

Un débat sur la tragédie grecque : le héros, le "nécessaire" et les dieux

Autor(en): **Rivier, André**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **16 (1966)**

Heft 4

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380861>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

UN DÉBAT SUR LA TRAGÉDIE GRECQUE

Le héros, le « nécessaire » et les dieux

Les lecteurs de la *Revue de théologie et de philosophie* ont pris connaissance d'une lettre de M. René Schaerer¹ répondant à une étude consacrée dans cette revue au dernier ouvrage qu'il a publié². L'auteur avait formulé quelques réserves sur le ton de cet ouvrage et sur l'interprétation qu'il propose de la tragédie attique. Dans sa lettre, M. Schaerer fait à son tour la critique de son critique et, incriminant la conception des études grecques à laquelle celui-ci se rattache, il met en cause, au-delà de la personne de son censeur, ceux qui représentent ici ces études et les défendent dans le même esprit.

M. Schaerer exprime son désaccord et, pour ainsi dire, sa réprobation en termes qui, tout bien considéré, ne laissent pas de créer une équivoque. Il semble, en vérité, que ceux qui encourent son blâme aient démerité de leur qualité d'hellénistes. En fait, les considérations qu'il avance sur une « certaine » philologie de « chez nous », déplorant son « rétrécissement »³, lui reprochant de compromettre l'humanisme grec en « réduisant le héros tragique à une situation de servitude passive »⁴, se réfèrent à un débat précis dans lequel il se veut juge et où il n'est que partie. Le moment est peut-être venu de faire quelque clarté sur les données et l'enjeu de ce débat. D'abord

¹ « Réponse à M. Sulliger », *RTP*, 98, 1965, p. 241-246.

² J. SULLIGER : « Connaissance de l'homme antique », *RTP*, 98, 1965, p. 172-177, à propos de R. Schaerer : *Le héros, le sage et l'événement dans l'humanisme grec*, Paris, 1964.

³ R. SCHAERER : « Réponse à M. Sulliger », p. 242 *supra*.

⁴ Id., *ibid.*, p. 245 *supra*.

N. B. — M. Schaerer, à qui nous avons communiqué cet article, juge inutile d'y répondre. Il partage sur plus d'un point les opinions de M. Rivier et ne retrouve pas toujours sa pensée dans l'interprétation qui en est donnée.

La Rédaction.

et indépendamment des questions de personnes, il touche à un problème fondamental de l'histoire littéraire et de la critique des représentations religieuses. Ensuite, il est sans doute équitable que les lecteurs de cette revue n'ignorent pas les motifs de la condamnation passée par M. Schaerer et disposent d'une information complète sur les circonstances qui l'ont préparée. Fort heureusement, les faits ne sont pas si anciens ni si compliqués qu'ils ne se laissent rétablir et apprécier avec netteté, au prix d'un peu d'attention. C'est par eux que nous commencerons.

En 1958, M. Schaerer publiait un ouvrage intitulé *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, qui reçut dans certains cercles un accueil assez favorable¹. Dans cet ouvrage, M. Schaerer appliquait aux auteurs de la littérature grecque archaïque et classique, à Homère et au théâtre tragique en particulier, un schéma explicatif élaboré dans de précédents travaux relatifs à Platon, et consistant essentiellement en une extension du principe de la division platonicienne, du choix « dichotomique » entre deux possibilités, qui deviendra la *proairesis* ou choix préférentiel chez Aristote.

En vertu de ce principe et de façon générale dans la littérature grecque, « l'art de vivre consiste à réduire le divers de l'expérience immédiate en équation et à choisir le meilleur terme »². Ainsi procède Eschyle avec Oreste qui, dans les *Choéphores*, à l'instant de frapper sa mère, se trouve placé devant « deux issues également possibles et presque équivalentes »³ : il choisit le moindre mal en se conformant à la « Norme divine » qui exige le châtement du meurtre de son père. De même, Agamemnon à Aulis était placé devant « deux solutions possibles », le sacrifice « de sa fille ou celui de son ambition ». Toutefois, le roi « retint la plus mauvaise » et « sacrifia sa fille »⁴. Autrement dit : « Dans chaque cas, le héros se trouve placé devant une alternative et la faute consiste à choisir le mauvais terme », c'est-à-dire, en langage platonicien, « celui de gauche »⁵.

Dans un compte rendu de cet ouvrage publié en 1960 par la *Revue de philologie* (l'auteur m'avait demandé de présenter son livre dans une revue spécialisée française et quand je déférai à ce vœu j'ignorais évidemment le tour que devait prendre ma recension), j'exprimai des réserves, à vrai dire assez vives. Il m'était apparu, en effet, que le commentaire proposé par M. Schaerer vidait la décision des héros eschyliens de son contenu proprement tragique et la rédui-

¹ Voir, par exemple, *RTP*, 92, 1959, p. 69-76.

² *L'homme antique*, p. 362.

³ *Ibid.*, p. 99.

⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁵ *Ibid.*, p. 107 et n. 2 ; p. 89, l'auteur renvoyait déjà au *Sophiste* 264 e.

sait à une formule abstraite et inadéquate. En bref, là où M. Schaerer voit « deux solutions possibles » (Agamemnon) ou « deux issues également possibles et presque équivalentes » (Oreste), je fis valoir que le héros eschylien est en réalité engagé sur une voie unique, qu'il n'a devant lui qu'une seule issue. L'hésitation qu'il éprouve à commettre le crime exigé de lui ne balance pas les termes d'une alternative entre lesquels le choix lui serait laissé (la question n'est pas : « ferai-je *ceci* ou ferai-je *cela* ? » mais : « ferai-je ou ne ferai-je pas *ce qui m'est ordonné* ? ») ; elle traduit la difficile acceptation d'un acte craint ou déploré mais affirmant au travers et à la faveur de la délibération même son caractère inéluctable.

Ces réserves étaient assez importantes pour que je ne pusse me dispenser de formuler les données que l'auteur me paraissait avoir perdues de vue : les éléments de la situation-type dans laquelle la faute tragique est commise, le cadre dans lequel elle est prise comme objet de réflexion par les héros d'Eschyle. Je tentai de le faire en termes propres à englober en outre le cas d'Œdipe au carrefour de Phocide (cet épisode du mythe dramatisé par Sophocle ne pouvant s'accommoder du schéma explicatif de l'auteur), au prix d'un raccourci et de quelques ellipses qu'il est difficile d'éviter dans l'espace relativement étroit d'une recension. J'écrivais entre autres ceci :

C'est un trait constitutif de l'action tragique, au moins à un stade initial, que le héros n'ait pas le choix, soit qu'il ignore la situation qui est la sienne, et qu'il commette un crime croyant agir licitement (Œdipe), soit que cette situation connue de lui ne comporte qu'une seule issue (Agamemnon, Oreste). Dès lors il ne suffit pas de parler de crime « inévitable »... ; il faut dire que le crime est nécessaire, qu'il découle, en l'absence de toute motivation subjective, de la volonté d'un dieu ou des conditions objectives ménagées par la divinité au su ou à l'insu du héros.

Et plus loin j'ajoutais, à propos d'Oreste et du parricide auquel il est conduit :

Il est clair que le héros ne se trouve pas « en face de deux issues possibles »... Jamais il ne fut question qu'il se soustraie à l'acte justicier prescrit par Apollon. S'il hésite, c'est en raison de l'horreur que lui inspire cet acte nécessaire : il faut qu'il fasse sienne la volonté du dieu.

Cette objection ne devait pas convaincre M. Schaerer, mais elle le frappa assez pour qu'il conçût le projet de la réfuter au cours d'un nouveau livre, celui précisément dont M. Sulliger a rendu compte ici même. Dans cet ouvrage, après avoir reproduit les passages ci-dessus ¹ (avec mention de la source, mais sans indiquer qu'il s'agissait

¹ Cf. *Le héros, le sage et l'événement*, p. 67 s. : j'ai suivi le texte cité par M. Schaerer. Le lecteur trouvera les phrases intermédiaires dans la *Revue de philologie*, 34, 1960, p. 257 s.

d'une recension de son ouvrage précédent), il cite encore les lignes suivantes, par lesquelles je terminais cette partie de ma critique de *L'homme antique* :

Dire qu'il était possible à Agamemnon de ne pas tuer Iphigénie, à Oreste de ne pas tuer Clytemnestre, c'est, il faut bien s'en convaincre, invoquer une clause rhétorique. L'alternative n'a pas de contenu réel, et le choix de ces héros, si l'on tient à ce mot, c'est de se décider pour le nécessaire (étant inconcevable qu'ils se résignent à l'inaction). Au moins se décident-ils les yeux ouverts, sachant ce qui est exigé d'eux, se chargeant d'une faute qu'ils assument, encore qu'ils n'en aient point l'initiative ; et cet acte, où leur destin prend forme, unit indissolublement la volonté humaine et le décret divin.

Cette connaissance préalable est refusée à Œdipe. Lorsqu'il va au-devant du parricide et de l'inceste, il croit laisser ses parents derrière lui, et c'est par piété à l'égard de l'oracle qu'il s'achemine au carrefour où il tuera son père, à Thèbes où il épousera sa mère. Nous avons ici l'exemple d'une faute ni connue ni assumée, qui descend sur l'homme en dépit de ses efforts pour l'éviter ¹.

Puis M. Schaerer entame le cours de sa réfutation, qui se développe sur plusieurs pages, tantôt directe, tantôt allusive. Il n'est pas nécessaire d'en suivre tous les méandres. Car le principe de cette polémique — c'est-à-dire le contresens sur lequel elle repose — est tout entier contenu dans le premier alinéa que l'auteur insère après m'avoir cité. Il écrit en effet ² :

On le voit, cette interprétation se fonde sur deux présupposés : l'absence de toute motivation subjective en la personne de l'agent, et l'objective détermination de ses actes par le destin. Le héros « se décide pour le nécessaire », ce qui revient à dire, bien sûr, qu'il ne décide rien mais qu'il est décidé, qu'il n'agit pas mais qu'il est agi.

Si nous ne pouvons nous rallier à cette thèse, ce n'est pas seulement parce qu'elle compromet, avec l'idée de la responsabilité, la notion même de l'humanisme grec, mais encore parce qu'elle entre en contradiction avec des textes explicites qui attribuent au héros la libre décision de ses actes, là même où cette décision n'aboutit à rien.

Le lecteur, désormais, sait à quoi s'en tenir. Il lui est possible de démêler les allusions que, dans sa lettre publiée par la *Revue de théologie et de philosophie*, M. Schaerer fait à une « certaine » philologie de « chez nous ». Il constatera que M. Schaerer se réfère implicitement à la démonstration qu'il croit avoir administrée dans *Le héros, le sage et l'événement* et qu'en dépit des réserves opposées discrètement par M. Sulliger, il en reprend les conclusions comme s'il s'agissait

¹ Cité dans *Le héros, le sage et l'événement*, p. 68. Pour la fin du paragraphe, voir *Revue de phil.*, 34, 1960, p. 258.

² *Le héros, le sage et l'événement* (cité ci-après : *Événement*), p. 68.

d'une vérité établie. M. Sulliger a le tort de « défendre »¹ une philologie qui « réduit le héros à une situation de servitude passive »² et qui ne veut rien savoir de l'enseignement des textes. Evidemment, ces conclusions n'ont d'autre force que celle que leur prête la démonstration elle-même. Le moment est venu de nous demander ce qu'elle vaut.

M. Schaerer part des deux formules : « Le crime est nécessaire » et « en l'absence de toute motivation subjective »³, et il pose qu'elles affirment que le héros « est agi », qu'il « est décidé », que ses actes sont déterminés « par le destin »⁴, c'est-à-dire qu'ils ressortissent à la sphère de la « causalité nécessaire »⁵ ou qu'ils résultent d'une « contrainte matérielle » s'exerçant sur le mode de la causalité physique⁶. Avant même de me citer, il avait précisé que j'étais de ces auteurs qui conçoivent « malheureusement » l'action dramatique comme « un enchaînement nécessaire de causes et d'effets »⁷ et, dans un chapitre antérieur, il avait fait en sorte de prévenir son lecteur que le terme « nécessaire » devait être entendu « au sens qu'un moderne donne à ce mot quand il affirme qu'une barre de métal se dilate nécessairement sous l'effet de la chaleur »⁸.

Or il est clair que, ni en français ni en grec, le terme « nécessaire » ne possède la seule acception de « causalement » ou « logiquement nécessaire », et il est non moins clair que cette acception est formellement exclue par le langage d'Eschyle et de Sophocle, seule instance à laquelle il convenait de recourir en cas de doute sur la valeur de l'expression que j'employais. Non seulement M. Schaerer a écarté cette question préalable, mais on constate que si le lecteur de son livre ne connaît pas les textes, il est hors d'état de la poser.

D'autre part, l'expression « motivation subjective » se référerait aux conditions précises dans lesquelles la décision est prise, l'acte coupable commis ; elle renvoyait aux motifs que le héros possède, ou ne possède pas, *en propre*, de commettre la faute sur laquelle il sera jugé. Et certes, on peut se demander si le crime d'Agamemnon et d'Oreste est motivé de cette façon, car Eschyle nous les montre délibérant avant d'agir — nous reviendrons là-dessus. Mais le cas d'Œdipe au carrefour de Phocide est tout à fait différent : il ignore qui est cet homme qu'il croise et qui le provoque, et l'on peut dire que son crime, *en tant que parricide*, est sans motif : il croit frapper

¹ Cf. « Réponse à M. Sulliger », p. 243 *supra*.

² *Ibid.*, p. 245 *supra*.

³ Cf. ci-dessus, p. 235.

⁴ Cf. *Événement*, p. 68, et ci-dessus, p. 236.

⁵ Cf. *Événement*, p. 72.

⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁸ *Ibid.*, p. 43.

un étranger. Par une confusion ou un abus de langage vraiment singuliers, M. Schaerer tient que « la motivation subjective » réside dans la décision qu'Œdipe a prise de fuir Corinthe où vivent ceux qu'il croit être ses parents¹. Cette décision qui le met sur le chemin de la Phocide crée peut-être l'*occasion* du crime ; elle ne le motive pas.

L'auteur commet la même confusion ou le même abus quand, en vue de la critiquer, il applique au cas d'Œdipe l'expression « se décider pour le nécessaire » que j'avais expressément réservée à Agamemnon et à Oreste, indiquant par là le sens précis que je donnais à ces mots. Ils décrivent en effet comment se dénoue chez ces deux héros la réflexion dont le crime *exigé* d'eux forme l'objet explicite : nulle part Œdipe ne s'est trouvé dans le même rapport avec le meurtre de son père ; nulle part il ne soutient une réflexion semblable, puisque ce meurtre n'est pas exigé de lui et qu'il tue Laios à son insu. Quand donc M. Schaerer nous dit qu'Œdipe, en fuyant Corinthe, « se décide contre le nécessaire »², il n'use de la formule employée par moi — et ne la retourne — qu'à la faveur d'une distorsion de sens.

Du moins nous ramène-t-elle à ce terme de « nécessaire » qui reste au centre du débat. Ainsi quand je dis : « le héros se décide pour le nécessaire », M. Schaerer conclut, comme s'il enregistrait une évidence : « ... ce qui revient à dire, bien sûr, qu'il ne décide rien mais qu'il est décidé, qu'il n'agit pas mais qu'il est agi ». Or j'écrivais immédiatement après³ : « Au moins se décident-ils les *yeux ouverts*, sachant ce qui est exigé d'eux, *se chargeant* d'une faute qu'ils *assument*... ; et cet acte... unit indissolublement la *volonté* humaine et le décret divin. » Tout cela, « bien sûr », ne veut rien dire, ou signifie, on se demande comment, qu'Oreste « est agi » mécaniquement, qu'il est « déterminé » comme l'effet l'est par sa cause. En réalité — et cette constatation suffit à rendre nuls et non avenus tous les développements (réprobation comprise) tirés par M. Schaerer de ce premier et fondamental contresens — ces lignes établissaient clairement que le terme « nécessaire » ne pouvait et ne devait en aucun cas être pris, dans ma recension, au sens de la « nécessité d'une cause »⁴.

M. Schaerer s'est-il vraiment imaginé que mon objection pouvait être réduite à « la thèse d'un enchaînement par la causalité »⁵ ? Je ne l'examinerai pas ici. Ce qu'il y a de sûr, c'est que rien chez Eschyle, Sophocle et les poètes moralistes grecs, leurs devanciers ou leurs contemporains, qui emploient couramment les termes ἀνάγκη et

¹ *Événement*, p. 69.

² *Ibid.*, p. 68 *infra*.

³ Cf. ci-dessus, p. 236.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 70.

⁵ *Événement*, p. 69 *infra*.

ἀναγκαῖος, ne l'autorisait à commettre une telle confusion. Pour donner un exemple, qui peut servir de point de départ, quand Simonide écrit (citant peut-être Pittacos) ¹ : ἀνάγκη δ'οὐδὲ θεοὶ μάχονται, « les dieux mêmes ne luttent pas contre la nécessité », il ne viendrait à l'esprit de personne d'entendre que les dieux sont déterminés, qu'ils « sont agis », enfin qu'ils cèdent « à la nécessité d'une cause » ². Semblablement lorsque, devant la menace que les suppliantes égyptiennes font de se pendre aux statues des dieux qui couronnent l'autel où elles ont cherché refuge, le roi d'Argos déclare : ἀνάγκη Ζηνὸς αἰδεῖσθαι κότον Ἰκτῆρος, « il est nécessaire de respecter la colère de Zeus protecteur des suppliants » ³, et accepte d'accueillir les fugitives en dépit des risques graves auxquels cette décision expose la cité dont il est responsable, le souverain, s'il subit le poids d'une contrainte ⁴, ne cède pas à la nécessité d'une cause, pas plus qu'il ne subit la loi du déterminisme.

D'Agamemnon à Aulis Eschyle nous dit, par la voix du chœur : ἀνάγκας ἔδω λέπαδνον ⁵, ce qui se rend très approximativement par : « se plaça sous le joug de la nécessité ». Il est patent que le roi ne cède pas à « la nécessité d'une cause », qu'il n'est pas « déterminé », mais qu'il subit la contrainte d'une situation qui fait porter sur lui seul le poids de toutes ses exigences conjuguées. Sophocle a placé dans la bouche de la fille du roi le commentaire exact de cet épisode. Agamemnon, dit Electre, βιασθεὶς πολλὰ κἀντιβὰς μόλις ἔθυσεν αὐτήν : « contre son gré, après avoir lutté longtemps, à grand regret il immola » Iphigénie ⁶. Le grec βιασθεὶς rendu par « contre son gré » (Mazon) signifie réellement « contraint », « forcé », et le mot βία d'où le verbe est tiré indique bien que le roi souffre « violence » — par quoi Electre (ni Sophocle, pas plus qu'Eschyle) ne signifie que son père a subi une « contrainte matérielle » ⁷ mais qu'il ne pouvait rien opposer à la double pression que la situation exerçait sur lui (l'armée, dont il est le chef, immobilisée à Aulis ; l'ordre inexorable d'Artémis).

Et Oreste ? C'est ici que M. Schaerer fait état de « textes explicites ». Il écrit ⁸ :

On nous dit : « Il ne fut jamais question qu'il se soustraie à l'acte justicier prescrit par Apollon. » Oreste lui-même affirme le contraire, et c'est au nom d'Apollon qu'il parle : « Non, il ne me trahira pas l'oracle tout-

¹ Fragment 4, v. 20 s. DIEHL (*Anthologia Lyrica Graeca*, II, p. 65).

² Cf. *Événement*, p. 70.

³ ESCHYLE : *Suppliantes*, v. 478 s.

⁴ Cf. R. SCHAERER lui-même : *L'homme antique*, p. 84.

⁵ ESCHYLE : *Agamemnon*, v. 218.

⁶ SOPHOCLE : *Electre*, v. 575 s.

⁷ Cf. *Événement*, p. 70.

⁸ *Ibid.*, p. 69 ; les italiques sont de l'auteur.

puissant de Loxias, qui m'ordonnait de franchir ce péril, élevait ses clameurs pressantes et m'annonçait des peines à glacer le cœur, *si je ne poursuivais pas les meurtriers d'un père par leurs propres voies et n'obéissais pas à son ordre* : tuer qui a tué, en écartant, farouche, les peines qui ne privent que d'argent. *Sinon, déclarait-il*, moi-même en paierais le prix de ma propre vie au milieu de multiples et cuisantes douleurs » (*Choéph.* 269-275). Ces mots signifient exactement qu'Oreste a le choix entre deux attitudes : l'obéissance et le refus. S'il choisit d'obéir, c'est qu'il a confiance en son dieu : « Non, il ne me trahira pas ! » Mais cette confiance, d'où lui vient-elle, sinon de lui-même ?

Ce passage appelle plusieurs remarques. Je me bornerai à l'indispensable, qui exige une observation préliminaire.

Il convient, en effet, de rappeler quel est l'objet de la discussion. Il s'agissait du parricide commis par Oreste, autrement dit de l'acte par lequel, en exécution de la sentence portée par le dieu de Delphes, le jeune prince tue sa mère coupable d'avoir assassiné son père, Agamemnon, roi légitime d'Argos. Au moment de commettre cet acte, qui, en même temps qu'un juste châtiment exigé par les normes socio-religieuses de l'époque, est un crime affreux et un sacrilège, Oreste se trouve placé, selon M. Schaerer, « devant deux issues également possibles et presque équivalentes »¹. A quoi j'ai objecté que la voie que suit Oreste n'a en réalité qu'une issue, à savoir le crime lui-même avec toutes ses conséquences. Dire qu'il y a deux issues, cela signifie qu'un autre *acte*, apte à se substituer au crime, peut dénouer la situation. Lequel ? Ne pas tuer, pour éviter les conséquences du parricide ? C'est le parti qui était suggéré dans *L'homme antique*² : il est clair qu'il a un caractère essentiellement négatif, formulant dans le cadre de la situation une possibilité théorique ou abstraite. La situation étant ce qu'elle est, il ne constitue ni une « issue » ni une « solution ».

Dans son nouvel ouvrage, il est significatif que M. Schaerer, soucieux d'étayer sa thèse sur des « textes explicites », ait recours à un passage du début de la tragédie. Oreste y parle de sa mission, et ce passage montre, selon notre auteur, que le héros « a le choix entre deux attitudes, l'obéissance ou le refus ». On notera le changement de plan. Il s'agissait d'un *acte*, à la fois juste rétribution d'un crime et crime lui-même. L'on attendait de l'auteur qu'il produise un autre *acte*, symétrique du premier et constituant l'autre « issue » à la situation concrète. Et le voici qui nous parle de l'*attitude* d'Oreste. Il n'est plus question de deux « issues » ni de deux « solutions » ; il s'agit de *deux* attitudes entre lesquelles Oreste aurait le choix, à l'égard d'un acte unique et d'une seule issue, le meurtre de Clytemnestre.

¹ *L'homme antique*, p. 99 ; cf. ci-dessus, p. 234.

² Cf. p. 99 s.

Cela étant, demandons-nous ce qu'il faut entendre ici par « choix » ou, ce qui revient au même, dans quelle mesure c'est bien d'un choix dont il est question « explicitement » dans le passage allégué. M. Schaefer semble s'appuyer sur le tour hypothétique de la phrase prononcée par Oreste : « L'oracle... m'annonçait des peines à glacer le cœur, *si je ne poursuivais pas les meurtriers... et n'obéissais pas à son ordre... Sinon...* moi-même en paierais le prix de ma propre vie » (les italiques sont de l'auteur). Or nous observons premièrement que seul « *si je ne poursuivais pas les meurtriers* » a son équivalent exact dans le grec d'Eschyle, qui continue littéralement : « (l'oracle) m'ordonnant de tuer qui a tué ». De même : « *Sinon...* » n'est pas explicité dans le texte grec : il suffit à celui-ci de renvoyer par le seul jeu des modes et des temps à la supposition qui précède.

Deuxièmement : de quelle supposition s'agit-il ? Avons-nous affaire à une simple hypothèse présentée comme possible ou comme facultative ? En fait, le ton de ces vers est déterminé sans doute possible par le tour syntaxique choisi par le poète, dont la valeur est établie par de nombreux parallèles en prose attique (εἰ + futur « emphatique ») : il est celui d'une menace ou d'un avertissement péremptoire. Ce que « l'oracle tout-puissant de Loxias » a dit à Oreste, c'est « exactement » ceci : « Tue qui a tué, autrement tu mourras », et la suite décrit les tourments effrayants qui attendent le vengeur qui se dérobe à sa mission. Dès lors est-il croyable que le dieu qui a inspiré de telles paroles eût l'intention de donner à Oreste le « choix entre l'obéissance et le refus » ? Est-il croyable qu'Oreste les accueille et nous les donne à entendre dans ce sens ? La forme est celle d'un ordre comminatoire, assorti d'une terrible mise en garde. Prétendre le contraire est commettre un contresens que la traduction française peut à la rigueur expliquer, mais auquel le texte grec n'offre aucun alibi.

Eh bien, c'est la force de cette injonction, c'est le poids effrayant des menaces qui l'accompagnent, qui rendent l'acte exigé d'Oreste ἀναγκαῖον, « nécessaire », au sens que j'ai retenu et que je maintiens contre la diversion tentée par M. Schaefer. Oreste ne subit pas « la nécessité d'une cause », comme M. Schaefer veut me le faire dire ¹, mais l'injonction de la plus terrible puissance à laquelle un homme puisse être affronté dans le cadre d'une société fondée sur le sacré juridique et religieux. Le roi des *Suppliantes* disait, devant l'intolérable souillure dont les fugitives faisaient peser sur lui la menace : ἀνάγκη Ζηνὸς αἰδεῖσθαι κότον Ἴκτῆρος, « il est nécessaire de respecter la colère de Zeus protecteur des suppliants » ; de même Oreste pourrait

¹ *Événement*, p. 70.

dire : *ἀνάγκη αἰδέσθαι Ἀπόλλωνος καὶ Διὸς κότον¹, autrement dit : « il est nécessaire de tuer ma mère ». Il ne prononce pas le mot : il fait plus. Il détaille le contenu de cette « nécessité » et lui ajoute ce surcroît de réalité que le langage confère à ce qui est nommé sur la scène : il fait l'inventaire des peines et décrit l'irruption de la mort qui attend le parjure. Et c'est ainsi que, comme je l'avais souligné, « jamais il ne fut question qu'Oreste se soustraie à l'acte justicier prescrit par Apollon ». Au début de la tragédie, Oreste s'est déjà décidé à accomplir cet acte qu'il pose lui-même comme « nécessaire », jusqu'au moment ultime où la supplication de Clytemnestre, la conscience du sacrilège, la protestation de l'instinct filial, suspendent non pas la décision elle-même, qui ne varie pas², mais l'exécution du projet, en retenant un instant — un instant seulement — la main qui frappera.

Tout à l'heure, j'ai dit qu'Oreste s'était « décidé » ; et je viens de parler de la « décision » d'Oreste, que le héros confirme au moment d'agir. Il s'est décidé pour « ce qui ne peut être autrement », pour ce qu'Eschyle appelle ailleurs le « nécessaire » ; et cette décision, telle qu'elle est évoquée sur la scène, telle qu'Oreste en décrit les conditions, porte sur l'acte exigé du héros, non pas sur son attitude à l'égard de cet acte. Si maintenant nous nous interrogeons sur cette attitude — mais nous devons être conscients que notre attention se déplace sur un objet qu'Eschyle n'a pas mis au premier plan — nous pouvons dire qu'elle est celle d'un homme libre, qui demeure « maître de ses décisions » (pour reprendre le mot de M. Pohlenz, cité par R. Schaerer), dans la mesure où nous parlons d'une liberté d'assentiment ou de consentement, non pas d'une liberté consistant à choisir entre « deux solutions » ou « deux issues également possibles ». Au reste, l'ordre comminatoire du dieu ne distingue pas entre l'acte lui-même et l'attitude envers l'acte ; l'obéissance est exigée d'Oreste conjointement avec le meurtre de Clytemnestre. Le choix devant lequel il se trouve placé n'est pas un choix entre deux manières d'agir ni entre deux attitudes, c'est un choix entre la vie et la mort, mort civique, juridique et religieuse. Oreste a choisi de vivre, c'est-à-dire qu'il a choisi cela sans quoi son existence, au sens vital, moral et spirituel du terme, serait ruinée et sa liberté même, perdue. Il a consenti au « nécessaire », et ce « nécessaire » le condamne à tomber

¹ Sur Zeus et le châtement de Clytemnestre, voir notamment *Choéphores*, v. 382-384.

² Au v. 899 des *Choéphores*, μητέρ' αἰδεσθῶ κτανεῖν ; est une question sur le mode délibératif ; non pas : « j'ai scrupule », c'est-à-dire « je ne puis tuer ma mère », mais : « est-ce que j'ai scrupule ?... », c'est-à-dire : « vais-je, par scrupule, renoncer à tuer ma mère ? »

en faute contre la même suprême instance à laquelle il obéit. Voilà le tragique de sa situation.

Concluons sur ce point. M. Schaerer écrit ¹ : « La formule *se décider pour le nécessaire* n'est légitime que si l'on attribue même valeur aux deux termes qu'elle relie. » C'est ce que j'ai fait, ayant écrit qu'Agamemnon et Oreste « se décident les yeux ouverts, sachant ce qui est exigé d'eux, se chargeant d'une faute qu'ils assument, encore qu'ils n'en aient point l'initiative » ². M. Schaerer ajoute : « Elle est trompeuse, si l'on résorbe le premier (terme) dans le second. Elle ne saurait signifier : 'se décider nécessairement' ». Nous avons vu qu'aucun lecteur d'Eschyle attentif au langage de ses tragédies ne pouvait raisonnablement retenir cette acception, exclue au surplus par le commentaire que j'en proposais. La situation tragique, telle que la décrit Eschyle, implique la liberté du héros, elle présuppose sa responsabilité (sinon, d'où viendrait sa souffrance ?), mais elle affirme d'abord la rigueur extrême des exigences auxquelles il peut être soumis, et dont il découvre le caractère inéluctable dans l'approfondissement du rapport qui le lie à ses dieux.

*

En vérité, il semble qu'en dépit de la sympathie qu'il éprouve pour les héros de l'ancienne tragédie attique, M. Schaerer n'est pas vraiment entré dans le monde où ceux-ci se meuvent, c'est-à-dire souffrent, luttent, meurent ou sont sauvés. Autrement il eût pris des puissances divines qui dominent le cours d'*Agamemnon* et des *Choéphores* une vue moins équivoque et qui heurte moins la piété des personnages d'Eschyle. M. Schaerer veut montrer qu'Oreste « ne cède pas à la nécessité d'une cause » (ce qui va de soi : nous avons vu ce qu'il faut penser de cette maxime), « mais à la reconnaissance d'une norme » (nous reviendrons sur ce terme révélateur) ³. Il fait état de la remarque, juste en soi (mais susceptible comme toutes les généralisations d'être nuancée ou corrigée en fonction du temps et des œuvres, et qui ne permet de préjuger d'aucun cas particulier), que « l'un des traits les plus frappants de la religiosité grecque est la remarquable liberté qu'elle laisse à l'homme dans ses jugements sur le divin » ⁴. Et il précise à propos du théâtre :

Les héros les plus scrupuleux en matière de piété ne se font pas faute de critiquer les dieux ouvertement. Que leur reprochent-ils ? D'incarner insuffisamment la *valeur exemplaire* qu'on est en droit de leur demander,

¹ *Événement*, p. 74.

² Voir ci-dessus, p. 236, 238.

³ *Événement*, p. 70.

⁴ *Ibid.*

de rester en dessous de l'idéal qu'ils ont pour fonction de représenter. Il ne semble pas que les dieux prennent ombrage de tels propos, qui vont pourtant loin dans l'audace ¹.

Suivent une citation des *Trachiniennes* de Sophocle (v. 1266-1274 : Hyllos déplorant la « malveillance » des dieux à l'égard d'Héraclès) ; trois d'Euripide (*Iphigénie en Tauride*, v. 380-391 : « ... je n'admets point qu'aucun dieu soit méchant » ; *Electre*, v. 1246, 1302 : « Phoibos, quoique sage, a rendu un oracle peu sage » ; *Ion*, v. 436-451 : « ... Phoibos mérite un blâme... Si tu as la puissance, pratique la vertu ! » ². Le tout soutenu par le témoignage des *Oiseaux* d'Aristophane, qui sont « une charge contre les dieux » ³.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette manière de mêler la comédie à la tragédie et de chercher chez Euripide le type des héros « les plus scrupuleux en matière de piété ». Le fait qu'Iphigénie soit prêtresse d'Artémis et Ion serviteur d'Apollon ne confère bien entendu à leurs propos que le poids que le poète accorde à ces divinités dans les drames où elles sont engagées ; et il est constant que sa vision en ce domaine ne coïncide pas avec celle de ses devanciers... Mais nous nous contenterons de rappeler qu'il s'agit ici d'Oreste et des *Choéphores* d'Eschyle, et nous courons à la conclusion de l'auteur. M. Schaerer écrit ⁴ :

Il y a donc un conflit latent entre les données de la mythologie et les impératifs de la conscience. Certes, les révoltes du sens moral n'empêchent pas les décisions divines d'atteindre leur but. Mais l'homme n'en garde pas moins sa liberté de jugement, soit qu'il reconnaisse aux dieux tous les droits, même celui d'être injustes, soit qu'il appelle les dieux à comparaître devant le tribunal de son for intérieur. La nécessité descend sur l'homme pour déjouer ses efforts, mais se heurte à une exigence d'ordre intime, et ce sont les dieux, finalement, qui ont des comptes à rendre. Vous voulez qu'on vous adore, commencez par en être dignes !

Ainsi la piété du héros tragique comporte une tension ; elle est conçue par l'auteur sous le mode d'un « conflit entre les données mythologiques et les impératifs de la conscience ». Dans ce conflit la conscience tranche de la « valeur exemplaire » du dieu, de sa conformité plus ou moins grande avec « l'idéal qu'il a pour fonction de représenter » ⁵. Ce diagnostic sur le rapport entre les hommes et les dieux est appliqué sans modification au cas d'Oreste dans les *Choé-*

¹ *Événement*, p. 70 s. ; c'est nous qui soulignons.

² Des passages cités par l'auteur, je n'ai gardé que quelques mots qui en indiquent clairement le sens.

³ *Événement*, p. 71.

⁴ *Événement*, p. 72 ; les italiques sont de l'auteur.

⁵ *Ibid.*, p. 71 ; cf. ci-dessus, p. 243 s.

phores. « Les dieux », selon la définition retenue par M. Schaerer ¹, sont « des fonctions surnaturellement valorisées ». Valorisées par qui ? Par le héros, selon toute apparence, qui, les convoquant devant « le tribunal de son for intérieur », juge s'ils méritent ou non d'être adorés.

« Les impératifs de la conscience », « l'idéal », « le for intérieur », il me semble que ces termes rendent un son familier. Sans revenir sur un débat que les lecteurs de la *Revue de théologie et de philosophie* connaissent bien et dans lequel d'ailleurs je n'ai aucune autorité, il est permis de dire que ces catégories ne sont pas les seules, ni les plus aptes, à proposer une description correcte d'un fait religieux. Pour nous en tenir au théâtre grec, il est certain qu'elles ne sont pas étrangères à un aspect de la sensibilité euripidienne et qu'elles peuvent rendre compte d'une part de sa vision. Mais c'est une vérité d'évidence que M. Schaerer chercherait en vain à obscurcir que dans la mesure même où Euripide « moralise » au sujet des dieux, il s'écarte de la tragédie créée par Eschyle et rompt avec le type de piété dont celle-ci a produit l'expression.

C'est un paradoxe singulier — ou, pour emprunter le langage de l'auteur, une « aberration » ² dont on n'a pas fini de s'étonner — que, s'agissant d'éclairer la relation homme - dieu qui sous-tend les *Choéphores* et qui s'incarne dans la conduite d'Oreste, M. Schaerer ait omis de faire appel au seul témoignage autorisé, celui de la tragédie elle-même. Au lieu de se complaire au jeu des citations, qui assimile les œuvres dramatiques à un centon de maximes, sans égard pour leur dessein propre ni pour la situation du personnage qui parle, M. Schaerer aurait pu jeter un regard sur le grand dialogue lyrique des *Choéphores* qui se déploie entre Oreste, Electre et le chœur sur un espace de 171 vers ³. Il ne fait pas de doute aujourd'hui que, comme l'avait entrevu Claudel, cette partie centrale est destinée à donner corps sur la scène, dans le langage de la prière et de l'invocation, aux forces et aux puissances divines qui, ayant ordonné et poursuivant le châtement de Clytemnestre, sont aussi à l'œuvre dans l'exécution de la sentence, escortant, stimulant, soutenant le Vengeur qu'elles ont suscité : Zeus, les Erinyes et la figure « indomptable » du roi assassiné. Il ne fait pas de doute que ces puissances sont réelles et qu'elles n'attendent pas pour se faire craindre et révéler que les héros aient prononcé dans leur for intérieur le verdict qui les autorise à être ce qu'elles sont.

Le rite de supplication qui doit assurer la synergie des divers agents de la vengeance ne s'adresse pas à des divinités condition-

¹ *Événement*, p. 70.

² Cf. *Événement*, p. 72.

³ V. 306-476.

nelles, tenant leur rang d'une décision du « for intérieur », mais à des puissances sacrées qui sont « déjà là » et investissent la vie et l'esprit des personnages humains préalablement à toute question relative à leur « fonction », leur moralité ou leur conformité à l'« idéal ». Et faut-il préciser que ce rite n'implique lui-même aucune manipulation de la divinité ? Nous ne sommes pas devant une cérémonie magique. Il convient de souligner plutôt qu'on opposerait en vain cette grande scène — « sur laquelle le drame entier trouve son équilibre » (C Claudel) — aux paroles dans lesquelles Oreste rappelle le contenu et les conditions de sa mission : elle en offre au contraire le commentaire et l'explicitation dramatiques. Apollon a nommé lui-même les puissances chtoniennes au respect et à la crainte desquelles il appelle le Vengeur.

Faute d'en tenir compte, que fait M. Schaerer ? Il soustrait de la tragédie cette sphère du « sacré » à l'intérieur de laquelle se développe la piété personnelle des personnages d'Eschyle. Il ne voit qu'un individu face à des « données mythologiques » sur lesquelles sa « conscience » passe jugement, alors qu'Oreste parle à des figures augustes, qui l'ont interpellé les premières et ne se laissent pas mettre entre parenthèses, fût-ce au cours de la délibération. Et supposé que le κομμός des *Choéphores* n'eût pas suffi à notre auteur, il aurait pu trouver dans l'*Agamemnon* matière à des observations similaires : son témoignage est ici d'autant moins récusable que — nous le savons par des indices sûrs — le poète a fait du premier chœur de cette tragédie le préambule de la trilogie tout entière. La grande séquence, notamment, qu'on appelle « l'hymne à Zeus », délimite en quelque sorte le cadre « théologique » (mais il ne faut pas presser ce terme : le poète parle par la bouche du chœur, qui reste « en situation ») auquel doit être référée toute évaluation de la relation homme - dieu dans l'*Orestie*.

Dans cette perspective, que faut-il penser de la qualification des dieux comme « normes », qui est le dernier mot de M. Schaerer en la matière ? Le moins qu'on puisse dire est que ce terme est ambigu et que le sens dans lequel l'auteur nous invite à l'entendre implique un nivellement brutal de l'horizon religieux sous lequel agissent les personnages d'Eschyle et de Sophocle. Certes, il est possible de dire que Zeus est conçu dans l'*Orestie* et déjà au début de l'*Agamemnon* comme la norme suprême, mais sous la réserve d'une précision essentielle. En effet, s'il est vrai que les rapports mutuels des hommes et des cités relèvent d'une règle instituée par le dieu, cela ne signifie nullement que la figure de Zeus se confonde avec l'ordre dont il est garant ni que sa réalité s'épuise dans la loi dont cet ordre est tributaire. La justice qui procède de Zeus peut être contenue dans une formule simple : παθεῖν τὸν ἔρξαντα οὐ δράσαντι

παθεῖν¹ ; mais les dilemmes dans lesquels elle enferme les personnages qui lui sont soumis renvoient à une énigme plus vaste et plus impénétrable que toute règle et toute loi, à un mystère redoutable logé au cœur du gouvernement divin ; et jamais la terrible perplexité qui étreint les personnages n'obscurcit en eux la conscience de la sainteté et de la souveraineté du maître des dieux : τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται ; « Rien, sans Zeus, s'accomplit-il parmi les hommes ? »²

S'il faut maintenant, comme le veut M. Schaerer, que l'aspect normatif du divin prévale sur les autres caractères par lesquels la divinité requiert la vénération des hommes — vie, puissance, majesté, impénétrabilité des desseins — au point de ne lui laisser que cette « valeur exemplaire » qu'elle aurait « pour fonction de représenter »³, et dont la conscience du sujet humain est « juge », il est bien clair que la « norme » est ici conçue, en dehors de toute référence à la sphère du sacré, comme le seul titre que le dieu possède à être révééré comme tel. La norme ne tient plus sa force du dieu qui la sanctionne ; c'est le dieu qui doit à la norme l'autorité qui le justifie. Mais d'où la norme tient-elle son fondement ? Sans épiloguer longuement à ce sujet, il nous suffit de constater l'intervention de la « conscience » comme instance dernière⁴ pour nous assurer que nous avons quitté le plan de l'ancienne tragédie grecque pour celui d'une éthique entièrement sécularisée, reposant sur l'autonomie du sujet humain dont la volonté « libre » est désormais « à elle-même sa loi »⁵.

Nous pouvons faire le point. Quand M. Schaerer dit qu'Oreste « cède à la reconnaissance d'une norme », ou bien il entend « norme » au second sens, et il a définitivement pris congé d'Eschyle pour Kant (ou l'un de ses épigones) — et tout porte à croire qu'il s'en est séparé en effet, car, encore qu'il nous dise que les dieux de la tragédie sont « des normes surnaturellement valorisées », le fait que ce « surnaturel »

¹ C'est-à-dire, en précisant et limitant le sens du grec : « Au coupable le châtiment » (Mazon). Voir *Agamemnon*, v. 1564, et *Choéphores*, v. 313 : dans les deux cas, Zeus est d'abord nommé (*Agamemnon* 1563, *Choéphores* 306 : Διόθεν).

² *Agamemnon*, v. 1487.

³ Cf. *Événement*, p. 70, et ci-dessus, p. 243 s.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 72, et ci-dessus, p. 244 (le « tribunal » du « for intérieur »).

⁵ Selon la formule des *Fondements de la Métaphysique des mœurs* (voir notamment *Kant's gesammelte Schriften*, IV, Berlin, 1911, p. 446 s.). Dans sa « Réponse à M. Sulliger », M. Schaerer écrit (p. 243 ; les italiques sont de l'auteur) : « (Oreste) ne céda nullement à la triple pression que vous signalez (ordre d'Apollon, obligation morale de venger son père et de délivrer Argos), mais à la valeur qu'il lui avait librement accordée. Cet impératif moral, d'autres, à sa place, l'auraient écarté sans scrupules (voir par ex. les refus d'Egisthe, d'Ajax, de Penthée, etc.). » Soulignons dans ce texte le terme « impératif moral » : il explicite clairement la réduction du tragique à l'éthique dont nous avons relevé les indices.

soit soumis au verdict de la conscience ¹ lui retire toute priorité, toute antériorité substantielle dans le rapport que la piété entretient entre l'homme et son dieu. Ou bien la norme est référée à la puissance plus vaste qui l'a posée, elle est sentie comme une exigence que celle-ci place devant l'homme, investie de la majesté et de l'autorité qui lui appartiennent en propre, sanctionnée au sein du culte et des rites qui ordonnent et soutiennent la vie individuelle et collective. La « norme » est alors accueillie comme manifestation du sacré ; dans une situation donnée, elle est « commandement » d'en haut (dans les *Choéphores*, la requête des puissances chtoniennes est explicitement associée à l'accomplissement du dessein de Zeus) ; non pas facultatif et proposé au choix, mais « nécessaire » au sens que le langage tragique donne à ce terme, c'est-à-dire doté d'un poids qu'il tire de son origine même, contre lequel aucun scrupule moral ne peut prévaloir ni même le sentiment — et là est la racine de l'ἀμηχανία ou perplexité tragique décrite par Eschyle — que l'acte prescrit par la divinité est destiné d'autre part, une fois accompli, à être condamné par elle.

Il ne suffit donc pas de parler ici d'obligation, voire de « nécessité morale » (formule de compromis qui peut séduire à première vue), du moins aussi longtemps qu'on se propose de rendre compte de la vision d'Eschyle sans trahir la conscience que ses personnages prennent de leur condition. Ils ne se sentent pas engagés dans un débat entre le bien et le mal moral. Ils s'éprouvent en présence de forces substantielles de qui relèvent aussi le bien et le mal, mais qui s'imposent d'abord vivantes, personnelles et actives — que cette action s'exerce à travers les solidarités familiales ou civiques qui enserrant et supportent l'individu ou par une intervention directe auprès d'un sujet qu'elles interpellent ². La puissance divine qui s'adresse à Agamemnon et à Oreste par l'entremise d'un devin ou d'un oracle non équivoque est présente tout entière et de manière indiscutable dans la parole qui leur est communiquée ; et il n'est point de supplication chez Eschyle, ni de prière ou d'invocation — modes sous lesquels l'homme s'adresse lui-même à la divinité — où l'on ne sente passer quelque chose de ce *tremendum* sans lequel il n'y a pas de perception du sacré. En vain chercherait-on la place d'une tierce instance : l'arbitrage de la « conscience » ou du « for intérieur » n'est pas plus conce-

¹ Cf. ci-dessus, p. 244, et la conclusion du passage cité : « Vous voulez qu'on vous adore, commencez par en être dignes ! » (*Événement*, p. 72.)

² « Toujours et partout Dieu est senti comme une force personnelle, vivante et active, nulle part comme une figure incolore, voire comme loi ou règle. Ce n'est que parce qu'il vit qu'il est Dieu. Saisir cette vie de Dieu reflétée dans le miroir de l'existence humaine, tel est le but auquel tend la poésie eschylienne » (WALTHER KRANZ : *Stasimon*, Berlin, 1933, p. 50).

vable ici qu'il n'est admis, au sein de la liturgie médiévale, par la figure du *rex tremendae majestatis* évoqué dans l'office des morts.

S'il en est ainsi, comment Eschyle peut-il nous présenter ses personnages comme des êtres libres, aptes à se déterminer eux-mêmes ? Cette question n'est embarrassante, elle n'a même un sens qu'aussi longtemps que, pour interpréter la tragédie antique, nous restons prisonniers des catégories de l'idéalisme. Si nous admettons peu ou prou que seule la raison soustrait l'homme à l'empire de la nécessité naturelle et que nous concevions la liberté comme la propriété d'une volonté autonome, soumise à sa loi propre qui est la loi morale saisie par la conscience, il faut bien, pour que nous reconnaissons aux personnages d'Eschyle la qualité d'êtres libres, que la priorité affirmée dans son théâtre par les dieux reste conditionnelle ou qu'elle se réduise à la validité d'une norme que la raison seule est en état de légitimer. Or le statut de l'homme chez Eschyle n'est certainement pas celui d'une autonomie au sens kantien ; mais il n'est pas non plus celui d'une « hétéronomie des causes efficientes » qui l'assujettirait à la nécessité de la nature, car la possibilité de la liberté est inscrite dans la structure *religieuse* de la relation qui l'unit à ce qui le dépasse. Dans cette relation, l'homme n'entre pas en contact avec une cause étrangère, qui le détermine ; il se trouve en présence d'un « autre » personnel qui s'impose comme le « très haut » : Ζεὺς ὕψιστος.

Il s'agit bien d'un rapport de dépendance, mais d'une dépendance qui libère, au sein de laquelle l'homme développe ses propres pouvoirs d'affirmation et de détermination de soi. « Nah ist und schwer zu fassen der Gott », écrit Hoelderlin, « Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch » (*Patmos*). Dans les exigences les plus dures, les plus incompréhensibles, auxquelles l'homme eschylien est soumis, se manifeste encore et toujours la même puissance, génératrice d'ordre et de vie, à laquelle il est rattaché comme à sa source. En définitive, cette dépendance féconde n'est pas un choix, mais un fait ; et la conscience de ce fait est au cœur de la piété eschylienne. C'est de lui que relève le caractère inéluctable des actes requis d'Agamemnon et d'Oreste. Ces héros ne sont pas en proie à un Destin qui les déterminerait de l'extérieur : ils affrontent une « nécessité » dont, au sein même de leur détresse, ils se sentent solidaires. « Ein unausweichliches Sollen », disait Goethe. Une nécessité qui *oblige*.

*

N'allons pas croire toutefois que ce que j'ai appelé le rapport homme - dieu soit toujours aussi nettement délimité chez Eschyle, ni que le nom de Zeus y soit seul et constamment énoncé. Il arrive même que les dieux se retirent à l'arrière-plan et que la scène tragique ne soit plus dominée que par la figure énigmatique du δαίμων

ou par cette puissance anonyme de malheur et d'égarement que les Grecs appelaient ἄτη. Pour être plus obscur, le monde divin n'y perd ni en densité ni en substance, comme cela ressort d'une lecture non prévenue des *Sept contre Thèbes* ; et cet aspect de la tragédie la rend encore moins propre à se plier au schéma réducteur appliqué par M. Schaerer. Mais enfin nous nous sommes limité aux cas d'Agamemnon et d'Oreste. Encore que dans le premier la puissance de l'ἄτη soit évoquée par le chœur (peut-être, à dix ans de distance, veut-il rendre moins inconcevable le sacrifice d'Iphigénie), il n'est pas douteux que la décision du héros se soit développée dans le cadre d'une option lucide pour ce que j'ai appelé le nécessaire, c'est-à-dire un acte clairement et formellement exigé par la divinité.

Admettons ce point. Et admettons que la pression développée par la puissance divine en action, autrement dit le caractère péremptoire de l'ordre énoncé par elle, ne soit pas incompatible avec la liberté des héros eschyléens (en raison du caractère religieux du rapport qui les unit à leurs dieux) : est-il encore possible d'affirmer, dans le cas d'Agamemnon et d'Oreste, que le crime ou la faute « découle de la volonté divine en l'absence de toute motivation subjective » ? ¹

Cette question est naturelle de la part d'un lecteur dont la curiosité n'est pas habituellement tournée vers l'antiquité et qui n'a pas eu le loisir de se familiariser avec le langage élaboré par les recherches récentes sur la tragédie attique : il peut ignorer que la distinction entre faute objective et faute subjective y est courante, notamment pour interpréter la notion aristotélicienne d'ἀμαρτία, et qu'elle sert à délimiter le champ grec de l'idée de responsabilité — celle-ci se caractérisant dans la tragédie d'Eschyle par la priorité donnée à la responsabilité objective, indépendante des intentions du héros. La connaissance de ce langage et de ces analyses, en revanche, peut être présumée chez un lecteur quelque peu au fait des travaux spécialisés, et je n'avais pas, dans le cas de ma recension de *L'homme antique*, de précautions particulières à prendre. C'est en vain que M. Schaerer invoquerait le raccourci de ma formule pour rendre plausible un contresens qui prend dans son dernier ouvrage le cours que nous avons décrit.

Au reste il suffira ici (je n'ai garde d'oublier que la *Revue de théologie et de philosophie* n'est pas une revue de philologie classique) de nous poser une question très simple. Quel motif Agamemnon et Oreste possèdent-ils *en propre* de commettre l'acte qui est exigé d'eux ? Je veux dire : si l'on fait abstraction de la situation dans laquelle les deux héros sont engagés et des dieux devant lesquels ils sont placés, qu'est-ce qui, en tant que sujet individuel, incite Agamemnon à sacrifier sa fille, qu'est-ce qui pousse Oreste à tuer sa mère ? On a

¹ Cf. ci-dessus, p. 235.

dit pour le premier : c'est l'ambition ; et on peut alléguer pour le second un passage des *Choéphores* où il est question des « désirs » qui meuvent le jeune prince indépendamment de l'oracle d'Apollon.

Il faut relever que dans *Le héros, le sage et l'événement*, M. Schaerer ne fait aucun état de ces deux explications. Avec raison. L'hypothèse de l'ambition d'Agamemnon, retenue naguère par des critiques de valeur, peut être tenue aujourd'hui pour caduque ; c'est un progrès incontestable de la recherche récente d'avoir montré qu'elle est incompatible avec le texte d'Eschyle. Quant aux « désirs » mentionnés par Oreste lui-même¹ — en admettant que le passage soit d'Eschyle, ce qui n'est pas absolument certain — il est frappant de constater que le terme désigne dans la bouche du héros non pas quelque mouvement interne le portant vers le parricide, mais une caractéristique quasi externe de l'acte, en tant qu'il répond aux exigences de la situation et, partant, s'impose comme obligatoire (j'allais dire « nécessaire » !). Il s'agit, pour reprendre les termes de l'énumération, des « ordres du dieu », du deuil de son père, du dénuement dans lequel Oreste se trouve et surtout de la condition déshonorée de la cité d'Argos livrée à un lâche et à un usurpateur (Egisthe). Aucune de ces raisons d'agir ne fait une motivation subjective au sens strict ; aucune d'elles ne concerne Oreste en tant que sujet individuel, mais toujours Oreste comme fils du roi assassiné, c'est-à-dire inséré dans sa cité, avec les obligations, charges et devoirs inhérents à son état d'unique héritier légitime devant le crime et l'usurpation. La différence deviendra manifeste si nous plaçons en face d'Agamemnon et d'Oreste la Médée d'Euripide.

Sans doute le crime de Médée doit quelque chose à sa qualité de princesse barbare, à ses talents de magicienne, aux inquiétantes ressources incluses dans son ascendance divine (le Soleil est son aïeul). Mais si elle se résout à tuer ses enfants de sa propre main, c'est essentiellement sous l'effet de la blessure que lui inflige la trahison de Jason, parce qu'elle veut ruiner plus sûrement l'homme qui lui doit tout et auquel elle a tout sacrifié, et qui maintenant l'abandonne pour contracter un nouveau mariage. Les motifs qui se déclarent dans le crime de Médée sont complexes : l'honneur, la fierté, la soif de puissance, autant que ce que nous appelons la jalousie, y ont leur part. Mais tous sont *propres* à Médée : ils traduisent la dynamique des sentiments qui la constituent comme sujet. Bien sûr, cette force qui l'habite est désignée par un terme général, θυμός, et c'est une question de savoir si le *thumos* n'est pas raccordé aux forces objectives qui président aux mouvements irrationnels de la psyché. Mais si quelque solidarité s'institue entre la passion d'une femme et les

¹ ESCHYLE : *Choéphores*, v. 298 ss.

puissances « démoniques » — et je crois, pour ma part, qu'Euripide a voulu nous le faire entendre — elle se noue au cœur même de l'héroïne ; et l'on peut dire qu'en éclairant à ce niveau les racines de l'acte criminel de Médée, Euripide le premier a découvert la subjectivité au théâtre.

Cela dit, faut-il préciser que si, à la différence d'Euripide, Eschyle ne pose pas le crime d'Oreste comme le produit d'une motivation subjective, cet acte n'en a pas moins un caractère éminemment *personnel* ? Si Oreste ne trouve pas en lui-même, en tant que sujet individuel et privé, les raisons de son acte, il ne les fait pas moins siennes par l'adhésion qu'il leur donne ; et cette adhésion, encore qu'elle aille au « nécessaire », appartient au héros parce que ce « nécessaire » n'a rien à voir avec la détermination par une cause (quelle qu'elle soit), mais relève d'une volonté divine, c'est-à-dire d'une Présence qui l'interpelle et à laquelle il est uni par un lien réciproque et fondamental.

On le voit : c'est toujours à ce lien religieux que nous sommes ramenés. C'est lui qui fait qu'un acte « nécessaire » puisse être d'autre part accompli librement, que cet acte dépourvu de motifs subjectifs soit néanmoins personnel et que, consommant l'union du décret divin et de la volonté humaine ¹, il donne à ce dernier figure de destin. Le destin, chez Eschyle, n'est pas ailleurs que dans une exigence positive du divin reçue et *assumée* comme telle, si extrême ou si impénétrable qu'elle soit, si loin qu'elle puisse aller.

Il n'en va pas autrement chez Sophocle, comme le suggère la fin des *Trachiniennes* : le chœur, faisant le compte des erreurs et des souffrances dont il fut le spectateur et considérant l'issue mortelle de la tragédie, conclut : *κοῦδὲν τούτων ὃ τι μὴ Ζεὺς*, « En tout cela il n'y a rien qui ne soit Zeus » ². Dans ce vers se dévoile assurément un motif essentiel de la vision et de la réflexion sophocléennes. Je n'en retiendrai ici que l'illustration particulière qu'il reçoit dans le cas d'Œdipe. Ce héros avec lequel nous avons commencé la présente mise au point nous donne l'occasion de faire une dernière remarque.

On se souvient ³ que M. Schaerer cherchait à récupérer pour Œdipe cette « motivation subjective » dont j'avais indiqué l'absence dans le cas d'Agamemnon et d'Oreste chez Eschyle. Cela à la faveur d'une confusion qu'il nous a fallu dissiper. A ce propos je faisais remarquer que l'expression « se décider pour le nécessaire » n'était pas applicable au héros de Sophocle — à moins de la détourner du sens

¹ Cf. ci-dessus, p. 236 et 238.

² SOPHOCLE : *Trachiniennes*, v. 1278.

³ Cf. ci-dessus, p. 237 s.

qu'elle prend dans le cas d'Agamemnon et d'Oreste — puisque Œdipe commet le parricide à son insu. Je ne reviendrai pas là-dessus. Toutefois, il convient de nous demander en terminant comment Œdipe, lorsqu'il apprend qui il est et ce qui s'est passé réellement au carrefour des trois routes, accueille cette vérité qui se dévoile à lui soudain dans sa nudité terrible.

A cette découverte que la tragédie d'*Œdipe Roi* déroule sous nos yeux comme le passage même de l'apparence à la réalité, le héros répond d'abord par un acte : il se crève les yeux ; puis, sur les adjurations du chœur épouvanté, il s'explique : « C'est Apollon, oui Apollon, amis, qui accomplit ces maux, mes maux ; mais nul ne frappa l'homme que voici, sinon moi-même, de ma propre main, malheureux. »¹ Le noyau de l'affirmation d'Œdipe n'est pas dans la distinction, voire dans l'opposition de la part divine et de la part humaine au sein de l'événement qu'il décrit : il n'entend pas départager ce qui, dans son sort présent, est dû à Apollon et ce qui revient à lui-même. Il pose bien plutôt, comme l'a montré Karl Reinhardt, une corrélation entre le geste qu'il a commis et la volonté divine à l'œuvre dans sa condition de parricide et d'inceste. Et ce geste même — notons l'accent placé sur le *je* (ἔπαισε δ' ... οὐ τις, ἀλλ' ἐγὼ...) ² — exprime d'abord l'assentiment qu'il donne à la réalité de sa souillure, dont aucune puissance au monde ne peut désormais celer l'évidence objective et « nécessaire » !

Sans doute cette évidence ne développe ses effets qu'autant que la conscience d'Œdipe est apte à la recevoir. Rien n'empêche d'imaginer Œdipe contestant sinon le fait, du moins le sens de sa souillure, et la légitimité des suites qui y sont attachées (exil et mort civique) et demandant compte aux dieux des voies qu'ils empruntent pour acheminer l'homme au crime, autrement dit : référant sa condition non pas à l'existence d'une volonté souveraine et sainte malgré tout, mais au principe d'une norme régissant cette volonté elle-même. Toutefois, il faut s'en convaincre, nous ne serions pas seulement devant un autre Œdipe, nous serions dans un autre univers où les dieux auraient perdu leur réalité substantielle et renoncé, au profit d'un impératif moral, à la prééminence que leur confère la piété sophocléenne. Ainsi peut-on imaginer Abraham révolté par l'exigence du sacrifice d'Isaac et jugeant Yahvé sur ce sang qu'il prétend faire couler. Mais si Yahvé n'était pas d'abord cette présence auguste qui incline à l'obéissance là même où il « semble se contredire jusqu'à un point intolérable »³, il ne serait plus celui qu'il est, et le rapport

¹ SOPHOCLE : *Œdipe Roi*, v. 1329-1332.

² *Ibid.*, v. 1331 s.

³ G. VON RAD : *Théologie de l'Ancien Testament*, 4^e éd., tr. fr. Genève, 1963, p. 155.

fondamental institué entre Dieu et l'homme (ici celui de la promesse) serait aboli. Autrement dit, là où les dieux existent d'abord, là où ils sont en quelque sorte « déjà là », il n'est pas donné à l'homme, fût-ce à l'instant de la décision, de suspendre la présence effective et la suprématie de l'interlocuteur divin. Et il n'y a rien, en effet, dans l'attitude d'Œdipe qui mette en question leur supériorité, rien qui implique l'effacement (même provisoire) ou le déclin du sacré. Cette attitude prend corps et se charge de sens, au contraire, dans l'affirmation réitérée de la primauté divine au cœur même de l'épreuve où sa figure se fait impénétrable.

« C'est une chose terrible que de tomber entre les mains du Dieu vivant », écrivait Kierkegaard en citant saint Paul, « tel est le bref contenu de la tragédie grecque ». On peut débattre de l'opportunité théologique de ce rapprochement. Mais il dégage le principe d'une analogie apte à servir la compréhension des héros de Sophocle. La nécessité qu'ils affrontent n'est pas seulement une limite contre laquelle leur volonté achoppe, le chiffre d'une transcendance auquel leur pensée n'a point accès. Même saisie à un haut niveau de généralité, elle ne se présente pas comme une réquisition abstraite et sans visage, mais comme la sommation d'une Puissance qui a un nom, et qu'ils reconnaissent lorsqu'elle s'appesantit.

Novembre 1965.

ANDRÉ RIVIER.