responsabilité ; il soulève le problème des degrés d'engagement de l'agent dans ses actes. D'autre part, dans le cadre d'une cité où tous les citoyens dirigent, au terme de discussions publiques, de caractère profane, les affaires de l'État, l'homme commence à s'expérimenter lui-même en tant qu'agent, plus ou moins autonome par rapport aux forces religieuses qui dominent l'univers, plus ou moins maître de ses actes, ayant plus ou moins prise, par sa *gnômê*, sa *phrônesis*, sur son destin politique et personnel. Cette expérience, encore flottante et indécise de ce qui sera dans l'histoire psychologique de l'homme occidental la catégorie de la volonté (on sait qu'il n'y a pas en Grèce ancienne de véritable vocabulaire du vouloir), s'exprime dans la tragédie sous forme d'une interrogation anxieuse concernant les rapports de l'agent à ses actes : dans quelle mesure l'homme est-il réellement la source de ses actions ? Alors même qu'il en délibère dans son for intérieur, qu'il en prend l'initiative, qu'il en assume la responsabilité, n'ont-elles pas ailleurs qu'en lui leur véritable origine ? Leur signification ne demeure-t-elle pas opaque à celui qui les commet, les actes tirant leur réalité, non des intentions de l'agent, mais de l'ordre général du monde auquel seuls les dieux président.

Pour qu'il y ait action tragique, il faut que se soit déjà dégagée la notion d'une nature humaine, ayant ses caractères propres, et qu'en conséquence les plans humain et divin soient assez distincts pour s'opposer ; mais il faut aussi qu'ils ne cessent pas d'apparaître inséparables. Le sens tragique de la responsabilité surgit lorsque l'action humaine fait une place au débat intérieur du sujet, à l'intention, à la préméditation, mais qu'elle n'a pas acquis assez de consistance et d'autonomie pour se suffire entièrement à elle-même. Le domaine propre de la tragédie se situe à cette zone frontière où les actes humains viennent s'articuler avec les puissances divines, où ils prennent leur sens véritable, ignoré de l'agent, en s'intégrant dans un ordre qui dépasse l'homme et lui échappe. Chez Thucydide, la nature humaine, ἄνθρωπίνη φύσις, se définit en contraste absolu avec la puissance religieuse qu'est la Τύχη. Ce sont deux ordres de réalités radicalement hétérogènes. Dans la tragédie, elles constituent plutôt les deux aspects, opposés mais complémentaires, les deux pôles d'une même réalité ambiguë.

Toute tragédie joue donc nécessairement sur deux plans. Son aspect d'enquête sur l'homme, comme agent responsable, a seulement valeur de contrepoint par rapport au thème central. On se tromperait donc en braquant tout l'éclairage sur l'élément psychologique.

« Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque »

In *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, éditions la découverte/textes à l'appui, 1972, p.38-39

¹ Dans la formule qu'Eschyle met dans la bouche du Coryphée (*Agamemnon*, 1337-8), les deux conceptions contraires se trouvent en quelque sorte superposées ou confondues dans les mêmes mots. Par son ambiguïté, la phrase prête en effet à une double interprétation : νῦν δ' εἰ προτέρων αἵμ' ἀποτείσει peut vouloir dire : « Et maintenant s'il lui faut payer le sang qu'ont répandu ses ancêtres » mais aussi : « Et maintenant s'il lui faut payer le sang qu'il a répandu autrefois. » Dans le premier cas, Agamemnon est victime d'une malédiction ancestrale : il paie pour des fautes qu'il n'a pas commises. Dans le second, il expie les crimes dont il est responsable.

Texte 2 :

La culpabilité tragique se constitue ainsi dans une constante confrontation entre l'ancienne conception religieuse de la faute, souillure attachée à toute une race, se transmettant inexorablement de génération en génération sous forme d'une *átê*, d'une démence envoyée par les dieux, et la conception nouvelle, mise en œuvre dans le droit, où le coupable se définit comme un individu privé, qui sans y être contraint, a choisi délibérément de commettre un délit. Pour un esprit moderne ces deux conceptions paraissent radicalement s'exclure. Mais la tragédie, tout en les opposant, les assemble en des équilibres divers d'où la tension n'est jamais entièrement absente, aucun des termes de cette antinomie ne disparaissant tout à fait. Jouant à un double niveau, décision et responsabilité revêtent, dans la tragédie, un caractère ambigu, énigmatique ; elles se présentent comme des questions qui demeurent sans cesse ouvertes faute de comporter une réponse fixe et univoque.

L'agent tragique apparaît lui aussi écartelé entre deux directions contraires : tantôt *aitios*, cause responsable de ses actes en tant qu'ils expriment son caractère d'homme ; tantôt simple jouet entre les mains des dieux, victime d'un destin qui peut s'attacher à lui comme un *daimôn*. L'action tragique suppose en effet que se soit déjà dégagée la notion d'une nature humaine, ayant ses traits propres, et qu'ainsi les plans humain et divin soient assez distincts pour s'opposer ; mais, pour qu'il y ait tragique, il faut également que ces deux plans ne cessent pas d'apparaître inséparables. La tragédie, en présentant l'homme engagé dans l'action, porte témoignage des progrès qui s'opèrent dans l'élaboration psychologique de l'agent, mais aussi de ce que cette catégorie comporte encore, dans le contexte grec, de limité, d'indécis et de flou. L'agent n'est plus inclus, immergé dans l'action. Mais il n'en est pas encore vraiment, par lui-même, le centre et la cause productrice. Parce que son action s'inscrit dans un ordre temporel sur lequel il n'a pas de prise et qu'il subit tout passivement, ses actes lui échappent, le dépassent. [...]

Dans l'Athènes du V^e siècle, l'individu s'est affirmé, dans sa particularité, comme sujet de droit ; l'intention de l'agent est reconnue comme un élément fondamental de la responsabilité ; par sa participation à une vie politique où les décisions sont prises, au terme d'un débat ouvert, de caractère positif et profane, chaque citoyen commence à prendre conscience de soi comme un agent responsable de la conduite des affaires, plus ou moins maître d'orienter par sa *gnômê*, son jugement, par sa *phronêsis*, son intelligence, le cours incertain des événements. Mais ni l'individu, ni sa vie intérieure n'ont acquis assez de consistance et d'autonomie pour constituer le sujet en centre de décision d'où émaneraient ses actes. [...] Agir, pour les Grecs de l'âge classique, c'est moins organiser et dominer le temps que s'en exclure, le dépasser. Entraînée dans le flux de la vie humaine, l'action se révèle, sans le secours des dieux, illusoire, vaine et impuissante. Il lui manque de posséder cette force de réalisation, cet efficace dont la divinité a seule le privilège. La tragédie exprime cette faiblesse de l'action, ce dénuement intérieur de l'agent, en faisant apparaître, derrière les hommes, les dieux à l'œuvre d'un bout à l'autre du drame pour mener chaque chose à son terme. Le héros, alors même qu'il se décide par un choix, fait presque toujours le contraire de ce qu'il croyait accomplir. [...]

« Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque »

In *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, éditions la découverte/textes à l'appui, 1972, p.72-73

Suzanne Saïd, *La Faute tragique*, 1978

Œdipe à Colone ou un retour sur la culpabilité d'Œdipe : Suzanne Saïd s'appuie sur la réfutation de sa faute faite par Œdipe dans *Œdipe à Colone* pour envisager la question de la culpabilité.

Nous reviendrons sur l'idée qu'il faut veiller à ne pas gauchir la signification d'une œuvre en la comparant à une autre, plus tardive. Même s'il s'agit du même héros, les deux tragédies sont autonomes et ont leur signification propre. Mais pour comprendre l'évolution de la pensée grecque, cette confrontation est éclairante.

La question de la faute n'est pas posée dans *Œdipe Roi* : seuls comptaient les faits et la souillure qu'ils entraînent automatiquement ; on ne voyait que l'horreur des crimes accomplis par le héros, exigeant un châtement exemplaire mais ne sous-entendant pas pour autant qu'il y ait faute. Sophocle ne cherche pas à mettre l'accent sur l'innocence, mais sur l'ignorance d'Œdipe. Alors que dans *Œdipe à Colone*, il s'attache d'abord au problème de la responsabilité et met en relief le caractère involontaire des fautes du héros.

Volonté divine ou volonté humaine ?

Suzanne Saïd revient sur l'idée développée (et répétée) par Jean-Pierre Vernant de la nécessité que les deux plans, humain et divin, soient à la fois distincts et inséparables :

[...] Toute tentative pour établir, même à propos de l'aveuglement d'Œdipe, une frontière nette entre ce qui relève de la causalité divine et ce qui dépend de la décision humaine est vouée à l'échec, car elle revient à séparer l'inséparable. En effet, la question que le chœur pose à Œdipe aux vers 1327-1328 ; « Oh ! qu'as-tu fait (*drãn*) ? Comment as-tu donc pu détruire tes prunelles ? Quel dieu poussa (*epairein*) ton bras ? » fait intervenir une causalité humaine et une causalité divine. Celle-ci est même exprimée par un terme (*epairein*) qui suggère l'identité de la volonté divine et du désir humain. De même, la réponse d'Œdipe aux vers 1329-1332 : « Apollon, mes amis ! oui, c'est Apollon qui m'inflige (*teleîn*) à cette heure ces atroces souffrances qui sont mon lot, mon lot désormais. Mais nulle autre main n'a frappé que la mienne (*autókheir*) » ne distingue pas, comme on pourrait le croire à première vue, entre deux catégories de maux qui seraient dus les uns à la volonté d'Apollon, les autres à l'action d'Œdipe. Elle distingue deux niveaux de causalité pour les mêmes faits. [...]

De fait, dans *Œdipe Roi* il n'y a pas de frontière nette entre « agir » (*drãn* ou *ergázesthai*) et « subir » (*páskhein*). Les deux termes peuvent en effet être étroitement associés, comme au vers 1272 où Œdipe évoque « les maux qu'[il a] subis et ceux qu'[il a] causés ». Ils semblent même parfois interchangeable. Car le chœur parle aussi bien des « actes terribles » d'Œdipe que de ses « souffrances terribles »² ; et Œdipe lui-même emploie indifféremment l'un ou l'autre de ces mots³. On peut enfin penser que Sophocle n'emploie si souvent *tlámón* et *tálas* à propos de son héros dans *Œdipe Roi*⁴ que parce que ces mots ambigus peuvent, comme le français « misérable », désigner aussi bien le « criminel » que le « malheureux ».

Tout cela prouve à l'évidence que le problème de la responsabilité et de la culpabilité d'Œdipe n'est pas posé dans *Œdipe Roi*.

Suzanne Saïd, *La Faute tragique*, 1978, François Maspero, p.214-15

L'analyse de Suzanne Saïd repose ensuite sur trois points principaux : un plan lexical, un plan juridique et un raisonnement philosophique.

1. Sur le plan lexical :

Sophocle ne s'intéresse dans cette œuvre qu'au malheur d'un homme qui vient de découvrir qu'il a commis des crimes horribles. C'est pourquoi il emploie avec une fréquence exceptionnelle à la fin de la tragédie un mot comme *kakón*⁵ qui, purement objectif, peut désigner aussi bien le mal que l'on commet que celui que l'on subit. Par contre on ne trouve jamais dans *Œdipe Roi*, du moins à propos du héros, aucun des mots qui appartiennent au vocabulaire de la faute. L'absence d'*adikeîn*, qui est un terme précisément juridique, se comprend aisément. Mais comment faut-il interpréter l'absence d'*amptakeîn* ou d'*hamartánein*, qui désignent la faute de manière beaucoup plus large ? [...] on doit plutôt expliquer cette omission systématique de tout le vocabulaire de la faute par la volonté de ne montrer que l'aspect objectif de l'histoire d'Œdipe et le refus de poser la question de sa culpabilité⁶. On pourrait, il est vrai, objecter qu'au moins au vers 1484 Œdipe lui-même semble attirer l'attention sur le caractère involontaire de son acte, quand il déclare à ses filles qu'il a commis un inceste « sans avoir rien vu, rien su (οὐθ' ὄρων οὐθ' ἴστορων) ». Mais les mots mêmes qu'il emploie et qui appartiennent au vocabulaire de la connaissance et ne sont guère employés dans la langue juridique montrent de manière évidente que Sophocle ne veut pas ici mettre l'accent sur l'innocence, mais sur l'ignorance d'Œdipe, comme il le faisait déjà dans la scène avec Tirésias⁷.

Ibid. p.215-6

² Cf. *Œdipe Roi*, v. 1327 : δεινὰ δράσας ; v. 1297 : δεινὸν ἰδεῖν πάθος.

³ Cf. *Œdipe Roi*, v. 1374, 1402, 1408, *érgon* ; 1374, 1409 : *drãn* ; 13311 : *pathos*. Cf. *Œdipe Roi*, v. 1374, 1402, 1408, *érgon* ; 1374, 1409 : *drãn* ; 1330 : *páthos*.

⁴ Cf. v. 1194, 1286, 1219, 1309, 1332 *tlámων* ; v. 1212, 1265 : *táλας*

⁵ Cf. *Œdipe Roi*, v. 1180, 1239, 1272, 1280, 1286, 1318, 1320, 1365, 1390, 1414, 1423, 1431, 1457, 1467, 1496, 1507. C'était d'ailleurs le même mot qu'employait le devin Tirésias (v. 329, 367, 413, 424) quand il prédisait à Œdipe ses maux à venir. Les implications multiples de ce mot apparaissent en particulier aux vers 1384-1285, où le messager le reprend par « sanglot, désastre, mort, ignominie » (στεναγμός, ἄτη, θάνατος, αἰσχύνη).

⁶ Comme l'ont bien souligné K. von Fritz (« Tragische Schuld... », p. 7-8) et E.R. Dodds (« On Misunderstanding... », p. 48-49)

⁷ Cf. *Œdipe Roi*, v. 328, 338, 366-367, 413, 415, 424.

2. Sur le plan juridique :

Le meurtre de Laïos pouvant être considéré comme un « homicide sans préméditation », si Œdipe avait été jugé par un tribunal athénien, il n'aurait eu qu'à subir l'exil temporaire que prévoyait la loi. Mieux encore, le meurtre pouvant être qualifié de légitime défense, il aurait été absous par les lois d'Athènes.

Quant à l'inceste, vu l'ignorance dans laquelle se trouvait Œdipe, il ne peut lui être imputé comme crime.

On peut en effet considérer le meurtre de Laïos comme un cas d'homicide involontaire (φόνος ἀκούσιος), comme le soutient d'ailleurs Œdipe au vers 977 (*ákôn*). Car, lorsqu'il a tué l'étranger qui lui barrait la route, Œdipe ne connaissait ni l'identité de sa victime ni la sienne propre, il ne savait ni ce qu'il faisait ni à l'égard de qui il le faisait⁸. Il était donc « inconscient » (*ánous*, v. 547)⁹. Et le choix même de ce mot qui s'oppose exactement à la préméditation (*prónoia*) semble témoigner de la volonté de ranger le crime d'Œdipe dans la catégorie de l'« homicide sans préméditation » (φόνος ἄνευ προνοίας) que connaît bien le droit attique. Jugé par un tribunal athénien, Œdipe n'aurait eu donc qu'à subir l'exil temporaire que prévoyait la loi pour de tels coupables.

Il semble même qu'Œdipe, qui est dit au vers 548 « innocent aux yeux de la loi » (νόμωι καθάρως), n'aurait même pas eu à subir cette peine. En effet, il ne s'agit pas seulement ici d'homicide involontaire, mais bien d'homicide légitime (φόνος δίκαιος), car Œdipe était en état de légitime défense quand il a tué Laïos. Comme il le dit d'abord au chœur, il n'a fait que répliquer aux coups qu'on lui portait¹⁰. En face de Créon, il parle même d'une tentative d'assassinat de Laïos¹¹. Il sait parfaitement qu'ainsi il est totalement absous par les lois d'Athènes. Il déclare en effet au chœur : « Eussé-je même agi (*práttein*) en toute connaissance de cause (*phronôn*), je n'eusse pas été criminel pour cela » (v. 271-272). Le récit du meurtre de Laïos que fait Œdipe aux vers 800-813 d'*Œdipe Roi* s'accorde d'ailleurs parfaitement avec la version des faits qu'il donne dans *Œdipe à Colone*. Car Œdipe montrait de la même manière que l'agresseur était Laïos, qui avait cherché à la repousser « de force » et lui avait asséné en pleine tête un coup de son double fouet.

Œdipe bénéficie pour son inceste des mêmes circonstances atténuantes que pour son parricide. Il a en effet épousé Jocaste « malgré lui » (v. 987), « sans savoir » (v. 983) que la femme que Thèbes lui donnait en mariage était sa mère.

Ibid. p.216-7

3. Causalité et culpabilité, un raisonnement sophiste

Œdipe refuse la culpabilité collective dissociant l'individu qu'il est de sa lignée (*genos*) et refusant donc d'assumer la responsabilité des fautes de ses ancêtres.

Œdipe ajoute : « Mais en moi-même tu ne saurais trouver nulle faute infamante qui dût me mériter de devenir l'auteur des fautes que j'ai pu commettre à l'égard de moi et des miens » (v. 966-968). Il dissocie ainsi fortement l'individu de la race par l'expression « en moi-même » et refuse d'assumer la responsabilité des fautes de ses ancêtres. Il est donc bien loin de *L'Orestie*, où nul ne protestait quand on imputait à tous les Priamides les fautes du seul Pâris. En fait, il joue de la responsabilité collective, qu'il continue à utiliser comme principe d'explication de certains malheurs humains, tout en refusant d'admettre la culpabilité collective, et la solidarité familiale qui seule peut la justifier.

Ibid. p.218

Il présente le parricide et l'inceste non comme des *actes* qu'il aurait *commis*, mais comme des *malheurs* qu'il a *subis*.

Cette utilisation quelque peu sophistique du principe de responsabilité collective n'est d'ailleurs qu'un élément d'un système de défense plus général, qui suppose une définition précise du sujet et une analyse rigoureuse de l'action, ce nom étant désormais réservé aux seuls actes dont le sujet a eu l'initiative.

Œdipe présente en effet aux vers 962-964 le parricide et l'inceste non comme des *actes* qu'il aurait *commis*, mais comme des *malheurs* qu'il a *subis*. Déjà, quand le chœur amenait Œdipe à évoquer son inceste, le héros avait affirmé qu'il n'avait rien *fait*¹², qu'il avait seulement *supporté* et *subi*¹³, car il n'avait pas pris lui-même

⁸ Cf. *Œdipe à Colone*, v. 976 : μηδὲν ξυνιεις ὦν ἔδρων εἰς οὐς τ' ἔδρων

⁹ Voir aussi *Œdipe à Colone*, v. 273, 548.

¹⁰ Cf. *Œdipe à Colone*, v. 271

¹¹ Cf. *Œdipe à Colone*, v. 992-999

¹² Cf. *Œdipe à Colone*, v. 539 : οὐκ ἔρεξα.

l'initiative d'épouser Jocaste. C'est « Thèbes elle-même » qui « sans le savoir m'a pris au filet d'un hymen qui fit mon malheur » (v. 525-526). Œdipe, lui, n'a fait que *recevoir* (v. 539) un cadeau. Le même type de raisonnement apparaît à propos du parricide. Car Œdipe montre qu'à la différence de son agresseur, qui, lui, est *responsable*¹⁴, il est parfaitement innocent, puisqu'il n'a pas agi, mais s'est contenté de *réagir* aux mauvais traitements qu'il avait *subis*¹⁵.

Un tel raisonnement a l'avantage, dans *Œdipe à Colone* comme dans la troisième *Tétralogie* [d'Antiphon], non seulement d'innocenter l'accusé aux yeux de la loi, mais encore de le laver de la souillure qui s'attache à l'acte meurtrier. C'est pourquoi Sophocle peut présenter son héros non seulement comme un homme de bien ruiné par des malheurs qui lui donnent le droit d'être secouru, mais encore comme un être pur.

Ibid. p.218

2. Retour sur Aristote

« Il faut cesser de poser le problème de la faute tragique en termes de choix entre les différentes conceptions de l'*hamartia* attribuées plus ou moins arbitrairement à Aristote, pour se tourner vers la tragédie et lui demander d'abord les raisons d'une aussi longue oscillation entre tant de définitions de la faute du héros. » (Suzanne Saïd, *Ibid.* p.31)

Il semble nécessaire de rappeler Aristote, le « théoricien » de la tragédie... d'autant que pour définir la tragédie, il prend souvent comme œuvre de référence la pièce de Sophocle. Et pourtant... elle n'était peut-être pas l'exemple le plus éclairant :

« Il faut, sans frapper la vue, constituer la fable de telle façon que, au récit des faits qui s'accomplissent, l'auditeur soit saisi de terreur ou de pitié par suite des événements ; c'est ce que l'on éprouvera en écoutant la fable d'Œdipe. [...] celle d'un homme qui n'a rien de supérieur par son mérite ou ses sentiments de justice, et qui ne doit pas à sa perversité et à ses mauvais penchants le malheur qui le frappe, mais plutôt à une certaine erreur qu'il commet pendant qu'il est en pleine gloire et en pleine prospérité ; tels, par exemple, Œdipe, Thyeste et d'autres personnages célèbres, issus de familles du même rang. »¹⁶

Erreur ou faute ?! Pour traduire **ἁμαρτίαν τινά**, Charles Batteux (en 1873) ne choisit pas... et garde les deux mots : « Que le personnage ne soit ni trop vertueux ni trop juste, et qu'il tombe dans le malheur non par un crime atroce ou une méchanceté noire, mais par quelque faute ou erreur humaine, qui le précipite du faite des grandeurs et de la prospérité, comme Œdipe, Thyeste, et les autres personnages célèbres de familles semblables. »

On ne peut alors que constater que finalement Œdipe ne correspondrait pas à la conception d'Aristote ! Le meurtre de Laïos est bien une faute de fait (ἁμαρτία) mais l'inceste avec Jocaste ne serait-elle pas plutôt une faute morale (ἀδίκημα), et quoi qu'il en soit, cette « faute » – si faute il y a –, Œdipe ne la « commet [pas] pendant qu'il est en pleine gloire et en pleine prospérité », le meurtre qui, nous l'avons vu, présente des circonstances atténuantes est de toute façon commis en dehors de la pièce, l'inceste aussi. La tragédie a un tout autre sujet que celui du châtement du régicide, « c'est la découverte par Œdipe de la situation dans laquelle il vivait sans le savoir, depuis plusieurs années, c'est la prise de conscience d'un mal dont il ne souffrait pas et qui devient soudainement pour lui l'absolu du Malheur. Quand Œdipe est en face de sa détresse sans recours, la pièce s'achève : le sujet en était si peu le châtement objectif du meurtrier de Laïos, qu'on ne sait même pas quel sera le sort d'Œdipe, s'il sera exilé comme le demandait l'oracle et comme lui-même le réclame.¹⁷ »

Mais c'est la tragédie que définit Aristote et non pas le tragique. Ce ne sont pas les définitions de la faute que donne le philosophe qui permettent d'entrer dans l'univers tragique.

¹³ Cf. *Œdipe à Colone*, v. 521 : ἤνεγκ' οὖν κακότατ' ; v. 537 ; ἔπαθον ἄλαστ' ἔχειν

¹⁴ Cf. *Œdipe à Colone*, v. 995 : τὸν αἴτιον

¹⁵ Cf. *Œdipe à Colone*, v. 271 : παθὼν μὲν ἀντέδρων.

¹⁶ Aristote, *Poétique*, chapitre 13 : ὁ μῆτε ἀρετῆ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη μῆτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι' ἁμαρτίαν τινά, τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχία, οἷον Οἰδίπους καὶ Θυέστης καὶ οἱ ἐκ τῶν τοιούτων γενῶν ἐπιφανεῖς ἄνδρες.

¹⁷ Gilberte Ronnet, « Le sentiment du tragique chez les Grecs. » In: *Revue des Études Grecques*, tome 76, fascicule 361-363, Juillet/décembre 1963. p.329. On peut lire avec grand intérêt cet article (pp. 327-336)

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1963_num_76_361_3746

Si ce n'est ni le régicide ni l'inceste qui condamnent Œdipe, quelle faute a-t-il donc commise pour mériter un tel châtement ? La référence à Aristote ne cesse de pousser les commentateurs à trouver la faute.

3. Quelle pourrait être la faute d'Œdipe ?

Pour connaître un tel sort, Œdipe a bien dû commettre une faute, ou peut-être simplement une erreur ou encore ce malheur est dû à un défaut de caractère. Cette interprétation moralisatrice est prégnante depuis des siècles, due à une question de lexique mais surtout à l'évolution des idées.

Mais à côté de l'évolution de la langue, il faut aussi voir dans l'histoire des idées et l'évolution même du théâtre la raison profonde de l'interprétation moralisatrice de la faute tragique. Dans un article intitulé « Faute Tragique et Justice Poétique dans la Tragédie Grecque » (*Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechischen Tragödie*), K. von Fritz a en effet magistralement montré comment des systèmes philosophiques comme le platonisme, qui pose l'identité de la vertu et du bonheur, ou le stoïcisme, qui nie l'importance des événements extérieurs et fait dépendre le bonheur du sage de sa seule vertu, ont contribué à imposer l'idée d'une justice poétique et **l'existence d'une faute qui justifierait le malheur du héros**. Il a d'autre part mis en évidence le rôle joué ensuite par une religion comme **le christianisme, qui voit dans le péché la seule source du malheur humain**. Il a enfin indiqué comment l'histoire du théâtre, avec les tragédies stoïciennes de Sénèque, qui illustrent les funestes conséquences des passions, et les mystères du Moyen Âge, qui représentent souvent la tentation, la chute et la rédemption du pécheur, a pu favoriser le développement de théories qui mettaient l'accent sur la fonction moralisatrice de la poésie dramatique et influencer par contrecoup l'interprétation d'Aristote, en prêtant au philosophe grec l'exigence d'une stricte justice, donc d'une faute morale du héros, qui seule expliquerait sa chute.

Suzanne Saïd, *Op. Cit.*, p.12

Il n'est qu'à voir le nombre de commentateurs utilisant le mot "péché" pour désigner la faute.

a) **Une faute morale ? un défaut de caractère ?**

Les commentateurs sont nombreux qui parlent de faute morale à propos d'Œdipe, nous ne citerons qu'Alexandre Ničev avant de laisser à nouveau le soin à Suzanne Saïd de débusquer les moralisateurs.

Pour Alexandre Ničev, outre la faute héréditaire, Œdipe doit répondre de trois fautes qu'il commet *pendant* la tragédie et non pas *avant* : la colère, des propos impies et un orgueil qui le pousse à avoir trop confiance en lui.

Œdipe lie ses actes avec le péché hérité de Laïos et il juge ses actes criminels. [...]

Ces appréciations d'Œdipe doivent être élucidées. Elles ne sauraient être traitées d'interprétation exagérée de ses propres actes, d'attitude exagérément critique, due à un état affectif. En réalité l'émotion est présente, elle conditionne une certaine exagération des choses, mais, dans leur fond les appréciations d'Œdipe sont objectives. Le fils de celui qui avait commis un péché, qui avait négligé l'avertissement des dieux, ne saurait être différent de son père. C'est là que l'on trouve les raisons des vues sur la faute héréditaire et héritée. Donc, lorsqu'il se nomme criminel, voilà ce qu'Œdipe a justement en vue et il l'a exprimé dans une de ses répliques (1397).

Sophocle lui-même n'a pas jugé devoir disculper son héros après tous ses actes terribles ! Si le héros est déclaré criminel, le poète ne suggère en rien ne pas être du même avis sur cette question. Il n'en saurait être autrement. Sophocle ne raye pas d'un trait le sort persécuteur, n'y renonce pas. Plus d'une fois on rencontre cette idée dans son œuvre, quoique refoulée au second plan. Mais même refoulée, elle joue un rôle capital et le sens dans lequel on traite le problème, n'est pas différent de celui dans lequel le voit Œdipe. Voici pourquoi, on ne saurait croire que si Eschyle montre son héros coupable des actes de ses ancêtres, cela ne saurait être présent chez Sophocle. Non, tout cela est possible chez Sophocle, comme il l'a été chez Eschyle.

[...]

Nul doute que la faute héréditaire seule est suffisante pour motiver les souffrances d'Œdipe. Ainsi le croit au moins le poète lui-même.

Il reste néanmoins une question : **est-ce que tout cela épuise la faute tragique d'Œdipe ?** Est-ce que Sophocle a écrit sa tragédie rien que pour faire valoir ce motif-là ? La faute héréditaire ne se révèle à peine que vers la fin de l'œuvre, tandis que la faute tragique chez Sophocle est liée à la marche même de l'action, aux démarches du héros, à ses préférences, ses actes et ses paroles. Autrement on aurait une étrange impression : cinq actes (un prologue et quatre épisodes) se déroulent devant le spectateur pour qu'il soit établi à peine à la fin

du quatrième épisode qu'Œdipe est coupable par hérédité. Est-ce que le héros n'établit pas cette faute héréditaire, faute dont il est parlé dans l'œuvre, faute liée à l'hérédité et conditionnée en quelque mesure par elle ? [...]

Dès que l'ἦθος du héros tragique se manifeste en « ce qu'il préfère ou fuit », disons qu'Œdipe n'aspire qu'à un seul objectif : à la dénonciation du meurtrier inconnu. Le prêtre l'avertit opportunément de ne pas entamer une pareille enquête. Œdipe est inflexible. Il fait montre d'insoumission à l'égard du prêtre et des dieux dont il interprète la volonté. Du point de vue de l'homme croyant cette innovation est en elle-même une raison suffisante d'infortune. Or, Œdipe ne s'y astreint pas et c'est ici que se manifestent des traits qui le rendent solidaire du péché de son père : ce sont sa **précipitation** (σπουδή) et sa **colère** (ὀργή). Préjudiciables en elles-mêmes, elles deviennent des sources de nouvelles mésaventures pour le héros : il en tire des conclusions erronées et accuse le prêtre de conspiration. Il exprime son irrespect pour lui de façons multiples, mais la plus brutale, celle qui devait confondre énormément le spectateur religieux du théâtre de Dionysos, c'est, peut-être, l'accusation de fausse prophétie. Et si, au début, Œdipe est fort sceptique en ce qui concerne la vraisemblance des oracles de Tirésias, par la suite il n'hésite pas à mettre l'accent de la négation même sur celui de ses oracles qu'Apollon lui-même lui avait donné en son temps.

Telle est la faute tragique personnelle d'Œdipe. Sans conteste, elle est solidaire de la faute héréditaire telle qu'elle se révèle à la fin de la tragédie. Œdipe agit avec manque de considération et précipitation, renonçant à prêter oreille aux conseils de Tirésias, de la même façon il agit avec manque de considération et précipitation lors de la rencontre fatale au carrefour, où il assassine son propre père, peu de temps après l'avertissement d'Apollon ; ainsi agit-il lorsqu'il accepte à la légère la main de la reine-veuve, oubliant à nouveau l'oracle d'Apollon. Pour le spectateur il n'est pas étrange que le roi, qui se met instantanément en colère contre le prêtre, ait commis autrefois un meurtre ; et vice versa : Œdipe, qui autrefois, en accès de colère, avait assassiné Laïos, aujourd'hui, de nouveau en proie à la colère, tient un ton si irrespectueux à l'égard de Tirésias.

Ainsi Sophocle parvient à montrer sous un jour nouveau le péril d'un des descendants de Laïos. Œdipe doit subir la catastrophe, mais cela ne doit pas être motivé par le seul fait qu'il est le fils de Laïos. Œdipe doit être secoué par la catastrophe dont les causes sont en lui-même. **L'aveuglement de la colère** peut être une raison suffisante de catastrophe. D'ailleurs, la colère et l'aveuglement du fils pourraient être dérivés du caractère criminel du père. Ainsi la tragédie est plus persuasive.

[...] Ainsi la faute tragique d'Œdipe consiste dans son ton impie (ὕβρις) à l'égard du prêtre, des oracles et des dieux, elle consiste dans la surestimation de ses propres capacités intellectuelles, ce qui est l'autre aspect de la même ὕβρις. Ce ton impie s'exprime surtout par des paroles d'irrespect, d'outrage, de sacrilège. Mais des paroles pourraient-elles être traitées de grand péché, gros de catastrophe ? Oui, *Œdipe-Roi* n'est pas la seule tragédie qui nous en fournit la preuve. Rappelons le second stasimon déjà précité. Là le Chœur qui envie le sort du juste, prie les dieux de lui envoyer « la pureté dans tous ses paroles et actes » (864—865) Lorsqu'il se met à parler de la ὕβρις (872—873), il n'a pas en vue certains agissements, mais bien les paroles de Jocaste, prononcées dans l'épisode précédent. Enfin, à la fin de son chant, le Chœur parle d'impiété, manifestée par des actes ou par des paroles (cf. 884—885) : Εἰ δέ τις ὑπέροπτα χερσὶν ἢ λόγῳ πορεύεται. Le Chœur ne dit nulle part que la ὕβρις, manifestée rien qu'en paroles, devrait être traitée à la légère. La malédiction « Puisse un fâcheux destin s'emparer de lui »(887) se rapporte non seulement à cet ὑβριστής qui agit, mais également à celui qui parle. [...]

Œdipe exalte avec impiété la puissance de sa raison humaine qui l'a assisté pour résoudre l'énigme du Sphinx. Œdipe déclare sans ambiguïté, que pour cela faire, il n'est pas redevable à des dieux ni à des oiseaux. Ainsi que nous l'avons vu, il poursuit dans le même ton par la suite.

Mais s'il en est ainsi, il est clair que les paroles d'Œdipe sont une raison suffisante pour qu'il doive être puni. Cela se fait pour la même raison, pour laquelle Ajax (et pas seulement lui) est puni. Puisque rien que la tenue impie, exprimée par des paroles condamnables, constitue « la grande faute », que le héros admet.

Alexandre Ničev *La faute tragique dans l'Œdipe roi de Sophocle*, 1961

Annuaire de l'Université de Sofia, faculté philologique, p. 628-637

Et de conclure sur ce point : « tout cela suffit pour motiver son passage de la fortune à l'infortune ».

b) Réfutation de Suzanne Saïd

C'est avec humour que Suzanne Saïd résume la « chasse à la faute » à laquelle a été soumis Œdipe dans la tragédie de Sophocle.

On a longtemps cherché à justifier par une faute morale le malheur d'Œdipe, et cette interprétation de la tragédie de Sophocle en termes de crime et de châtement se rencontre encore aujourd'hui non seulement dans des copies d'étudiants, mais aussi dans les travaux de certains de leurs maîtres. En mettant bout à bout les différentes fautes qui ont été ici ou là imputées à Œdipe, on pourrait même montrer qu'il n'est pas un acte du héros qui ne lui ait valu, à un moment ou à un autre, les foudres de la critique. Car enfin, pour s'attirer des insultes de la part de l'un de ses commensaux et se faire traiter d'« enfant supposé », ce qui le détermina à quitter Corinthe pour aller interroger l'oracle de Delphes, Œdipe avait bien dû faire preuve d'une morgue toute princière et jouer les provocateurs. Il manifesta ensuite une curiosité coupable en cherchant à percer indiscrètement les desseins cachés de la providence divine et en s'obstinant à demander à un dieu apparemment fort réticent de lui révéler le secret de sa naissance. Quand il a tenté d'échapper au destin qui lui avait été prédit et qu'il a décidé de ne plus jamais rentrer à Corinthe dans l'espoir d'éviter ainsi le parricide et l'inceste, ne s'est-il pas rebellé contre une volonté divine clairement manifestée ? Pour être parfaitement pieux, il aurait donc dû apparemment rentrer tranquillement chez lui et se soumettre aux oracles des dieux en tuant son père et en épousant sa mère ! N'est-il pas enfin devenu par sa faute le meurtrier de Laïos et le mari de Jocaste ? Car, s'il est rare qu'on soutienne, comme l'a fait récemment P. Vellacott, qu'Œdipe était en fait depuis longtemps conscient de ce qu'il avait fait, on a souvent tenté de prouver avec des arguments divers qu'il était, au moins dans une certaine mesure, responsable de ses crimes. Selon certains, en effet, un homme ignorant de l'identité de ses véritables parents, comme l'était Œdipe, aurait dû, après avoir reçu un tel oracle, s'interdire tout meurtre et tout mariage, ou, à tout le moins, s'abstenir de toute rixe avec un homme en âge d'être son père et de toute union avec une femme en âge d'être sa mère. En tuant quatre hommes « deux jours après que l'oracle l'a averti qu'il tuerait son propre père », comme l'a écrit A. Dacier, Œdipe aurait donc fait preuve d'une négligence criminelle. N'aurait-il pas aussi fait montre d'un orgueil inconsidéré en refusant de céder le pas à Laïos ? Surtout lorsqu'on sait qu'à Sparte les lois ordonnaient aux jeunes gens de céder leur place aux vieillards dans les théâtres. On a aussi condamné la violence excessive de sa riposte, en soulignant qu'il avait répliqué par un coup mortel à ce qui n'était qu'un simple coup de fouet. Enfin, en admettant sans doute que la loi du « Tu ne tueras point » valait déjà sur les routes de Grèce, on a affirmé qu'il était en tout état de cause criminel de tuer un inconnu, même s'il avait attaqué le premier et que la découverte du lien qui unissait le meurtrier à sa victime n'était qu'un juste châtement de cette faute. L'union avec Jocaste a moins retenu l'attention des critiques. Cependant, on ne s'est pas toujours privé de reprocher à Œdipe la hâte et le manque de précautions dont il aurait fait preuve en la circonstance, quand on ne l'a pas accusé de s'être laissé entraîner par la concupiscence ou l'ambition. Ainsi Œdipe était coupable avant même que s'engage l'action d'*Œdipe Roi*, si l'on en croit certains critiques. À en croire d'autres, il le serait devenu dans le cours même de la tragédie. Ne peut-on en effet lui reprocher son insistance perverse à dévoiler la vérité, en dépit de tous les avertissements qui lui sont prodigués ? Ne doit-on pas critiquer l'attitude insultante qu'il adopte à l'égard d'un devin comme Tirésias et les soupçons injustes dont il accable Créon, sans parler de sa conduite brutale vis-à-vis du berger de Laïos ?

Comme on le voit, le tableau des fautes d'Œdipe est impressionnant ; mais il est aussi fort suspect par sa richesse même. En fait certains des crimes qu'on a imputés au héros de Sophocle n'existent que dans l'esprit de lecteurs trop imaginatifs, qui ont comblé à leur manière certaines des lacunes laissées par Sophocle dans la biographie de son personnage, sans toujours bien tenir compte des éléments que leur fournissait le texte. On a ainsi oublié que Sophocle attribuait à l'ivresse l'insulte adressée jadis à Œdipe pour mieux rêver sur une provocation du héros, dont Sophocle ne nous dit rien. D'autres fautes d'Œdipe s'expliquent par une projection inconsciente des valeurs judéo-chrétiennes dans une tragédie où elles n'ont que faire : quand on taxe Œdipe d'impiété et qu'on blâme sa fuite loin de Corinthe après l'oracle d'Apollon, on l'oppose en fait inconsciemment à Abraham, qui se soumit aux ordres du Seigneur et accepta de sacrifier son fils, Elles sont aussi souvent dues à une méconnaissance totale du droit en vigueur dans l'Athènes du v^e siècle. En effet, quand on affirme la culpabilité d'Œdipe lors du meurtre de Laïos, on ne tient pas compte du récit d'*Œdipe Roi* (sans parler du plaidoyer d'*Œdipe à Colone*), qui établit que le héros avait tué en état de légitime défense et avait commis un « meurtre justifié » ((φόνος δίκαιος), ce qui lui aurait valu à coup sûr d'être acquitté par le tribunal athénien Palladion. Restent enfin un certain nombre de critiques qui pourraient trouver dans le texte même de Sophocle une apparence de fondement. Mais on pourrait aisément montrer, après d'autres, qu'aucune des conduites que

l'on a pu reprocher à Œdipe au cours de la tragédie ne peut être assimilée à une « faute tragique » qui aurait entraîné son malheur. Car Œdipe était déjà l'auteur d'un parricide et d'un inceste bien avant d'avoir insulté Tirésias et soupçonné injustement Créon. Si l'on tentait d'expliquer *Œdipe Roi* en termes de crime et de châtement, on aurait donc dans ce cas l'exemple pour le moins paradoxal d'un destin où la faute, loin de précéder la punition, l'aurait au contraire suivie.

Plus souvent encore, on a reproché à Œdipe un défaut de caractère. Mais sa définition varie fortement au gré des interprètes. Depuis A. Dacier, on n'a pas manqué en effet de reprocher à Œdipe un orgueil, une violence ou une colère (ou, pour parler grec, une *húbris*, un manquement à la *sôphrossúnê*, une *orgê*) que l'on a parfois expliqués par sa condition royale. On a aussi dénoncé un tempérament trop prompt à soupçonner le crime et un homme trop sûr de lui et de ses capacités intellectuelles, sinon trop dominateur. On a enfin mis évidence chez Œdipe des défauts proprement intellectuels, l'un manque de prudence, une tendance à des déductions rapides et parfois abusives et une absence d'esprit critique.

Certes, abondance de biens ne nuit pas. Mais on se prend à regretter, comme le Socrate du *Ménon*, de trouver un tel essaim de défauts quand on n'en cherchait qu'un seul, et l'on tend à douter de la pertinence d'une explication qui prend des formes aussi multiples. On devient plus sceptique encore quand on constate que ce que d'aucuns appellent défaut fait figure de vertu aux yeux des autres, ou apparaît, à tout le moins, comme un trait de caractère indissolublement lié aux qualités majeures du héros. On peut enfin rappeler que certains critiques et non des moindres, comme E.R. Dodds, ont pu soutenir la thèse exactement opposée et affirmer que la chute d'Œdipe, loin d'être la conséquence de ses défauts, était uniquement due aux qualités morales et intellectuelles qu'il a déployées dans son enquête.

Reste enfin l'interprétation strictement intellectuelle de l'*hamartía* du héros tragique. On a en effet reproché à Œdipe son manque de perspicacité quand il n'a pas rapproché le refus que lui opposait l'oracle quand il l'interrogeait sur ses origines de la prédiction qui lui était faite au même moment. Mais on a surtout souligné qu'Œdipe ignorait sa propre identité et celle de ses parents quand il devint sans le savoir le meurtrier de son père et l'époux de sa mère, puis quand il se lança dans l'enquête qui devait aboutir à sa perte.

À la différence des deux autres, cette interprétation de l'*hamartía* a au moins le mérite de ne pas faire violence au texte de Sophocle. Elle attire aussi l'attention sur le thème du savoir, dont l'importance est manifeste déjà au niveau du vocabulaire. Mais elle risque d'en réduire l'étude à une simple recherche de l'erreur du héros.

Suzanne Saïd, *Op.cit.* p.26-30

4. Et l'hybris ? voilà la faute ?

Rien n'est moins sûr.

La traduction stéréotypée en français du terme ὕβρις par « démesure » depuis près d'un siècle associe généralement le mot à des valeurs morales et religieuses, mais la notion même d'hybris (que certains écrivent húbris) n'est pas vraiment délimitée comme le fait remarquer **Maurice Dirat** en introduction de sa thèse intitulée *L'Hybris dans la tragédie grecque*.

Si la plupart des critiques sont d'accord pour reconnaître l'existence de la notion en la désignant de la sorte, ils sont loin de s'entendre toujours pour la définir.

Beaucoup envisagent l'hybris comme une faute humaine à l'égard des dieux, la « faute capitale d'affirmation de soi », mais certains parlent d'hybris de Zeus ; l'un voit hybris dans le « désir de s'approcher des dieux », l'autre dans le « refus du divin », un autre affirme que lorsqu'un Grec se vantait d'être dieu, c'était folie, impiété, présomption, c'était très dangereux, mais non hybris ; pour un autre c'est hybris que de vouloir dépasser la μοῖρᾶ, c'est-à-dire son lot fixé par le destin, un autre pense que l'hybris « peut-être aussi destin ». Mais d'autres estiment que l'hybris s'exerce tout autant contre les hommes, et recherchant des définitions morales rencontrent aussi des difficultés, et par exemple celle-ci : faut-il l'identifier au « mépris de la justice », ou n'y voir précisément que « méchanceté gratuite » ? On comprend qu'un critique ait cru pouvoir écrire : « avec le terme ὕβρις notre interrogation commence ».

Maurice Dirat, *L'Hybris dans la tragédie grecque*,

THÈSE PRÉSENTÉE DEVANT L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE LE MIRAIL, le 10 mai 1972, éd. Université de Lille III, 1973

Si l'on s'en tient à la traditionnelle interprétation théologico-morale de ὕβρις selon laquelle *hybris* désignerait la véritable provocation à l'égard des dieux que constitue le comportement d'un homme de démesure, c'est-à-dire tout rempli d'orgueil et d'arrogance, refusant ou outrepassant les limites que doit

respecter l'être humain, pouvant même aller jusqu'à l'outrage, il apparaît nettement, quoi qu'on en ait pu en dire, qu'Œdipe ne présente aucun des traits de l'hybris, écrit Suzanne Saïd qui pense même que l'hybris n'a plus guère de place chez Sophocle :

Les fautes n'occupent plus en effet dans les tragédies de Sophocle la position centrale qu'elles occupaient dans celles d'Eschyle. En effet, le malheur du héros, qui est souvent la rançon de sa grandeur et (ou) la conséquence de son aveuglement, n'est à aucun moment justifié par une « faute ». [...] Il n'est pas sans intérêt d'examiner rapidement, comme nous l'avions fait à propos d'Eschyle, le champ sémantique de l'*húbris* dans le théâtre de Sophocle.

Si l'on s'en tenait aux chiffres, on pourrait penser que l'*húbris* est tout aussi présente chez Sophocle (38 exemples) que chez Eschyle (20 exemples). Mais, si l'on étudie les emplois des mots de cette famille, on constate un même affaiblissement de la notion et un déplacement identique du centre vers la périphérie de l'action tragique.

De fait, il est rare que chez Sophocle, l'*húbris* s'inscrive dans le contexte religieux qui était le sien chez Eschyle, et l'on peut, quand cela se produit, indiquer quelques glissements révélateurs.

[...] Mais c'est sans doute à partir du deuxième stasimon d'*Œdipe Roi* qu'on peut le mieux voir comment Sophocle prend ses distances par rapport au concept d'*húbris* tel qu'il apparaissait chez Eschyle, alors même qu'il semble le reprendre entièrement à son compte. Comme l'a fort bien montré R. P. Winnington-Ingram dans l'excellent commentaire qu'il a proposé pour un texte qui avait déjà fait couler beaucoup d'encre, le chœur présente « l'*húbris* » qui « enfante le tyran » (ou plutôt, si l'on admet, avec R. P. Winnington-Ingram, la correction de Blaydes: « l'*húbris* [qui] est enfantée par la tyrannie ») d'une manière toute traditionnelle, en des termes qui sont autant d'échos d'Eschyle. Sans que le mot même de *kóros* apparaisse, l'*húbris* y est en effet clairement liée à la « satiété », puisqu'il est question d'une « démesure » qui « s'est gavée follement sans souci de l'heure et de son intérêt » (v. 873-875). Et l'homme, en qui s'incarne cette démesure, est caractérisé dans la deuxième strophe par un « orgueil » et par un « faste » qui se traduisent par des actes comme par des paroles; il est aussi défini par son mépris à l'égard de la Justice et, plus encore, par une impiété qui se manifeste par « un manque de respect à l'égard des autels des dieux » (v. 885-886) qui « ne recule pas [non plus] devant le sacrilège » (v. 890) et n'hésite pas enfin à « porter la main sur ce qui est inviolable » (v. 891). C'est pourquoi, comme les *hubristai* que présentait Eschyle, il est finalement frappé par un malheur que le chœur appelle d'ailleurs de ses vœux. **Mais ce stasimon**, qui donne de l'*húbris* une définition très semblable à Eschyle et en montre comme lui la chute inévitable, s'inscrit dans *Œdipe Roi*, c'est-à-dire dans une tragédie dont le héros ne présente, quoi qu'on en ait dit, aucun des traits traditionnels de l'*húbris* et ne doit ses maux qu'à des actes qu'il a commis dans la plus complète ignorance. Il prend donc de ce fait une valeur ironique et, loin d'illustrer l'importance d'une *húbris* qui associerait l'impiété à l'injustice dans la tragédie de Sophocle, démontre au contraire à quel point il est vain de chercher à expliquer dans ce théâtre le malheur du héros par une « démesure » définie en termes proches d'Eschyle.

Suzanne Saïd, *Op. Cit.* p.399-401

Inutile de chercher en Œdipe le coupable d'hybris désigné par le Chœur dans ce deuxième stasimon, « ce n'est pas un coupable que vise le Chœur, c'est la Faute elle-même, cette Hybris dont le châtement doit assurer chez les hommes le rétablissement de la justice inspirée par les dieux. » (Maurice Dirat)

Nous proposons dans ce document deux plaidoyers pour Œdipe... celui de Gilberte Ronnet dans son ouvrage *Sophocle poète tragique*¹⁸ en 1969 et celui de Maurice Dirat dans la thèse citée ci-dessus. Si ces deux analyses donnent une certaine épaisseur au personnage d'Œdipe, il n'en reste pas moins que le « caractère » d'Œdipe s'exprime par ses actions ou plutôt par ses paroles sur scène. Il ne s'agit pas de portrait psychologique puisqu'au théâtre, et dans la tragédie en particulier, « les caractères naissent tout-entiers de l'action ».

Gilberte Ronnet

Sophocle a créé un personnage en quelque sorte exceptionnel : Œdipe, c'est l'Homme dans toute sa perfection, dans le plein épanouissement de son intelligence et de ses vertus. On dirait que tous les traits de noblesse qui étaient partagés entre les héros des autres pièces se sont réunis chez lui, servis par une valeur intellectuelle hors pair.

À vrai dire, on ne s'est avisé que récemment de la perfection d'Œdipe : Pohlenz, Whitman, Bonnard, Maddalena, l'affirment sans restriction. Les autres critiques, tout en reconnaissant en lui un être supérieur, cherchent les

¹⁸ Chapitre II. Les personnages, p.117-126

défauts qui peuvent être cause de sa perte : la catastrophe dont il est la victime est telle qu'ils veulent — consciemment ou non — l'en rendre en partie responsable¹⁹.

Gilberte Ronnet, *Sophocle poète tragique*, 1969, Éditions E. de Boccard

✓ Réquisitoire

Personne ne nie son intelligence ; c'est la définition même du personnage ; si Héraclès est le héros de la force physique, Œdipe, le vainqueur de la Sphinx, est le héros de l'intelligence. Mais l'exploit d'Œdipe appartient au passé ; la confiance, la vénération dont son peuple l'entoure et dont le prêtre de Zeus se fait l'interprète dans le prologue, ont été méritées par ce qu'il a fait autrefois. Dans la pièce, dit-on, Œdipe va d'erreur en erreur, trébuchant comme un aveugle, et ne découvre la vérité que malgré lui, quand, selon l'expression de Bowra, les dieux « force the knowledge on him ». C'est que, pense Bowra par exemple, les succès passés de son intelligence lui ont donné une trop grande confiance en lui-même, si bien qu'il juge avec précipitation et se jette ainsi dans des erreurs dont, par entêtement, il ne veut plus sortir. D'ailleurs, même dans le passé, on lui reproche d'avoir manqué de réflexion, quand il a tué un vieillard et épousé une femme bien plus âgée que lui, malgré les avertissements de l'oracle. Ainsi dépouillé partiellement de son intelligence, Œdipe est aussi attaqué dans son être moral : on l'accuse d'être violent, coléreux (Méautis parle de « cette fureur de passion, de rage sanguinaire, qui montait en lui », comme un héritage de sa race maudite, et stigmatise le meurtre de Laïos, « piteuse victoire sur un vieillard et fies esclaves désarmés ») ; son attitude envers Tirésias et Créon est jugée comme un acte caractérisé *d'hybris*. Parce qu'il est un tyran, pense Adams, il tremble pour son pouvoir, ce qui le rend soupçonneux et injuste. Par-dessus tout, on lui reproche son orgueil et son impiété : il insulte le devin d'Apollon, doute de la véracité des oracles, attribue à lui-même ou à la chance le mérite de ses actions passées, bref, il est dit Méautis, « fermé au sens du divin ». Selon Ehrenberg, « Œdipus utterly fails because he tries to live in conformity with the rule that Man is the Measure », comme un disciple de Protagoras. Quant à Croiset, il s'étonne de voir cet orgueilleux complètement brisé par l'épreuve : « Accablé par un destin effroyable, il ne fait rien pour se redresser. Tout son être moral est anéanti ».

✓ Défense

Après ce réquisitoire, faut-il passer à la défense ? Ce qui apparaît en tous cas, c'est la difficulté d'être objectif dans ces analyses de caractère, fatalement mêlées de jugements éthiques, où chacun réagit selon ses tendances propres (comme dans la vie devant les autres hommes), ou d'après l'idée qu'il se fait de la tragédie et de ce que Sophocle a voulu dire. Essayons de nous en tenir au texte, sans interpoler, mais en tâchant de vivre de l'intérieur la terrible aventure de l'homme qu'est Œdipe. Il est facile par exemple de dénoncer l'aveuglement d'Œdipe, les erreurs qu'il commet en accusant Tirésias ou Créon, facile pour qui connaît la vérité. Mais si l'on fait l'effort d'imagination auquel invite toute pièce de théâtre, et qu'on voie la situation telle que peut la voir Œdipe, on s'aperçoit que ses soupçons — comme le reconnaissent d'ailleurs certains de ses détracteurs — sont parfaitement justifiés.

✓ Intelligence d'Œdipe : précision méthodique, netteté

L'intelligence d'Œdipe, dès l'instant où il commence son enquête, jusqu'au moment où il ordonne de faire venir le serviteur de Laïos, se déploie dans toute sa lucidité et sa logique. La précision méthodique de ses interrogatoires (celui du chœur et celui, bien plus dramatique, de Jocaste) montre la netteté de son esprit. La rapidité avec laquelle il construit des hypothèses (attentat politique contre Laïos, complot de Tirésias et de Créon), bien qu'elles soient contraires à la vérité, dénote non pas une précipitation fautive, mais l'agilité d'une pensée qui cherche immédiatement à relier les faits, à les expliquer, si étonnants, si déroutants qu'ils soient. Si ses calculs ne tombent pas juste, c'est qu'il manque à Œdipe certaines données essentielles du problème, dont l'absence n'apparaît pas ; son intelligence n'est donc pas en défaut. Et quand des éléments nouveaux apparaissent, loin de les éluder, il les accueille jusqu'à ce qu'il ait fait surgir la vérité tout entière. Mais cela ne relève plus seulement de l'intelligence, mais aussi du caractère.

¹⁹ Il faut mettre à part Allègre qui, toujours lié par sa thèse de la fatalité toute-puissante nie qu'on puisse trouver dans *Œdipe Roi* la peinture d'un caractère, la nature du héros étant constamment masquée et déformée par les réactions qu'impose la situation. Œdipe ne lui paraît définissable que par son sort, non par son être.

✓ Amour de la vérité

Or c'est bien un trait fondamental du caractère d'Œdipe que son amour de la vérité. « Tout est authentique dans cet homme », écrit Bonnard, à commencer par son horreur du mensonge, de l'obscurité. L'une des causes de son indignation contre Tirésias, c'est que cet homme *qui sait* la vérité refuse de la dire ; et, dans sa réaction devant ce qu'il croit le complot de Créon, il y a, beaucoup plus que la fureur du tyran comme on le dit, la douleur de l'ami trahi par celui à qui il faisait confiance. Il veut vivre dans la clarté. Depuis le serment par lequel il s'engage spontanément à dissiper le mystère qui pèse sur la mort de Laïos, jusqu'à l'ultime minute où, au vieux serviteur qui balbutie « me voici au point terrible à dire » il répond « et à moi à entendre, mais il faut l'entendre », pas un instant il ne recule dans cette chasse à la vérité, alors même qu'il prévoit l'abîme où il va tomber. Comme nous l'avons montré dans le précédent chapitre, le prétendu aveuglement d'Œdipe n'existe que dans l'esprit de ses détracteurs : c'est au contraire en toute conscience, persuadé d'être le meurtrier de Laïos, qu'il fait venir le témoin qui doit le perdre, afin de faire éclater la vérité, comme il s'y est engagé ; de même, s'il ne soupçonne pas et ne peut soupçonner (pour les raisons que nous avons dites) qu'il est le fils de Laïos, il n'en est pas moins vrai qu'il poursuit l'enquête sur sa naissance, alors qu'il s'attend à se découvrir fils d'esclave, après avoir passé pour le fils de Polybe ; et quand la vérité se fait jour, il force le serviteur à la révéler malgré lui. Dans une abnégation totale, il se sacrifie pour faire éclater la lumière.

✓ Pureté morale

À cette soif de vérité correspond un égal besoin de pureté morale : dès l'audition de l'oracle qui le condamnait à tuer son père et épouser sa mère, il a quitté le pays où il avait grandi, heureux et respecté, pour partir à l'aventure, acceptant tous les sacrifices plutôt que de risquer l'in vraisemblable réalisation de l'oracle. Lorsque la possibilité d'être le meurtrier qu'il recherche lui apparaît, c'est un cri d'horreur qu'il pousse, pas seulement à l'idée de devoir subir la rigueur de ses propres ordres, mais à la pensée qu'il « souille dans [ses] bras la femme [du mort.] » : cette délicatesse de sentiment est soulignée, selon le procédé cher à Sophocle, par le contraste avec Jocaste, que la chose ne paraît pas troubler.

✓ Œdipe n'a rien d'un tyran

Une nature aussi scrupuleuse ne semble guère devoir s'attirer les reproches de tyrannie. De fait, Œdipe, quoi qu'on en ait dit, n'a rien d'un tyran, au sens platonicien et moderne du terme : violemment et justement irrité contre Tirésias qui l'a publiquement insulté, il le laisse partir librement, parce qu'il respecte en lui le vieillard et le devin ; c'est là un trait de piété, non de tyrannie. On lui reproche sa conduite envers Créon : il faut noter pourtant qu'il ne le condamne pas sans jugement, mais procède à un véritable interrogatoire, et lui donne la possibilité de se défendre ; qu'il soit à la fois juge et partie est conforme aux usages de la justice archaïque : le roi homérique est seul justicier. Par suite de l'étrange conduite de Tirésias, les charges qui pèsent apparemment sur Créon sont lourdes : que dans ces conditions, Œdipe songe à le condamner à mort est conforme à la loi du talion, le complot présumé de Créon équivalant à un véritable attentat, et c'est une indispensable mesure de sécurité, puisque Créon et Tirésias, laissés libres, pourraient reprendre leurs manœuvres. Pourtant Œdipe s'en tient à la menace, et Créon lui-même n'y croit pas vraiment puisque, dans la scène suivante, il se dit exposé soit à la mort soit à l'exil (il ne garderait pas cet espoir si Œdipe était connu comme un vrai tyran). Enfin et surtout, devant les prières de Jocaste et du chœur, Œdipe renonce à toute sanction, malgré les risques auxquels pourrait l'exposer sa clémence : « Qu'il s'en aille donc, même si moi, je dois mourir ou être chassé honteusement de ce pays ». Adams reconnaît qu'en tenant compte des désirs du peuple représenté par le chœur, Œdipe agit démocratiquement. Ce qu'on peut dire, c'est qu'Œdipe est un tyran au sens où l'entend Thucydide, puisque il n'a pas reçu son trône par héritage, mais en récompense des services rendus. Toutefois, au moins dans cette pièce, Sophocle emploie τύραννος comme synonyme de βασιλεύς : ainsi l'on parle de Laïos, fils de Labdacos, comme d'un τύραννος, et le chœur, sans aucune idée dépréciative, appelle « nos τύραννοι. » la dynastie des Labdacides²⁰. Œdipe est donc admis comme l'un d'eux : il est le roi simplement.

Aux yeux des Thébains, c'est un bon roi. On l'aime, on l'admire, le peuple attend de lui son salut, et lui, il répond à cette confiance par une immense sollicitude pour ce peuple qui s'est confié à lui. Il ne se tient pas à l'écart, enfermé dans son palais, il vient en personne écouter la supplique du prêtre de Zeus et de la jeunesse de Thèbes ; il souffre plus que tous des maux qui frappent la cité, comme si la peine de chaque habitant, était la sienne. C'est pour les sauver qu'il entreprend avec passion l'enquête sur la mort de Laïos. Et quand Tirésias, pour

²⁰ De là sans doute l'idée, qui n'est pas de Sophocle, d'appeler la pièce Οιδιπους τύραννος.

le blesser, lui dit que sa chance passée l'a perdu, il a ce mot que Méautis, pourtant sévère, déclare « sublime » : « Si j'ai sauvé la Cité, peu importe » (v. 443).

À la fin de la pièce, accablé par la révélation de l'horrible vérité, il a encore la force de s'arracher à sa propre souffrance pour songer aux autres : à sa cité qu'il veut débarrasser de la souillure de sa présence (c'est pourquoi il répète inlassablement au chœur, puis à Créon, sa demande d'être chassé de Thèbes), puis à Jocaste, dont il confie la sépulture à Créon, à ses filles enfin, dont l'avenir le désespère. Quelle tendresse dans l'évocation de ce jeune père qui fait manger à sa table ses toutes petites filles²¹, qui leur fait partager sa nourriture ! et cela, alors que la coutume grecque est que les jeunes enfants, et particulièrement les filles, ne sortent pas du gynécée et soient à peu près ignorés du père. Il faut chercher dans l'épopée, où Hector prend dans ses bras son petit Astyanax, pour trouver pareil exemple de tendresse paternelle ; et encore dans ce passage célèbre s'agit-il d'un garçon, en qui le père voit l'héritier de sa propre vaillance : cette affection familière pour des filles est un trait exceptionnel, qui montre la délicate sensibilité d'Œdipe. Qu'il s'agisse de son peuple ou qu'il s'agisse des siens, Œdipe est l'homme qui ne marchand pas son amour, qui se donne pleinement, avec le souci de protéger, de rendre heureux tous ceux qu'il aime. Le pouvoir (celui du roi ou celui du père) est pour lui un service, dont il s'acquitte avec toute l'ardeur qui le caractérise.

✓ Un être passionné mais pas coléreux

Qu'Œdipe en effet soit un homme ardent, passionné, c'est l'évidence même²². Il est normal que cette capacité d'émotion, jointe à la vivacité de son esprit, lui fasse ressentir plus vivement qu'un autre tout ce qui choque son sens du bien et de la justice : de là la violence de son indignation en face de Tirésias, dont le silence lui paraît une trahison de la cité, de là aussi son amertume quand il croit Créon coupable, Créon en qui il avait toute confiance. Mais il n'est pas par nature coléreux, emporté, comme on l'a dit. La colère n'est pas chez lui un trait de caractère, mais une saine réaction en face du mal, qui d'ailleurs ne lui fait pas perdre sa lucidité : ainsi, dire à Tirésias qu'il le tient pour complice du meurtrier, n'est-ce pas le meilleur moyen de le décider à parler ? Une seule fois, Œdipe perd son sang-froid et prononce des paroles inspirées par une colère aveugle : à la fin du 3^e épisode, quand Jocaste tente en vain de le détourner de découvrir sa naissance ; mais le passage est émouvant justement parce qu'il est en contradiction avec le caractère d'Œdipe, avec le respect, la déférence qu'il a toujours témoignés à sa femme, avec la mesure qu'il a jusqu'alors constamment gardée : c'est qu'ici Œdipe est déjà un homme aux abois, frappé de tous les côtés, qui attend inconsciemment un appui de son épouse et qui croit, — à tort — qu'elle a honte de lui, de sa naissance obscure ; blessé dans sa dignité d'homme, il rejette brutalement le conseil qui lui semble outrageant, pour faire face à la situation dans la solitude qui lui est imposée. Pathétique, la scène n'est pas de nature à révéler le fond permanent du caractère. Un passionné donc, mais non un violent, voilà ce qu'est Œdipe²³. Sauf pour qui n'admire que l'ataraxie stoïcienne ou épicurienne, une telle nature n'a rien de répréhensible. D'ailleurs les contemporains de Sophocle auraient-ils compris l'ataraxie ? Même aux yeux de Platon, le θυμός est l'auxiliaire nécessaire de la raison. C'est lui qui fait la force d'une personnalité.

²¹ Antigone et Ismène doivent être encore très jeunes pour que leur père se permette d'évoquer devant elles, en termes crus, la honte de leur naissance. D'ailleurs, peu de temps a dû s'écouler depuis l'arrivée d'Œdipe, pour que le souvenir de sa victoire sur la Sphinx soit encore si vivant et qu'on se souvienne toujours de lui à Corinthe. Les deux petites filles sont en âge de marcher, puisque leur père leur dit d'approcher. Elles ont trois ans, quatre ans peut-être ? En admettant que leurs frères soient plus âgés, le bonheur d'Œdipe n'a pas duré dix ans.

²² C'est le seul trait de caractère que lui reconnaisse Allègre : « Œdipe est un impulsif qui fait tout avec passion, mais qui ne sait jamais ce qu'il fait. » (p. 363). Il est évident que cette accusation d'impulsivité aveugle nous paraît totalement injustifiée : si Œdipe est parfois dans l'impossibilité de voir la portée de ses actes, il n'en agit pas moins en pleine conscience de ce qu'il veut.

²³ Il serait inutile de parler ici de la rencontre funeste avec Laïos, qui est en dehors de la pièce, si Méautis n'y attachait une telle valeur révélatrice. Ce qu'il appelle une « piteuse victoire sur un vieillard et des esclaves désarmés », c'est la lutte d'un homme seul contre six (Laïos et ses cinq esclaves) qui l'attaquent les premiers en le repoussant du chemin. Laïos n'est pas un « vieillard » : il a tout au plus cinquante ans (« ses cheveux commençaient à blanchir », v. 743), et rien n'indique que les esclaves de son escorte aient été plus « désarmés » qu'Œdipe lui-même, qui n'a pour toute arme que son bâton de voyageur. La légitime défense est évidente, ce qui explique qu'Œdipe n'en garde aucun remords. Ajoutons qu'au point de vue « sportif », la victoire d'Œdipe est un exploit, et qu'en ne s'enfuyant pas devant le nombre, il a fait preuve de courage. On est dans tout cela « la rage sanguinaire » ?

✓ Réfutation de l'accusation d'orgueil

Qu'un être d'une telle valeur humaine, dont « la figure incarne », pour citer Bonnard, « les plus hautes vertus de l'homme et du chef », ait conscience de ce qu'il peut et parle avec assurance, rien de plus normal. Le contraire serait déroboade ou fausse modestie. On a pourtant scruté ses moindres paroles à la recherche du péché d'orgueil, pour le prendre en faute à l'égard des dieux. On a ainsi relevé le vers 8 « si moi qu'on nomme l'illustre Œdipe ») qui, s'il fallait y chercher une signification psychologique, dénoterait plutôt une sottise fatuité que de l'orgueil ; mais ce n'est qu'une présentation du personnage destinée aux spectateurs ; les Thébains savent bien quel est l'homme qui leur parle, mais les spectateurs ont besoin d'apprendre qu'ils ont devant eux Œdipe, au moment de sa vie où tous célébraient sa gloire. Un autre voit de l'orgueil impie dans le vers 216 : « Si tu veux accueillir mes paroles, ... peut-être trouverais-tu un remède à tes maux. » Œdipe, dit-on, s'octroie le rôle qui est celui de la divinité ; mais il déclare lui-même un peu plus loin (v. 245) que ses ordres ont pour but de servir la divinité. Pour Meautis, les vers où Œdipe rappelle devant Tirésias sa victoire sur la Sphinx sont le « cri forcené d'orgueil de l'homme qui s'appuie sur son intelligence » ; mais, quel que soit le jugement qu'on porte sur les rapports des hommes et des dieux, à moins de nier *a priori* toute valeur et toute autonomie à l'intelligence humaine, il faut bien reconnaître qu'Œdipe ne dit ici que la vérité : aucun dieu, aucun prodige ne lui a révélé le sens de l'énigme, qu'il a résolue seul, alors que Tirésias, malgré ses dons de devin, n'était d'aucune utilité à la cité. Quand enfin, sachant qu'il n'est pas le fils de Polybe, il s'écrie : « Me considérant comme le fils de la Fortune favorable, je ne serai pas déshonoré », il préserve sa dignité en évitant l'orgueil, puisque, loin d'affirmer, comme il le pourrait, qu'il ne doit son élévation qu'à lui-même, il l'attribue à la Fortune. En réalité, il est impossible de trouver aucune preuve de l'orgueil d'Œdipe.

✓ Réfutation de l'accusation d'impiété

C'est tout aussi gratuitement qu'on l'accuse de scepticisme, alors que par sa foi inébranlable dans les oracles, Œdipe pourrait être regardé comme le type du croyant. Toute l'action de la pièce, comme l'a bien vu Sheppard, repose sur sa piété. Devant la peste qui désole Thèbes, sa réaction a été de consulter l'oracle de Delphes (comme il l'avait consulté autrefois pour confirmer les paroles de Polybe) ; l'oracle connu, il obéit immédiatement (comme autrefois il a fui Corinthe par crainte des prédictions de Loxias). Dans son enquête, loin de compter uniquement sur lui-même, comme le prétend par exemple Ehrenberg, il fait appel à l'aide divine en interrogeant Tirésias ; sa colère devant le silence du devin s'explique précisément par sa foi : incrédule, il verrait simplement dans ce silence la preuve que la divination n'existe pas ; mais il croît que Tirésias sait la vérité et s'irrite qu'il ne veuille pas la dire. C'est seulement quand Tirésias lance contre lui des accusations apparemment insensées (comment aurait-il pu être le meurtrier de Laïos, lui qui voyageait seul, alors qu'il est établi que le roi a été tué par des brigands ?), qu'il commence à le traiter d'imposteur ; mais douter d'un devin, pris en flagrant délit de mensonge, n'est pas douter de la divination en général, encore moins des oracles. Malgré Jocaste qui joue, comme le dit Kirkwood, le rôle de tentatrice, il garde jusqu'au bout sa foi dans les oracles ; un instant seulement celle-ci chancelle, quand il apprend la mort de Polybe, qui semble démentir l'oracle d'Apollon ; mais ce moment de scepticisme dure peu (du v. 964 au v- 974) : à l'instant même où Jocaste triomphe, il dit sa crainte de réaliser la seconde partie de l'oracle, prouvant ainsi qu'il n'a pas cessé d'y croire²⁴. Si l'on veut « justifier » par l'impiété d'Œdipe les malheurs qui le frappent, il faut bien reconnaître qu'on lui intente là un procès de tendance, et que pas un fait probant ne confirme l'accusation, à part dix vers aussitôt démentis.

✓ « C'est par un acte libre et personnel qu'Œdipe se rend aveugle ».

Lorsque cet homme juste et pieux, avide de pureté et de vérité, découvre les crimes qu'il a commis, il se crève les yeux. Pourquoi ce geste ? Il a plus d'une cause. Sophocle en fait connaître certaines par la bouche de son héros, en suggère d'autres aussi qu'il n'exprime pas. Il en est une en tout cas qu'il faut délibérément écarter, celle que suggère en vain le chœur : τῆς ζ', ὦ τλήμων, / προσέβη μανία (1299-1300 Ô malheureux, Quelle folie s'est saisie de toi ?) Ce n'est pas sous l'effet d'une folie soudaine, ou d'un effondrement total de sa personnalité, comme semble le penser Croiset, qu'Œdipe s'est aveuglé. Si son geste a d'abord été impulsif, par la suite il ne le regrette pas²⁵, il le justifie au contraire, et en explicite les mobiles qu'il avait d'abord sentis plutôt que pensés. Il ne faut pas croire non plus, comme Adams, qu'il a été poussé par Apollon, désireux de le punir de son attitude envers

²⁴ Cf. Maddalena p. 306-7.

²⁵ Allègre écrit au contraire : « Qu'un peu de calme se rétablisse en lui, et il sera le premier à dire qu'il est allé trop loin, qu'il s'est trop puni » (p. 364). Mais il appuie son affirmation sur des vers d'*Œdipe à Colone* !

Tirésias ; Œdipe dit bien : « C'est Apollon, mes amis, Apollon, l'auteur de mes maux, de mes maux, de mes souffrances. Mais personne ne m'a frappé, que moi-même. » Pohlenz écrit justement : « C'est par un acte libre et personnel qu'Œdipe se rend aveugle », un geste que d'ailleurs il n'avait pas prémédité, car on ne peut dire avec Adams qu'en s'écriant, à la fin du quatrième épisode : « O lumière, puissé-je te voir maintenant pour la dernière fois », il songeait à réaliser les prédictions de Tirésias. Ne plus voir la lumière, c'est mourir, et c'est bien au suicide que pensait Œdipe en rentrant dans son palais : il réclamait une épée, évidemment pas pour se crever les yeux ! Ce qui change brusquement sa décision, c'est la vue de Jocaste pendue : en le fuyant dans la mort, Jocaste lui a interdit de mourir. Comme il l'explique au chœur, de quels yeux aurait-il revu dans l'Hadès sa mère infortunée ? Mais s'il n'a pas le droit de mourir, il ne peut pas non plus continuer à vivre, contempler ses misères et ses crimes, regarder en face le monde témoin de sa souillure. Ce qu'il cherche dans la cécité, c'est une autre sorte de mort ; « s'il était possible aussi de fermer dans les oreilles la source de l'ouïe, je n'aurais pas manqué de clore ainsi mon malheureux corps, afin d'être aveugle et sourd, car il est doux que la pensée demeure à l'écart des malheurs » (v. 1378-90). Il faut donc admettre que le geste d'Œdipe est d'abord un geste de désespoir, une recherche du Néant où s'oublierait sa douleur.

Mais il y a autre chose : ce geste est aussi une punition qu'il s'impose, une expiation « que ne réclame ni un homme ni un dieu, mais seulement sa façon de sentir »²⁶, et, par suite c'est la suprême affirmation de ce qu'il est : toute sa vie, il a lutté pour écarter de lui la souillure dont il était menacé et qui lui faisait horreur ; s'en absoudre maintenant sous prétexte qu'il l'a contractée malgré lui, comme un enfant qui dit « je ne l'ai pas fait exprès », ce serait en nier la réalité objective, contredire ses efforts passés ; il serait même impossible à Œdipe, à moins de se renier lui-même, étant donné son désir passionné de pureté, de ne pas se prendre en horreur. Mais en se punissant, il se redresse et se libère : ce n'est pas parce qu'il a maudit le meurtrier de Laïos qu'il est contraint, comme le prétend Bowra, d'ajouter au bannissement, seul exigé par le dieu, un malheur supplémentaire ; aucune fatalité n'intervient ici, rien d'autre que la volonté d'Œdipe. Les dieux l'ont voulu criminel ; il ne se révolte pas, il constate simplement le fait. Mais en châtiant lui-même son crime involontaire, il l'assume et le nie à la fois : il refuse d'être un agent irresponsable, il affirme sa fierté d'homme libre. Comme l'écrit Bonnard, « de l'instrument de son asservissement, il fait l'instrument de sa libération ». Il a subi la volonté d'Apollon qui a fait de lui un criminel (comme la volonté d'Athéna avait fait d'Ajax un dérisoire assassin) ; mais comme Ajax, il sauve du désastre son intégrité profonde : en se frappant lui-même, il réaffirme les valeurs auxquelles il a toujours cru, il crie que le parricide et l'inceste sont des crimes abominables, que celui qui les commet mérite le pire châtiment. Lui, Œdipe, défenseur de Thèbes et serviteur du Bien, il a accompli sa tâche de Justicier ; une seconde fois, comme en présence de la Sphinx, il a sauvé sa ville en réduisant à l'impuissance le « monstre » dont la présence était une menace de mort : qu'importe que ce « monstre » soit, maintenant lui-même ? Au prix du pire sacrifice, il reste le Libérateur.

Dans l'article « Le sentiment du tragique chez les Grecs » que nous avons cité plus haut, Gilberte Ronnet écrivait déjà :

Héros de la pensée, Œdipe souffre par la pensée, et en cela il est une figure de l'Homme en son essence : « Pensée fait la grandeur de l'homme » a écrit Pascal ; mais elle est aussi source de souffrance, car elle fait connaître à l'homme sa misère : « un arbre ne se connaît pas misérable. » On peut dire d'Œdipe ce que Pascal dit de l'homme : « l'homme connaît qu'il est misérable ; il est donc misérable, puisqu'il l'est ; mais il est bien grand, puisqu'il le connaît ».

Oui, Œdipe est grand dans sa misère, et d'autant plus qu'il lui était possible d'y échapper. Contrairement au précepte d'Aristote, **ce n'est pas une faute, mais ce qu'il y a de plus noble en lui** [la pensée] qui amène son malheur ; deux fois au moins il a l'occasion de clore l'enquête qui doit le perdre : le témoin du meurtre, dont la déposition passée le met hors de cause, n'est pas là pour se rétracter ; puis, quand Œdipe l'interroge sur sa naissance, il s'efforce de lui cacher la vérité. Œdipe pourrait profiter de ces silences, ne pas tirer au clair ces réticences et ces obscurités ; mais il a juré de faire la lumière, il est le déchiffreur d'énigmes, l'homme de la Vérité, de la Justice, de la Pureté : vivre (comme l'en supplie Jocaste) dans le clair-obscur du statu quo, ce serait renoncer à punir, comme il s'est engagé à le faire, le meurtrier de Laïos, donc manquer à sa parole, ce serait, s'il est lui-même ce meurtrier, continuer à souiller de ses mains le lit de l'homme qu'il a tué, ce serait enfin consentir à ne pas connaître son origine, pactiser avec le mensonge. Cela, Œdipe ne le peut pas, à moins de se renier lui-même : libre de se perdre ou non, il doit consommer sa propre perte pour rester fidèle à lui-même et aux valeurs

²⁶ Pohlenz, *La liberté grecque*, (1954) trad. Goffinet (1956) p. 75.

qui donnent un sens à sa vie.

Un être exemplaire acculé par le destin à un comble de malheur auquel il ne peut échapper qu'en cessant d'être lui-même, voilà la situation-type du tragique.

Nous sommes bien loin de l'accusation d'hybris !

Maurice Dirat :

HYBRIS D'ŒDIPE ?

Il est vrai qu'au début de la pièce, alors qu'il est le roi de Thèbes, jouissant d'un pouvoir souverain, Œdipe peut paraître attaché à sa propre puissance, jaloux de ses prérogatives, insultant pour qui ne s'incline pas devant sa volonté.

Apprenant que la peste qui accable Thèbes ne trouvera son terme que si l'on découvre les meurtriers de Laïos, il imagine aussitôt que le roi fut victime d'un complot (124-25), et prétend en le réprimant assurer la sécurité de son pouvoir : « lorsque je défends Laïos, c'est aussi moi-même que je sers » (140)²⁷

Mais l'hypothèse du complot contre Laïos avait été formée avant lui par les Thébains, comme le dit Créon (126), et la parole d'Œdipe, croyant "se servir" alors qu'il va causer sa perte, n'est-elle pas plutôt l'expression d'une ironie tragique, dont les dieux possèdent le secret ? Pourraient-ils vouloir le punir d'être attaché à un pouvoir sur lequel le peuple de Thèbes fonde de si légitimes espérances ? Car les Thébains sont profondément reconnaissants envers celui qui les a délivrés de la Sphinx²⁸, et ils sont venus en masse, avec une grande solennité, implorer leur souverain de continuer son œuvre : est-ce que dans ces conditions "se servir" n'est pas servir la cité ?

Faut-il trouver quelque impiété dans le renvoi des suppliants, indice d'un caractère plus soucieux d'agir par lui-même que d'implorer les dieux, croyant ainsi les réduire au rôle d'auxiliaires ? N'était-ce pas le fait de l'Étéocle d'Eschyle ?

Mais, pas plus d'ailleurs que celle d'Étéocle, la piété d'Œdipe ne fait de doute ; c'est lui qui a envoyé consulter l'oracle de Delphes ; ne peut-il espérer l'aide du dieu (οὐν τῷ θεῷ 146) pour mener l'enquête que le dieu a prescrite ?

Voilà cependant qu'Œdipe va s'emporter dans une violente colère contre le devin Tirésias, qui, bien qu'il connaisse le meurtrier, refuse de répondre à ses questions. Le vieillard veut épargner à Œdipe la douleur d'apprendre son crime, et Œdipe l'accuse de l'avoir lui-même commis ! Ne pousse-t-il pas l'inhumanité jusqu'à dire à cet aveugle qu'il « ne se nourrit que de ténèbres » ? (374) ; lui au contraire, Œdipe, « voit la clarté du jour » ; c'est lui, non le devin, qui a résolu l'énigme, « sans rien connaître des présages, par la seule puissance de son esprit » (398). Alors, disent certains, les dieux le punissent de cet orgueil, lui qui a résolu l'énigme et ignore sa propre misère²⁹ ; ils châtieront son humeur tyrannique en le rendant aveugle à son tour.

Certes la colère est toujours une faute ; mais la faute est excusable quand Tirésias refuse de parler malgré les supplications que le roi lui adresse pour sauver Thèbes. Et d'autant plus que le devin se met en colère à son tour, et répond à l'insulte par l'insulte³⁰. N'est-il pas naturel que le souverain mette alors en cause, non la puissance divine, mais le pouvoir du devin ? La faute d'Œdipe, c'est avant tout d'ignorer la vérité, qui explique le silence de Tirésias. Mais cette méconnaissance de l'action divine est bien différente de celle d'Agamemnon et de Xerxès ; le roi de Perse et celui d'Argos méconnaissaient la loi divine qui châtie la démesure coupable ; Œdipe ignore seulement le concours de circonstances qui l'a fait rencontrer son père et sa mère sans les connaître.

C'est également une ignorance innocente qui explique son attitude devant Créon. La querelle avec Tirésias a porté son comble la colère du roi : le devin a lancé contre lui les accusations les plus violentes, dont celles d'inceste et de parricide. N'est-ce pas confirmer le soupçon que concevait le roi d'un complot contre sa personne ? Comment alors Créon ne serait-il pas soupçonné ? Et comment celui-ci pourrait-il réfuter une accusation dont il est si éloigné de comprendre l'origine ? Dans ce tragique malentendu, il n'est pas étonnant que

²⁷ R. Dreyfus (*Tragiques grecs*, Bibl. de la Pléiade, p. 1309) croit pouvoir y discerner une marque de tyrannie.

²⁸ Comme ils le montrent en diverses occasions, par exemple v. 509-510

²⁹ Ainsi E. Janssens (*op. cit.* p. 38) parle-t-il de la « damnation d'Œdipe », ce « découvreur d'énigmes », dont « "l'aveuglement" lutte contre la clairvoyance de l'aveugle ». R. V. Hathorn (*The existential Oedipus*, *Classical Journal*, LII 1958 pp. 223-28) parle de son « orgueil humain d'exalter l'intellect », et estime que sa faute est « de ne pas comprendre que toutes les difficultés ne sont pas des énigmes, que certaines sont des mystères ».

³⁰ G. Ronnet (*Sophocle poète tragique* p. 75) montre justement que le Tirésias d'*Œdipe-Roi* n'est pas un incontestable porte-parole des dieux, comme celui d'Antigone.

le roi s'emporte jusqu'à parler de faire punir l'homme capable d'intriguer contre le souverain quand le peuple est menacé d'une totale destruction. Créon réplique : « Thèbes est à moi, pas seulement à toi » (630). C'est accuser Œdipe de tyrannie. Mais le jugement de Créon n'est pas plus juste que celui du malheureux souverain. Œdipe d'ailleurs laisse partir Créon comme il a laissé partir Tirésias ; le prétendu tyran a cédé à la prière de son peuple (679). Jocaste aussi était intervenue pour apaiser la querelle ; et en définitive cette querelle n'a d'autre effet que d'amener la reine à instruire son époux d'un vieil oracle, qu'elle croit mort, mais qui mettra le malheureux sur la voie de la vérité³¹.

Il est donc certain que devant Tirésias et devant Créon le fils de Laïos s'est laissé aller à la colère. Il a révélé ainsi la présence en lui d'un caractère emporté, qui peut être « pénible à lui-même », comme le dit Créon (674-75), mais dont les excès de langage, sans effet funeste, sont surtout la marque d'un attachement passionné à son devoir. Une colère aussi excusable, et aussi aisément apaisée, pourrait-elle justifier une condamnation divine ? Sans effet contre les hommes, sans offense contre les dieux, cette colère ne saurait être la marque de l'hybris. Et ce n'est pas non plus une marque d'hybris que d'éprouver un orgueil légitime, qui fait leur part aux dieux.

Il apparaît donc comme vain de vouloir expliquer le malheur d'Œdipe par la conduite qu'il adopte dans la pièce en présence du mal qui accable Thèbes, à moins de suivre Janssens dans sa dénonciation d'une « ὕβρις de l'intelligence »³² qu'il croit découvrir dans le désir de comprendre l'irrationnel. Et le critique ajoute que l'on voit Jocaste « s'opposer à cette rage de savoir, à cette folie de voir clair qui n'est qu'aveuglement ».

Or « l'intelligence calculatrice, dont Tirésias s'est déjà moqué, conduit (Œdipe) d'un malheur mineur à un malheur colossal³³. »

Le « malheur colossal », c'est la découverte des crimes qui l'ont indélébilement souillé ; la faute d'Œdipe serait-elle donc d'avoir cherché à connaître la vérité ? Le critique ne cède-t-il pas à la tentation de faire à tout prix d'Œdipe un coupable « parce qu'il n'y a pas de tragédie sans péché » ?

D'autres censeurs d'Œdipe cherchent à découvrir sa responsabilité non pas dans les démarches qui par son enquête lucide (malgré ses moments de colère) le conduisent à la découverte de la vérité, mais dans le comportement qui fut le sien alors que les crimes n'étaient pas encore commis. Il s'agit alors de trouver, dans ce que nous pouvons discerner du passé d'Œdipe, ce qui pourrait justifier a posteriori sa condamnation par l'oracle.

Il est difficile d'incriminer sérieusement le « désir de savoir » qui le pousse à quitter Corinthe pour consulter l'oracle sur son origine, contestée par un Corinthien. [...]

Nous ne découvrons donc en Œdipe aucune faute qui permette de conclure valablement à la présence en lui de l'esprit d'hybris [...]

Maurice Dirat, *Op. cit.*, p.319-323

Peut-on conclure ?

Il apparaît donc que la question de la faute n'est plus centrale chez Sophocle comme elle a pu l'être chez Eschyle ou Euripide, et que chercher de quelle faute ou même erreur Œdipe peut être tenu pour responsable risque d'égarer si l'on ne rend pas compte *en même temps* de la causalité humaine – qui est Œdipe ? – et de la causalité divine. L'étude de Jean-Pierre Vernant appelle à cette double dimension de l'action tragique, situant son origine à la fois dans l'homme et hors de lui. « Car la faute tragique relève autant de l'ἦθος que du δαίμων ».

La question de la faute mène tout naturellement vers l'homme, mais il convient de la relier à celle de la volonté divine pour saisir le tragique. « Un être exemplaire acculé par le destin à un comble de malheur auquel il ne peut échapper qu'en cessant d'être lui-même, voilà la situation-type du tragique. »³⁴

En effet ce n'est pas tant la tragédie du destin, comme il est courant de le dire, que la tragédie d'un homme qui découvre ses crimes – commis dans le passé – et qui *librement* fait avancer cette découverte.

« Pour qu'il y ait tragique, il faut (également) que ces deux plans [humain et divin] ne cessent pas d'apparaître inséparables. » écrit Jean-Pierre Vernant. Dans *Œdipe Roi*, les dieux sont présents, plus précisément un dieu, Apollon, qui est la source des malheurs d'Œdipe mais c'est Œdipe qui *librement* a voulu connaître la vérité, comme c'est *librement* qu'il se mutile. Notre tragédie répond bien à ce qu'en écrit JP Vernant « Le domaine propre de la tragédie se situe à cette zone frontière où les actes humains viennent s'articuler avec les puissances divines. »

Document Marie-Françoise Leudet, Octobre 2015

³¹ Ainsi s'exerce l'action divine. Voir infra, pp. 331-32.

³² E. Janssens, *Œdipe-Roi ou le péché d'intelligence*, p. 115.

³³ *Ibid.* p. 86

³⁴ Gilberte Ronnet, article cité p.330