

## De l'analogie à la tautologie : tragédie

Normand Doiron

Tragique et tragédie

Volume 15, numéro 3-4, octobre 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/036692ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/036692ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Doiron, N. (1979). De l'analogie à la tautologie : tragédie. *Études françaises*, 15(3-4), 7–20. <https://doi.org/10.7202/036692ar>

# de l'analogie à la tautologie : tragédie

NORMAND DOIRON

La tragédie naît à un carrefour. Elle surgit d'un affrontement où les forces vives semblent se réconcilier dans le plus âpre de la lutte : dans la lice et sur la scène, d'une part, apparaissent la démocratie, les spéculations juridiques, les premiers linéaments d'une catégorie du sujet, la pensée positive, la monnaie, le calendrier civil ; d'autre part, encore tout près et déjà très loin, le mythe, le passé héroïque, la pensée religieuse traditionnelle.

La tragédie naît de la rencontre de vecteurs égaux et contraires. La tragédie est tout équilibre<sup>1</sup>, puisque c'est dans l'équilibre que sont le plus farouchement antagonistes les forces qui s'opposent.

Mais pour ne pas être rationnel, le mythe n'en est pas moins logique. Il possède sa logique propre, logique de l'analogie irréductible à celle que met de l'avant la nouvelle Cité : logique de l'identité ou de la tautologie. La tragédie sera, à

1. Cf. M. Blanchot, *l'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969 ; et aussi de Hölderlin ses *Remarques sur Antigone*.

partir de ce qui est multiple, cette interminable quête de l'identité. Cette rupture qu'est le moment tragique apparaît dès lors comme la confrontation de deux systèmes logiques : insoutenable est ce regard que se jettent au-dessus du vide Apollon et Dionysos.

Géométriquement, la tautologie et l'analogie correspondent respectivement aux postulats de congruence et aux postulats de similarité des triangles<sup>2</sup>. Analogie et tautologie considèrent les rapports de l'*Autre* et du *Même*. Alors que l'identité parfaite, point par point, n'est, dans la logique de l'analogie, qu'un cas limite et purement théorique des rapports de similitude (celui où les différences tendent vers l'ensemble vide), elle devient, dans la logique de la tautologie, l'unique postulat à la *mesure* du monde et de sa connaissance, la mesure même de la vérité en tant qu'adéquation. Ainsi la tautologie peut-elle être considérée comme une réduction. Mais, dans les faits, ces deux systèmes s'excluent et s'opposent. L'un commence où l'autre finit. L'un n'utilise que ce que l'autre néglige. Pour l'analogie, le *Même* n'est qu'une forme extrême et théorique de l'*Autre*. Dans un système où tout n'est que différence, la conscience se développe vers l'appartenance, vers la recherche des similitudes. Pour la tautologie, tout peut être décrit en terme de succession d'identités (syllogismes). L'*Autre* n'est qu'une forme moins manifeste du *Même*. La conscience est amenée à se développer vers l'originalité.

La tragédie est ce non-lieu où analogie et tautologie se heurtent, s'interpénètrent, se juxtaposent. Point zéro d'une courbe sinusoïdale, le mouvement s'est interrompu, et avec lui, le temps semble s'être arrêté. Point zéro de la direction, elle définit proprement le non-sens. Accord de modulation. Sa logique est celle de l'*ambiguïté*, celle qui érige en système la confusion de l'*Autre* et du *Même*. Son opération, son résultat

2. À propos de ces concepts d'analogie et de tautologie, voir les ouvrages de R. Alleau, *la Science des symboles*, Paris, Payot, 1976 ; de Harald Höfding, *le Concept d'analogie*, Paris, Vrin, 1931 ; et de Yvon Gauthier, *Méthodes et concepts de la logique formelle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1978.

est la multiplication anarchique, la prolifération. En supposant que l'on pût comparer l'analogie à la multiplication, la tautologie à l'addition, nous dirions que la logique tragique est celle de l'accumulation désordonnée, non qu'il n'y ait un ordre, mais parce qu'on ignore quel il sera. Il faudrait imaginer une catégorie par-delà celles de similitude et d'identité, et qui s'avérât, en même temps, leur point de rupture ; qui par-delà l'*Autre* et le *Même* s'approchât probablement du rôle de la Mort dans la pensée occidentale <sup>3</sup>.

Cette conscience aiguë de la limite se manifeste en tant que *résistance* à la réduction tautologique. Cette résistance, que nous considérons comme proprement tragique, est vive, et ne cesse d'ouvrir des brèches que la tautologie s'emploie à colmater. Ces brèches sont même d'autant plus grandes que la tautologie tend à son point limite de pure identité.

La tragédie *accuse* ce passage qui va de l'analogie à la tautologie : d'une part, elle le dénonce, s'y oppose, y résiste ; d'autre part, elle le marque, le révèle, l'accentue. Elle dénonce ce désir asymptotique de s'approcher toujours de l'identité, sans tout à fait jamais y parvenir. C'est cet infini, cette éternelle distance, si petite soit-elle, qui est tragique. Une volonté de prolifération s'élève contre la réduction : réduit à l'unique, le multiple renaît sans cesse, ressuscite par fractionnement, démantèlement, désintégration de l'un.

L'Homme tautologique n'existe pas, nous dit la tragédie. Toujours il doit repousser des pieds la terre qui l'ensevelit, et des mains le ciel qui l'écrase <sup>4</sup>. Il se maintient comme Homme grâce à cette lutte constante. Mais, partiellement, l'infra et le supra-humain font irruption dans l'humain qui devient animal ou dieu. Ce que cherche la juridiction de la nouvelle Cité c'est à définir un Homme toujours égal à lui-même et des Hommes toujours égaux entre eux. On doit pouvoir cir-

3. Cf. G. Bataille, *l'Érotisme*, Paris, Minuit, 1957.

4. Cf. E.R. Dodds, *les Grecs et l'irrationnel*, traduit par M. Gibson, Paris, Aubier-Montaigne, 1965 ; et K. Reinhardt, *Eschyle, Euripide*, traduit de l'allemand par E. Martineau, Paris, Minuit, 1972.

conscire, identifier L'Homme de la Cité. S'écarte-t-il de ce modèle tautologique qu'il est condamné d'avance par la Cité.

Ajax massacre un troupeau. Athéna lui fait perdre la raison ; il devient lui-même une bête et Sophocle le décrit comme tel :

Hélas ! il gémissait d'une voix profonde et sourde comme un taureau qui meugle... Il est toujours là, abîmé dans son malheur, n'ayant ni mangé ni bu, sans mouvement au milieu du bétail égorgé. [...]

Voulez-vous m'être bons à quelque chose ? Égorgez-moi donc sur le tas ! (*Ajax*, vers 320 à 325 et 360-361, traduction par R. Pignarre).

Sous l'empire de la colère, Ajax n'est plus lui-même : Je n'égale plus Je. C'est ce qui perdra Ajax : être une bête. Être dieu, c'est ce qui perdra Xerxès dans *les Perses* d'Eschyle. Sous le coup de l'émotion que provoque l'insulte<sup>5</sup>, il se flatte de pouvoir « enchaîner, comme un esclave, l'Hellespont sacré, le Bosphore, le courant d'un dieu » (*les Perses*, vers 745-746). Le divin ne peut ni ne doit frayer avec l'humain. C'est ce que Darios, remontant de l'Hadès, vient formuler pour la reine Atossa :

Mortel, il pensait, l'imprudent, triompher de tous les dieux et particulièrement de Poséidon. N'est-ce pas là une maladie de l'esprit qui a frappé mon enfant ? (*les Perses*, vers 749-751).

Sans doute le rapprochement est-il séduisant entre ce qu'Aristote nomme « *éléos* » et « *phobos* » (traditionnellement traduits par « pitié » et « crainte ») et ces catégories du supra et de l'infra-humain.

5. C'est la Reine qui parle : « C'étaient là les leçons que l'impétueux Xerxès recevait des hommes détestables dont il faisait sa société. On lui répétait que, toi, tu avais conquis pour tes enfants de grandes richesses à la pointe de l'épée, et que lui, faute de courage, faisait la guerre en chambre, sans accroître en rien la fortune paternelle. À entendre souvent de tels reproches de la bouche de ces pervers, il résolut de lever une armée et de marcher contre la Grèce. » *Les Perses*, vers 753-758, trad. par E. Chambry dans Eschyle, *Théâtre complet*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

Le concept de *mimesis* permet un autre rapprochement entre le système analogique et la description aristotélicienne de la tragédie. Alleau note fort justement que l'analogie découle probablement « de l'expérience quotidienne de l'efficacité du mimétisme »<sup>6</sup>. Il examine, tant chez les animaux que chez les hommes, différentes techniques de piégeage et de chasse fondées sur le mimétisme. La relation de l'espèce qui trompe avec l'espèce ou le milieu-modèle ne peut être efficace que si l'interprétation de l'espèce leurrée est analogique, c'est-à-dire fondée non sur un processus d'identification terme à terme, mais sur un processus où le terme possède une signification fonctionnelle. Dans la représentation tragique, le jeu est un piège, le spectateur est la proie : il est capturé et dévoré par l'apparence. Platon ne se méprend pas lorsqu'il exclut la tragédie de la *République*. La tautologie, qui fonde le principe de mesure, est elle-même mesure de la vérité et c'est cette *juste mesure* que doit conserver le citoyen en toutes choses.

Or, n'a-t-on pas découvert dans la mesure, le calcul et la pesée d'excellents préservatifs contre ces illusions, de telle sorte que ce qui prévaut en nous ce n'est pas l'apparence de grandeur ou de petitesse, de quantité ou de poids, mais bien le jugement de ce qui a compté, mesuré, pesé ? [...]

Par conséquent, ce qui, dans l'âme, opine contrairement à la mesure ne forme pas, avec ce qui opine conformément à la mesure, un seul et même élément. Non, en effet.

Mais certes l'élément qui se fie à la mesure et au calcul est le meilleur élément de l'âme. [...]

Et celui qui nous porte à la ressouvenance du malheur et aux plaintes, dont il ne peut se rassasier, ne dirons-nous pas que c'est un élément déraisonnable, paresseux et ami de la lâcheté<sup>7</sup> ?

Le passage qui va de l'analogie à la tautologie est marqué en fait de maintes exclusions. Ouvertement, le mythe a été critiqué par Anaximandre. Il est récupéré, mais on lui « cher-

6. R. Alleau, *op. cit.*, p. 37. Cf. aussi à propos de cette question du double, R. Girard, *la Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

7. Platon, *la République*, X/603e-604d.

chait maintenant des significations cachées, des sous-entendus (*hyponoia*) »<sup>8</sup>. Interprétation allégorique que pratiquent surtout les stoïciens. Vient ensuite une autre récupération rationnelle qui sera plusieurs fois reprise au cours de l'Histoire : les dieux sont des hommes divinisés par l'admiration ou la crainte. « Évhémère croyait avoir découvert l'origine des dieux ; ceux-ci étaient d'anciens rois divinisés<sup>9</sup>. » Du symbole à l'allégorie, on est passé au type. Dépouillés encore, les mythes deviennent des signes, de simples fictions littéraires.

C'est ce passage de l'analogie à la tautologie que nous voudrions considérer.

La pensée mythique développe une conception du *temps* non pas irréversible et linéaire, mais cyclique et en « éternel retour ». Contrairement à la conception linéaire qui suppose que toutes les unités de temps sont égales entre elles, la conception cyclique pose une différence qualitative du temps. On ne peut établir de relation d'identité entre deux unités, bien qu'il y ait certaines analogies entre les parties correspondantes d'un même cycle. Les fêtes religieuses, agricoles, scandent ce rythme et soulignent les différences qualitatives. Dans le calendrier civique, prytanique, tel qu'établi par Clithène, les jours sont égaux entre eux. Le temps est homogène.

L'historiographie, cet effort pour conserver la mémoire des événements, cet effort d'un nouveau genre d'anamnèse, apparaît avec Hérodote et Thucydide. Ce n'est plus une remémoration des événements mythiques qui se sont déroulés dans un temps primordial, originel, et qu'on répète rituellement, mais un effort de remémoration de tout ce qui s'est passé dans le temps historique<sup>10</sup>.

La présence constante de l'oracle, de la vaticination dans le texte tragique, répond à cette conception du temps cyclique. Le soleil culmine après s'être levé, se couche après avoir culminé, et aussi sûrement qu'il se couche il se relèvera. D'autres

8. M. Éliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 189.

9. *Ibid.*, p. 190.

10. *Ibid.*, p. 147 à 170.

cycles se poursuivent. Tout est rythme. Le devin est celui qui perçoit des cycles inintelligibles aux autres mortels. Il est la figure, dans la tragédie, de l'homme qui ne participe pas au temps civique : l'oracle rappelle, en sourd grondement, qu'à l'arrière-plan de ce calendrier sur lequel se succèdent linéairement les jours, une immense roue tourne dans laquelle est happé le héros.

La question de l'*espace* est plus complexe. On note indubitablement une tendance à l'homogénéisation de l'espace, à l'évacuation du concept qualitatif de direction. Mais ce changement n'apparaît pas radical : il est marqué par des hésitations, des retours en arrière, une nouvelle poussée de l'avant. En dépit des oscillations, la direction générale du mouvement paraît nette.

Avec la réforme clisthénienne, le centre passe de la signification religieuse à la signification politique ; il n'a plus de résonances cosmiques<sup>11</sup>. Bientôt la géométrie d'Hippocrate, et la conception de l'espace qu'elle implique, exclura toute différenciation spatiale, attendu qu'il ne peut y avoir de centre privilégié en géométrie. Cependant, la Cité marque un retour. Le concept de classes fonctionnelles et spécialisées, développé par Archytas et les pythagoriciens, repose sur le concept de proportion qui devient, ou redevient, le concept majeur. Toutefois, ces réformes qui paraissent marquer un recul vont souvent en fait, par les fins qu'on leur assigne, dans le sens de l'uniformisation :

les théories des classes ne visent à institutionnaliser la différence des classes sociales que pour mieux assurer l'unité et l'homogénéité complète de l'Etat<sup>12</sup>.

D'une manière générale, on peut dire qu'on passe de la prédominance du schéma vertical à celle du schéma horizontal.

11. Cf. J.-P. Vernant, « Espace et organisation politique en Grèce ancienne » et « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, I et II, Paris, Maspero, 1974.

12. *Ibid.*, t. II, p. 225.



La pensée mythique était préoccupée par un système de médiations entre la terre et le ciel, la Cité ne compare plus que les citoyens,  $X_1$ ,  $X_2$ ,  $X_3$ .

La *monnaie*, frappée et garantie par l'État, est une grande innovation du VII<sup>e</sup> siècle, allant dans le sens de la logique tautologique. Bien que Platon considérât encore essentielle la valeur d'usage, avec la monnaie, forcément, la valeur d'usage cède à la valeur d'échange. Les qualités intrinsèques des objets disparaissent derrière l'unité toujours égale d'une quantité qui définit désormais la valeur. La richesse deviendra rapidement, par opposition à la sagesse, le symbole de la perfection, de l'excellence. La monnaie introduit le concept d'une quantité pure, presque abstraite, celui du nombre quantitatif sur lequel s'élaboreront toutes les mathématiques occidentales<sup>13</sup>.

D'autre part, la mise sur papier d'une *loi* à laquelle tout citoyen est également asservi eut probablement une importance déterminante : non seulement par le caractère d'identité qu'elle conférait aux citoyens, non seulement par la rupture qu'elle opérait entre le droit divin et le droit humain, mais aussi en raison de cette fonction nouvelle et décisive dont elle investissait le langage. L'interprétation, dans le cas de litiges qu'il faut arbitrer équitablement, ne doit plus donner lieu à des équivoques. Il n'y a pas de doute que les spéculations juridiques n'aient contribué à la perte d'une fonction symbolique du langage. La polysémie, l'amphibologie doivent être bannies ; l'hermétisme, relégué dans la poésie. Chez Platon, cette séparation se marque comme celle de l'oral et de l'écrit. Le texte peut être indéfiniment reproduit, de même que la définition de cette méthode « physicienne » réside dans la possibilité pour quiconque le veut de reproduire une expérimentation sans que diffère le résultat. La Cité a besoin d'un langage qui bannisse

13. Cf. M. McLuhan, *Pour comprendre les média*, Hurtubise, HMH, Montréal, 1972 ; de J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972 ; et aussi, à propos du passage du symbole au signe, A. Artaud, « Lettres sur le langage », dans *le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964.

la figuralité : elle demande une suprématie du sens propre. Mais, la figure suppléant à l'insuffisance lexicale, elle s'expose encore à la prolifération : prolifération du vocabulaire technique.

Le texte tragique s'insurge contre cette univocité des mots. Je n'insisterai pas. Vernant a superbement dégagé cette valeur amphibologique du langage tragique, notamment en ce qui concerne *Œdipe-Roi*<sup>14</sup>. Il note l'abondance du vocabulaire technique du droit, qui, dans la tragédie, retrouve tout son pouvoir polysémique. Qu'en est-il alors de la justice de la Cité, si la loi fuit dans les mots même qui l'énoncent ?

La pensée ésotérique décline rapidement avec l'avènement de la *philosophie* et de la *démocratie*. La pensée pythagoricienne en constitue les derniers retranchements. Le philosophe n'est plus un chaman. Les écoles philosophiques sont ouvertes. Le message peut désormais être compris de tous. Le secret doit être éventé. Le passage de l'oligarchie à la démocratie, du sectarisme au libéralisme philosophique, résulte en fait d'une même modification au sein de la conscience : l'identité et la permutabilité des individus. D'une part, le vote démocratique suppose non seulement que tous les individus sont également informés, également aptes à saisir le fond d'une difficulté politique (tout vote en équivaut numériquement un autre ; voir, par exemple, la scène du scrutin dans *les Euménides*), mais aussi que tous les candidats sont également qualifiés pour diriger ; d'autre part, on suppose que l'objet à connaître n'entretient avec le sujet qui veut le connaître aucune relation, c'est-à-dire que tous les individus sont également aptes à comprendre les choses les plus diverses ; soit qu'on refuse aux individus toute aptitude innée, soit que la connaissance qu'on veut acquérir ne perde rien à être vulgarisée, étant parfaitement dissociée de son expression, c'est-à-dire pur signe.

Toutes les ambiguïtés que relèvent Vernant et Vidal-Naquet nous paraissent aller dans le même sens : impossibilité

14. Cf. Vernant et Vidal-Naquet, « Ambiguïté et renversement », dans *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris, 1977.

de constituer l'unique à partir du multiple en perpétuelle mouvance, impossibilité de constituer le foyer psychologique qu'est le sujet responsable de ses actes. Ce citoyen toujours égal à lui-même, égal aux autres devant la loi, qui peut être recensé, n'existe pas. Dans la tragédie, l'Homme n'est plus simple : il est multiple. Mais c'est maintenant un crime qu'on punit.

Dans l'*Électre* de Sophocle, Oreste est double : il y a le jeune Oreste tel qu'il était lorsqu'il fut confié au précepteur par sa sœur Électre ; il y a, dans le prologue, l'Oreste qui a vieilli, arrivant à Mycènes par bateau avec ce même précepteur et Pylade. Cette double nature est ce qui permettra à Oreste de tromper Clytemnestre qu'il vient tuer. Les deux Oreste sont d'autant plus distincts, le deuxième est d'autant plus vivant qu'il vient annoncer à Clytemnestre la mort du premier. Dans les *Choéphores* d'Eschyle, Oreste se multiplie d'une autre manière. Deux Oreste se regardent : l'un en face de l'autre, ils ne se reconnaissent pas d'abord. Oreste et Électre sont plus que frère et sœur : ils sont deux figures d'un seul et même être qu'anime le désir de tuer Clytemnestre. Non seulement, en trouvant la boucle d'Oreste, Électre dit qu'à ses « propres cheveux la ressemblance est parfaite » (*Électre*, vers 174-176), mais il y a aussi ces « traces de pas (celles d'Oreste) semblables à celles de mes pieds » ; [...] « les talons et les contours des muscles du pied sont de même mesure que les miens » (*Électre*, vers 205 à 210). On a par moments l'impression que le dialogue qui s'amorce entre Électre et Oreste, n'est en fait qu'un long monologue d'un Oreste (ou d'une Électre) avec lui-même. Toutefois, on ne peut pas parler d'identité, mais, au contraire, de perte d'identité. Ils sont semblables sans être assimilables ou réductibles l'un à l'autre. Seule l'intervention d'Oreste pouvait délivrer Électre. Il est significatif qu'Euripide se soit moqué dans son *Électre* de l'invraisemblance de cette scène d'Eschyle.

Ce thème d'un héros qui revient autre qu'il n'était se retrouve dans plusieurs textes tragiques. Dans les *Trachiniennes*, de Sophocle : parti soumis à Omphale, Héraclès revient vainqueur du roi Eurythos. Dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, Agamemnon revient en héros victorieux de Troie alors qu'il était





La prison n'est-elle pas le comble de la rationalité ? Ici, poussée à terme dans les gravures tragiques de Piranesi, « Cerceri » (*Les prisons*).

parti en père infanticide implorant la faveur des vents. Cette prolifération s'effectue aussi par la *duplicité* et la *duplication* des figures féminines.

Le discours captieux de Clytemnestre n'a qu'une fin : paraître autre qu'elle n'est vraiment, en vue de tromper Agamemnon. Agamemnon voit en elle l'épouse fidèle qu'il a quittée et qu'il croit retrouver. Clytemnestre adultère nourrit le projet d'assassiner son mari avec l'aide de son amant.

Cette inversion s'accompagne par ailleurs d'une inversion des caractères sexuels : Clytemnestre est représentée comme un homme ; Égisthe, comme une femme.

La volonté mimétique est évidente dans le discours de Clytemnestre. Le vocabulaire de la chasse est omniprésent dans cette tragédie<sup>15</sup> : Agamemnon est trompé comme un gibier, et enveloppé dans un filet avant d'être tué.

D'autre part, il y a duplication : Agamemnon ramène Cassandre de Troie. Clytemnestre et Cassandre deviennent deux figures d'une même fonction : compagne d'Agamemnon. Même duplication de Déjanire, dans *les Trachiniennes*, qui se voit associer la figure d'Iole. Dans cette pièce, Lichas est double par son mensonge ; ou plutôt, il travestit la vérité en ne dévoilant pas tout de suite l'identité de la prisonnière qu'il amène. Déjanire est double aussi en ce sens qu'elle feint l'indifférence devant Lichas. Ajoutons l'ambivalence freudienne du désir qui aime et qui hait à la fois. Héraclès est trompé parce qu'il n'a pas songé qu'une autre Déjanire que celle qu'il s'était toujours représentée pouvait lui offrir un présent qui serait à l'origine de sa perte.

Le roi des Argiens dans *les Suppliantes* d'Eschyle est divisé par son désir de respecter les lois de l'hospitalité et sa crainte d'entraîner son peuple dans une guerre meurtrière qui l'opposerait aux fils d'Égyptos.

15. Vernant et Vidal-Naquet, « Chasse et sacrifice dans l'*Orestie* d'Eschyle ».

Dans les *Euménides* ce sont les Dieux qui se dédoublent : dieux anciens et dieux nouveaux s'affrontent. Les Érinées sont aussi Euménides, vengeance et pardon. Le vote égal ne tranche rien.

Néoptolème dans le *Philoctète* de Sophocle est double par sa ruse artificieuse. Philoctète le croit son ami ; et l'ennemi, tout comme lui-même, du maudit Ulysse. Néoptolème est en fait envoyé par Ulysse à dessein de le spolier de l'arc que lui avait remis Héraclès. Mais lorsque Néoptolème est pris à son propre jeu, ce n'est déjà plus un jeu : Néoptolème reconnaît alors deux Néoptolème. Il hésite. Du Néoptolème qui doit obéir aux ordres de son chef Ulysse, ou du Néoptolème fidèle aux lois de l'amitié et de la sincérité, lequel doit-il choisir ? Ulysse lui-même est double : comment Philoctète croirait-il que cet Ulysse qui l'abandonna pour son plus grand malheur sur cette île déserte de Lemnos, pût être le même que cet Ulysse qui vient maintenant le chercher afin de le secourir et de le rendre victorieux, grâce à son arc, sur le front de Troie ? Ulysse, loyal un jour, perfide le lendemain, ni loyal ni perfide le surlendemain, tel ou tel suivant le besoin <sup>16</sup>.

Les personnages sont divisés, multipliés par les actions auxquelles ils participent. L'action fait surgir non pas un, mais de multiples Ulysse, Néoptolème ou Clytemnestre, d'innombrables figures d'un même être se divisant sans cesse, figures semblables sans être identiques, mouvantes, tournant les unes autour des autres sans jamais se confondre, libres et solidaires, innombrables comme le sont d'un symbole les signifiés qui n'en épuisent jamais le sens mais toujours s'en rapprochent.

16. *Philoctète*, vers 77 à 85 : « Eh bien ! voilà justement à quoi il faut t'ingénieur : à lui dérober ses traits infaillibles. Je sais, et fort bien, que ton sang ne te dispose guère à parler ce langage, pas plus qu'à tendre des pièges. La victoire pourtant est douce à obtenir. Sache prendre sur toi. Nous ferons montre d'honnêteté plus tard. Cette fois, prête-toi à moi pour un court instant — un jour au plus — d'effronterie. Après quoi, tout le reste de ta vie, tu pourras te faire appeler le plus scrupuleux des mortels. » *Sophocle* III, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 1960.

Figures horizontales mais aussi verticales. Figures créées dans le temps (comme Ulysse pour Philoctète, comme Clytemnestre pour Agamemnon) mais aussi dans un même moment (l'hésitation de Néoptolème) car le temps tragique est précisément celui où les courants d'actions qui ont porté les différentes figures de l'être convergent, se superposent, se rejoignent à un carrefour où le héros paraît rencontrer d'autres visages de lui-même : il doit choisir, mais comment « je » pourrait-il se choisir dès lors qu'il se voit, dans ce moment précis de la décision, comme n'ayant jamais choisi.

Les liens de parenté, qui toujours unissent les protagonistes, semblent avoir une valeur opératoire considérable. Ils établissent entre les personnages, avant que toute action ne soit engagée, une hiérarchie les investissant d'une fonction à laquelle viendra s'ajuster le système que développera l'action. Dans l'*Orestie*, par exemple, Agamemnon, chef de l'armée grecque et père d'Iphigénie, accomplit le sacrifice de sa fille.

Clytemnestre tue le meurtrier de sa fille, mais aussi le roi d'Argos, mais aussi son époux, mais aussi le père d'Oreste, comme la suite le montrera ; Oreste, en vengeance son père, tue aussi la femme d'Égisthe, l'usurpatrice du trône d'Argos, l'oppresser de sa sœur Électre, mais aussi sa mère, mais aussi la justicière du meurtre de son autre sœur Iphigénie. Prolifération.

*Œdipe-Roi* est particulièrement significatif à cet égard. Amant de sa mère, Œdipe est en quelque sorte son propre père, l'alpha et l'oméga. Il devient la figure même du cercle qui se referme sur lui-même. Mais il n'y a pas de figure moins consistante, moins ontologique que celle d'Œdipe. Tout au long de la tragédie, Œdipe se cherche : c'est une longue quête de la coïncidence avec soi que cette recherche de l'identité ; mais aussi une fuite constante : fuite de Corinthe, fuite ensuite de Thèbes, longue errance jusqu'à Athènes.

C'est l'interminable et tragique périple qui mène de la multiplicité à l'unité. Œdipe ne pourra jamais être défini. Œdipe est énigme. Jamais les différentes figures n'épuiseront sa signi-



fiction : c'est en ce sens qu'Œdipe est un symbole, non pas un symbole de quelque chose, mais un symbole d'Œdipe, dont le signifié ne peut être qu'inachevé. Tout est amphibologie, ambiguïté dans *Œdipe-Roi*. On assiste à une formidable insurrection du sens.

Œdipe y est explicitement simple, duel et pluriel. Toute l'enquête consiste à déterminer un nombre : combien étaient ceux (celui) qui ont tué Laïos ? Tout au long de la pièce, il s'agira de réduire les meurtriers à un meurtrier, de réduire le multiple à l'unique. D'ailleurs, le carrefour où se sont rencontrés Œdipe et Laïos devient la figure même de cette réduction ou de cette duplication : Y. Figure de la convergence. Dans les premiers vers, Œdipe disait déjà :

C'est moi dès lors qui lutterai pour lui, *comme s'il eût été mon père* (*Œdipe-Roi*, vers 264-265).

La tragédie accusera ce passage.