

III

ŒDIPE ET LA VICTIME ÉMISSAIRE

La critique littéraire se conçoit comme une recherche des formes ou des structures, comme une somme, un système, une grille ou un code de différences aussi précises et fines que possible, de « nuances » toujours plus délicates. Bien qu'elle n'ait rien à voir avec les « idées générales », la voie que nous cherchons n'est pas celle de la différence. S'il est vrai que l'inspiration tragique corrode et dissout les différences dans la réciprocité conflictuelle, il n'est pas un mode de la critique moderne qui ne s'écarte de la tragédie et ne se condamne à la méconnaître.

Ceci est vrai, notamment, des interprétations psychologiques. *Œdipe roi* passe pour particulièrement riche en observations psychologiques. On peut montrer que le point de vue psychologique au sens littéraire et traditionnel fausse dans son principe même la lecture de la pièce.

On félicite souvent Sophocle d'avoir créé un Œdipe fortement individualisé. Ce héros aurait un caractère « bien à lui ». En quoi consiste ce caractère ? A cette question on répond traditionnellement qu'Œdipe est « généreux » mais « impulsif » ; au début de la pièce on admire sa « noble sérénité » ; répondant au vœu de ses sujets, le roi décide de se consacrer au mystère qui les accable. Mais le moindre échec, le moindre délai, la moindre provocation font perdre au monarque son sang-froid. On peut donc diagnostiquer une « propension à la colère » : Œdipe lui-même ne manque pas de

se la reprocher, désignant en elle, semble-t-il, cette faiblesse unique mais fatale sans laquelle il n'est pas de héros vraiment tragique.

La « noble sérénité » vient d'abord ; la « colère » vient ensuite. Tirésias suscite un premier accès ; Créon est la cause d'un second. Dans le récit qu'il fait de son passé Œdipe nous apprend qu'il a toujours agi sous l'influence de ce même « défaut ». Il se blâme de l'importance excessive attachée par lui, jadis, à des paroles en l'air. Un compagnon de beuverie, à Corinthe, l'avait traité d'enfant supposé. C'est déjà la colère, alors, qui poussait Œdipe hors de Corinthe. Et c'est la colère, à un carrefour, qui l'a porté à frapper le vieillard inconnu qui lui barrait le passage.

La description est assez juste et, pour désigner les réactions *personnelles* du héros, le terme de colère n'est pas plus mauvais qu'un autre. On doit seulement se demander si toutes ces colères distinguent vraiment Œdipe des autres personnages. Peut-on leur faire jouer, en d'autres termes, le rôle différentiel qu'appelle la notion même de « caractère » ?

A regarder les choses d'un peu près, on s'aperçoit que la « colère » est partout présente dans le mythe. Déjà, sans doute, c'était une sourde colère qui incitait le compagnon de Corinthe à jeter le doute sur la naissance du héros. C'est la colère, au carrefour fatal, qui conduit Laïos, le premier, à lever le fouet contre son fils. Et c'est à une première colère, antérieure forcément à toutes celles d'Œdipe, même si elle n'est pas vraiment originaire, qu'il faut attribuer la décision paternelle de se défaire de ce même fils.

Dans la tragédie, Œdipe n'a pas, non plus, le monopole de la colère. Quelles que soient les intentions de l'auteur, il n'y aurait pas de débat tragique si les autres protagonistes ne se mettaient pas en colère eux aussi. Ces colères, assurément, ne suivent celles du héros qu'avec un certain retard. On est tenté de voir en elles de « justes représailles », des colères secondes et excusables, face à la colère première et inexcusable d'Œdipe. Mais nous venons de voir, justement, que la colère d'Œdipe n'est jamais vraiment première ; elle est toujours précédée et déterminée par une colère plus

originaire. Et celle-ci non plus n'est pas encore vraiment originare. Toute recherche de l'origine, dans le domaine de la violence impure, est proprement mythique. On ne peut pas s'engager dans une recherche de ce genre, ni surtout croire qu'elle doit aboutir, sans détruire la réciprocité violente, sans retomber dans les différences mythiques auxquelles la tragédie s'efforce d'échapper.

Tirésias et Créon conservent un moment leur sang-froid. Mais leur sérénité initiale a sa contrepartie dans la sérénité d'Œdipe lui-même, au cours de la première scène. C'est toujours, en vérité, à une alternance de sérénité et de colère qu'on a affaire. La seule différence entre Œdipe et ses adversaires vient de ce qu'Œdipe est le premier à entrer dans le jeu, sur le plan scénique de la tragédie. Il a donc toujours une certaine avance sur ses partenaires. Pour ne pas être simultanée, la symétrie n'en est pas moins réelle. Tous les protagonistes occupent les mêmes positions vis-à-vis d'un même objet, non pas ensemble mais tour à tour. Cet objet n'est autre que le conflit tragique dont nous voyons déjà et verrons mieux plus loin qu'il ne fait qu'un avec la peste. Chacun, d'abord, se croit capable de maîtriser la violence mais c'est la violence qui maîtrise tous les protagonistes successivement, les insérant à leur insu dans un jeu, celui de la réciprocité violente, auquel ils croient toujours échapper du fait qu'ils prennent pour permanente et essentielle une extériorité accidentelle et temporaire.

Les trois protagonistes se croient supérieurs au conflit. Œdipe n'est pas de Thèbes; Créon n'est pas roi; Tirésias plane sur les sommets. Créon ramène de Thèbes le dernier oracle. Œdipe et surtout Tirésias ont force prouesses divinatoires à leur actif. Ils ont le prestige de l'« expert » moderne, du « spécialiste » qu'on ne dérange que pour trancher un cas difficile. Chacun croit contempler du dehors, en observateur détaché, une situation qui ne le concerne en rien. Chacun veut jouer le rôle de l'arbitre impartial, du juge souverain. La solennité des trois sages le cède vite à la fureur aveugle quand ils voient leur prestige contesté, ne serait-ce que par le silence des deux autres.

La force qui aspire les trois hommes dans le conflit ne fait qu'un avec leur illusion de supériorité ou, si l'on veut, avec leur *hubris*. Personne, en d'autres termes, ne possède la *sophrosunè* et, sur ce plan-là encore, il n'y a que des différences illusoires ou vite supprimées. Le passage de la sérénité à la colère s'effectue chaque fois par une même nécessité. On ne saurait sans arbitraire réserver à Œdipe et baptiser « trait de caractère » ce qui appartient à tous également surtout si cette commune appartenance est appelée par le contexte tragique, si la lecture qu'elle permet est d'une cohérence supérieure à toute interprétation psychologisante.

Loin d'aiguiser les arêtes d'êtres strictement individuels en s'opposant les uns aux autres, les protagonistes se réduisent tous à l'identité d'une même violence; le tourbillon qui les emporte fait de tous la même chose très exactement. Au premier coup d'œil sur un Œdipe déjà ivre de violence et qui l'invite à « dialoguer », Tirésias comprend son erreur, trop tard, toutefois, pour en tirer profit :

« Hélas! Hélas! qu'il est terrible de savoir quand le savoir ne sert de rien à celui qui le possède! Je ne l'ignorais pas; mais je l'ai oublié. Je ne fusse pas venu sans cela. »

*
**

La tragédie n'a rien d'un *différend*. Il faut s'attacher sans défaillance à la symétrie conflictuelle, ne serait-ce que pour faire apparaître les limites de l'inspiration tragique. En affirmant qu'il n'y a pas de différence entre les antagonistes du débat tragique, nous affirmons, en dernière analyse, qu'il n'y a pas de différence entre le « vrai » et le « faux » prophète. Il y a là quelque chose d'invraisemblable et même d'impensable: N'est-ce pas Tirésias, le premier, qui proclame la vérité d'Œdipe alors qu'Œdipe, lui, se répand en calomnies odieuses à son sujet?

A l'entrée en scène de Tirésias, notre symétrie tra-

gique reçoit un démenti catégorique. Dès qu'il aperçoit ce noble personnage, le chœur s'écrie :

« Voici qu'on amène l'illustre devin, le seul homme qui porte en son sein la vérité. »

C'est bien au prophète infallible et omniscient qu'on a affaire ici. Il possède une vérité toute faite, un secret longuement mijoté et thésaurisé. La différence, pour une fois, triomphe. Quelques lignes plus loin, toutefois, elle s'efface à nouveau et la réciprocité reparait, plus explicite que jamais. Tirésias lui-même rejette l'interprétation traditionnelle de son rôle, celle-là même que le chœur vient de formuler. En réponse à Œdipe qui l'interroge dans un esprit de dérision sur l'origine de ses dons prophétiques, il se défend de posséder aucune vérité qu'il ne tienne de son adversaire lui-même :

ŒDIPE. — Qui t'a appris la vérité? C'est ton métier de prophète, sans doute?

TIRÉSIAS. — C'est toi qui me l'a apprise en me forçant à parler contre ma volonté.

Si nous prenons ces lignes au sérieux la malédiction formidable que Tirésias vient de jeter à la tête d'Œdipe, l'accusation du parricide et de l'inceste, n'a rien à voir avec un message surnaturel. Une autre origine nous est suggérée. Cette accusation ne fait qu'un avec l'entraînement des représailles; elle s'enracine dans l'échange hostile du débat tragique. C'est Œdipe qui mène le jeu à son insu en forçant Tirésias à parler contre sa volonté. Œdipe, le premier, accuse Tirésias d'avoir trempé dans le meurtre de Laïos; il force Tirésias à user de représailles à son égard, à lui renvoyer son accusation.

La seule différence entre l'accusation et la contre-accusation, c'est le paradoxe qui fonde cette dernière; ce paradoxe pourrait constituer une faiblesse mais il se retourne en force. Au « tu es coupable » d'Œdipe, Tirésias ne se contente pas de répondre par un simple « tu es coupable », identique et de sens inverse. Il souligne ce qui apparaît, dans sa perspective à lui, comme

le scandale de son accusation, le scandale d'une culpabilité accusatrice : « Toi qui m'accuses et qui te crois innocent, c'est toi, ô merveille, le coupable. Celui que tu pourchasses n'est autre que toi-même. »

Tout n'est pas faux, bien entendu, dans cette polémique. Accuser l'autre du meurtre de Laïos, c'est voir en lui l'unique responsable de la crise sacrificielle. Tous sont également responsables puisque tous, on l'a vu, participent à la destruction de l'ordre culturel. Les coups que les frères ennemis se portent n'atteignent pas toujours les personnes mais ils ébranlent la monarchie et la religion. Chacun révèle de mieux en mieux la vérité de l'autre qu'il dénonce mais sans jamais y reconnaître la sienne.

Chacun voit dans l'autre l'usurpateur d'une légitimité qu'il croit défendre et qu'il ne cesse d'affaiblir. On ne peut rien affirmer ou nier d'un des deux adversaires qu'il ne faille aussitôt l'affirmer ou le nier de l'autre. La réciprocité se nourrit, à chaque instant, des efforts de chacun pour la détruire. Le débat tragique est bien l'équivalent verbal du combat des frères ennemis, Étéocle et Polynice.

Dans une série de répliques dont personne, à ma connaissance, n'a proposé d'interprétation satisfaisante, Tirésias met Œdipe en garde contre la nature purement réciproque du malheur qui s'avance, des coups, c'est-à-dire, que chacun va assener sur l'autre. Le rythme même des phrases, les effets de symétrie préfigurent et amorcent le débat tragique. C'est l'action même de la réciprocité violente, ici, qui efface toute différence entre les deux hommes :

« Va, laisse-moi rentrer chez moi : nous aurons, si tu m'écoutes, moins de peine à porter, moi mon sort, toi le tien... »

« Ah! c'est que je te vois toi-même ne pas dire ici ce qu'il faut; et comme je crains de commettre la même erreur à mon tour... »

« ... Mais non, n'attends pas de moi que je révèle mon malheur — pour ne pas dire le tien... »

« Je ne veux affliger ni toi ni moi... »

« Tu me reproches mon furieux entêtement, alors »

que tu ne sais pas voir celui qui loge chez toi, et c'est moi qu'ensuite tu blâmes. »

L'indifférenciation violente, l'identité des antagonistes rend brusquement intelligibles des répliques qui expriment parfaitement la vérité du rapport tragique. Le fait que ces répliques, aujourd'hui encore, paraissent obscures, confirme notre méconnaissance de ce rapport. Cette méconnaissance n'est d'ailleurs pas sans raison. On ne peut pas persévérer, comme nous le faisons en ce moment, dans la symétrie tragique, sans contredire les données fondamentales du mythe.

Si le mythe ne pose pas explicitement le problème de la différence, il le résout, et de façon aussi brutale que formelle. Cette solution, c'est le parricide et l'inceste. Dans le mythe proprement dit, entre Œdipe et les autres, il n'est pas question d'identité et de réciprocité. On peut affirmer d'Œdipe une chose au moins qui n'est vraie de personne d'autre. Il est seul coupable du parricide et de l'inceste. Il nous apparaît comme une exception monstrueuse; il ne ressemble à personne et personne ne lui ressemble.

La lecture tragique s'oppose radicalement au contenu du mythe. On ne saurait lui rester fidèle sans renoncer au mythe lui-même. Les interprètes d'*Œdipe roi* se sont toujours arrangés pour conclure une espèce de compromis qui dissimule la contradiction. Il n'est pas question pour nous de respecter les vieux compromis ou d'en chercher de nouveaux. Il y a mieux à faire. Il faut suivre la perspective tragique jusqu'au bout, ne serait-ce que pour voir où elle nous conduit. Peut-être a-t-elle quelque chose d'essentiel à nous dire sur la genèse du mythe.

Il faut d'abord revenir au parricide et à l'inceste, s'interroger sur l'attribution exclusive de ces crimes à un protagoniste particulier. La tragédie, on l'a vu, transforme le meurtre de Laïos, et le parricide et l'inceste eux-mêmes en un échange de malédictions tragiques. Œdipe et Tirésias rejettent l'un sur l'autre la responsabilité du désastre qui accable la cité. Le parricide et l'inceste ne sont qu'une variation particulièrement corsée de cet échange de bons procédés. Il n'y a aucune

raison, à ce stade, pour que la culpabilité se fixe sur celui-ci plutôt que celui-là. Tout est égal de part et d'autre. Rien ne permet de trancher; le mythe, pourtant, va trancher et de façon non équivoque. A la lumière de la réciprocité tragique, il convient de se demander sur quelles bases et dans quelles conditions le mythe peut trancher.

Une idée étrange, presque fantastique, ne peut manquer, en ce point, de traverser notre esprit. Si nous éliminons les témoignages qui s'accumulent contre Œdipe dans la seconde partie de la tragédie, nous pouvons nous imaginer que, loin d'être la vérité qui tombe du ciel pour foudroyer le coupable et éclairer tous les mortels, la conclusion du mythe n'est que la victoire camouflée d'un parti sur un autre, le triomphe d'une lecture polémique sur sa rivale, l'adoption par la communauté d'une version des événements qui n'appartient d'abord qu'à Tirésias et à Créon, et qui n'appartient qu'ensuite à tous et à personne, étant devenue la vérité du mythe lui-même.

Le lecteur pourrait croire, en ce point, que nous entretenons d'étranges illusions sur le potentiel « historique » des textes que nous commentons et sur le type d'information que l'on peut raisonnablement leur demander. Il verra bientôt, je l'espère, que ses craintes ne sont pas fondées. Avant de poursuivre, toutefois, il faut s'arrêter à un autre type d'objections que la présente lecture ne peut manquer de soulever.

La critique littéraire ne s'intéresse qu'à la tragédie; le mythe demeure, pour elle, un donné imprescriptible auquel il n'est pas question de toucher. La science des mythes, par contre, laisse la tragédie de côté; elle se croit même tenue d'afficher à son égard une certaine méfiance.

Cette division du travail remonte, en vérité, à Aristote qui, dans sa *Poétique*, nous apprend que le bon auteur tragique ne touche pas et ne doit pas toucher aux mythes, parce que tout le monde les connaît; il doit se contenter de leur emprunter des « sujets ». C'est cet interdit d'Aristote qui nous empêche encore de confronter la symétrie tragique avec la différence mythique et qui protège, ce faisant, aussi bien la « littérature » que la « mythologie »

et leurs spécialistes respectifs des conséquences radicalement subversives que pourrait avoir, pour les uns comme pour les autres, cette confrontation.

C'est à cette confrontation que nous entendons nous livrer. On se demande, en vérité, comment les lecteurs attentifs d'*Œdipe roi* ont toujours réussi à s'y dérober. Au paroxysme du conflit tragique Sophocle a glissé dans son texte deux répliques qui nous paraissent saisissantes car elles appellent à nouveau l'hypothèse que nous venons de suggérer. La chute prochaine d'*Œdipe* n'a rien à voir avec une monstruosité exceptionnelle, il faut voir en elle le résultat de la défaite dans l'affrontement tragique. Au chœur qui le supplie d'épargner Créon, *Œdipe* répond :

« Voilà donc ce que tu demandes ! En ce cas, sache-le bien, tu veux ma mort ou mon exil. »

Le chœur insiste. Créon ne mérite pas le sort que son adversaire lui réserve. Il faut lui permettre de s'éloigner librement. *Œdipe* cède, mais à regret, et non sans attirer une fois de plus l'attention du chœur sur le caractère de la lutte dont l'issue n'est pas encore décidée. Ne pas expulser ou tuer le frère ennemi, c'est se vouer soi-même à l'expulsion ou à la mort :

« Eh bien soit ! qu'il parte ! dussé-je périr à coup sûr, ou me voir expulsé par la force et ignominieusement de Thèbes. »

Peut-on mettre ces répliques au compte de l'« illusion tragique » ? Les lectures traditionnelles ne peuvent rien faire d'autre mais alors c'est la tragédie entière et son prodigieux équilibre qu'il convient de rapporter à cette même illusion. Il est temps de donner sa chance à la vision tragique. Nous avons le sentiment obscur que Sophocle lui-même nous y engage.

Et pourtant Sophocle lui-même va maintenant se dérober. La subversion tragique a ses limites. Si elle met en cause le contenu du mythe, ce n'est jamais que de façon sourde et indirecte. Elle ne saurait aller au-delà sans se couper à elle-même la parole, sans faire éclater

le cadre mythique hors duquel elle ne serait pas.

Nous n'avons plus ni guide ni modèle ; nous ne participons à aucune activité culturelle définissable. Nous ne pouvons nous réclamer d'aucune discipline reconnue. Ce que nous voulons faire est aussi étranger à la tragédie ou à la critique littéraire qu'à l'ethnologie ou à la psychanalyse.

Il faut revenir une fois de plus aux « crimes » du fils de Laïos. C'est la même chose exactement d'être régicide dans l'ordre de la *polis* et d'être parricide dans l'ordre de la famille. Dans un cas comme dans l'autre, le coupable transgresse la différence la plus fondamentale, la plus élémentaire, la plus imprescriptible. Il devient, littéralement, l'assassin de la différence.

Le parricide c'est l'instauration de la réciprocité violente entre le père et le fils, la réduction du rapport paternel à la « fraternité » conflictuelle. La réciprocité est nettement indiquée dans la tragédie. Laïos, on l'a déjà dit, exerce toujours une violence contre *Œdipe* avant qu'*Œdipe* ne la lui rende.

Quand elle réussit à absorber même le rapport du père et du fils, la réciprocité violente ne laisse plus rien hors de son champ. Et elle absorbe ce rapport aussi complètement que possible en en faisant une rivalité non pas pour un objet quelconque mais pour la mère, c'est-à-dire pour l'objet le plus formellement réservé au père, le plus rigoureusement interdit au fils. L'inceste est violence, lui aussi, violence extrême et par conséquent destruction extrême de la différence, destruction de l'autre différence majeure au sein de la famille, la différence avec la mère. A eux deux, le parricide et l'inceste achèvent le processus d'indifférenciation violente. La pensée qui assimile la violence à la perte des différences doit aboutir au parricide et à l'inceste comme terme ultime de sa trajectoire. Aucune possibilité de différence ne demeure ; aucun domaine de la vie ne peut plus échapper à la violence ¹.

1. Dans un essai intitulé : « Ambiguïté et renversement : Sur la structure énigmatique d'*Œdipe roi* », Jean-Pierre Vernant a très bien défini cette perte de la différence culturelle. Le parricide et l'inceste, écrit-il « constituent ... une atteinte aux règles fondamentales d'un jeu de dames où chaque pièce se situe, par

Le parricide et l'inceste vont donc se définir en fonction de leurs conséquences. La monstruosité d'Œdipe est contagieuse; elle s'étend d'abord à tout ce qu'il engendre. Le processus de la génération perpétue le mélange abominable de sangs qu'il importe essentiellement de séparer. L'enfantement incestueux se ramène à un dédoublement informe, à une répétition sinistre du Même, à un mélange impur de choses innommables. L'être incestueux expose la communauté au même danger, en somme, que les jumeaux. Ce sont bien les effets, réels et transfigurés, de la crise sacrificielle que mentionnent toujours les religions primitives quand elles énumèrent les conséquences de l'inceste. Il est révélateur que les mères de jumeaux soient souvent soupçonnées de les avoir engendrés dans des rapports incestueux.

Sophocle rapporte l'inceste d'Œdipe au dieu Hymen, directement impliqué dans l'affaire en sa qualité de dieu des règles matrimoniales et de toutes les différences familiales.

« Hymen, hymen, à qui je dois le jour, qui, après m'avoir enfanté, as une fois de plus fait lever la même semence et qui, de la sorte, as montré au monde *des pères, frères, enfants, tous du même sang! des épousées à la fois femmes et mères!* »

Le parricide et l'inceste, on le voit, n'acquièrent leur sens véritable qu'au sein de la crise sacrificielle et par rapport à elle. Ce n'est pas à un individu particulier où à tous les individus en général, c'est à une situation historique déterminée, c'est à la crise des différences que Shakespeare rapporte le thème du parricide dans

rapport aux autres, à une place définie sur l'échiquier de la Cité ». Toujours, en effet, les résultats de ces deux crimes s'expriment en termes de différence perdue : « L'égalisation d'Œdipe et de ses fils s'exprime en une série d'images brutales : le père a ensemencé les fils là même où il a été semé; Jocaste est une épouse, non épouse mais mère dont le sillon a produit en une double récolte le père et les enfants; Œdipe a ensemencé celle qui l'a engendré, d'où il a été lui-même ensemencé, et de ces mêmes sillons, de ces sillons « égaux », il a obtenu ses enfants. Mais c'est Tirésias qui donne à ce vocabulaire d'égalité tout son poids tragique quand il s'adresse à Œdipe en ces termes : Viendront les maux qui « te feront égal à toi-même en te faisant égal à tes enfants. » (425.)

Troilus and Cressida. La réciprocité violente aboutit au meurtre du père : *and the rude son shall strike his father dead*.

Dans le mythe d'Œdipe, par contre — nous ne disons pas dans la tragédie — le parricide et l'inceste paraissent sans rapport aucun et sans commune mesure avec quoi que ce soit, même avec l'infanticide avorté de Laïos. Il y a là une chose à part, une énormité telle qu'il est impossible de la penser avec les éléments de symétrie conflictuelle qui l'entourent. On y voit un désastre coupé de tout contexte, qui frappe le seul Œdipe soit par accident, soit parce que le « destin » ou d'autres puissances sacrées en ont ainsi décidé.

Il en est du parricide et de l'inceste exactement comme des jumeaux dans de nombreuses religions primitives. Les crimes d'Œdipe signifient la fin de toute différence, mais ils deviennent, du fait même qu'ils sont attribués à un individu particulier, une nouvelle différence, la monstruosité du seul Œdipe. Alors qu'ils devraient concerner tout le monde ou personne, ils deviennent l'affaire d'un seul individu.

Le parricide et l'inceste jouent donc exactement le même rôle, dans le mythe d'Œdipe, que les autres motifs mythiques et rituels déjà considérés dans les chapitres précédents. Ils déguisent la crise sacrificielle beaucoup plus qu'ils ne la désignent. Ils expriment, certes, la réciprocité et l'identité violente, mais sous une forme si extrême qu'elle terrifie, et pour en faire le monopole exclusif d'un individu particulier; nous perdons de vue, en somme, cette même réciprocité en tant qu'elle est commune à tous les membres de la communauté et qu'elle définit la crise sacrificielle.

Vis-à-vis du parricide et de l'inceste, il y a un autre thème qui déguise lui aussi la crise sacrificielle plus qu'il ne la désigne, et c'est la peste.

On a déjà parlé des épidémies diverses comme d'un « symbole » de la crise sacrificielle. Même si Sophocle a pensé à la fameuse peste de 430, il y a plus et autre chose dans la peste de Thèbes que la maladie microbienne du même nom. L'épidémie qui interrompt toutes les fonctions vitales de la cité ne saurait être étrangère à la violence et à la perte des différences. L'oracle lui-

même rend la chose évidente. C'est à la présence contagieuse d'un *assassin* qu'il attribue le désastre.

La tragédie nous montre clairement que la contagion ne fait qu'un avec la violence réciproque. Le jeu des trois protagonistes tour à tour aspirés par la violence se confond avec les progrès du fléau, toujours prompt à terrasser ceux qui prétendent le maîtriser. Sans aller jusqu'à assimiler explicitement les deux séries, le texte attire notre attention sur leur parallélisme. Suppliant Œdipe et Créon de se réconcilier, le chœur s'écrie :

« Ce pays qui meurt désole mon âme, si je dois voir maintenant s'ajouter aux maux d'hier des maux qui viennent de vous deux. »

Dans la tragédie et hors d'elle, la peste symbolise la crise sacrificielle, c'est-à-dire la même chose exactement que le parricide et l'inceste. On est en droit de se demander pourquoi deux thèmes sont nécessaires, plutôt qu'un, et si ces deux thèmes jouent vraiment le même rôle.

Il convient de rapprocher les deux thèmes pour voir en quoi ils diffèrent l'un de l'autre et quel rôle cette différence peut jouer. Divers aspects parfaitement réels de la crise sacrificielle sont présents dans les deux thèmes, mais ils sont distribués différemment. Dans la peste, un seul aspect ressort et c'est le caractère collectif du désastre, la contagion universelle; la violence et la non-différence sont éliminées. Dans le parricide et l'inceste au contraire, la violence et la non-différence sont présentes aussi magnifiées et concentrées que possible mais dans un seul individu; c'est la dimension collective, cette fois, qui est éliminée.

Derrière le parricide et l'inceste d'une part et de l'autre la peste, nous avons bien deux fois la même chose, un déguisement de la crise sacrificielle, mais ce n'est pas le même déguisement. Tout ce qui manque au parricide et à l'inceste pour révéler pleinement la crise, la peste nous l'apporte. Et réciproquement, tout ce qui manque à la peste pour signifier sans équivoque cette même crise, le parricide et l'inceste le possèdent. Si on opérait la fusion des deux thèmes et qu'on en répartît la substance de façon très égale sur *tous* les membres de la

communauté, on retrouverait la crise elle-même. Il serait impossible, une fois de plus, d'affirmer ou de nier quoi que ce soit d'un individu quelconque sans qu'il faille aussitôt l'affirmer ou le nier de tous les autres. La responsabilité serait également partagée par tous.

Si la crise disparaît, si la réciprocité universelle est éliminée, c'est grâce à la distribution inégale d'aspects très réels de cette crise. Rien n'est vraiment escamoté et rien n'est ajouté; toute l'élaboration mythique se ramène à un déplacement de l'indifférenciation violente qui abandonne les Thébains pour se rassembler tout entière sur la personne d'Œdipe. Ce personnage devient le dépotir des forces maléfiques qui assiégeaient les Thébains.

A la violence réciproque partout répandue, le mythe substitue la transgression formidable d'un individu unique. Œdipe n'est pas coupable au sens moderne mais il est responsable des malheurs de la cité. Son rôle est celui d'un véritable bouc émissaire humain.

Sophocle fait prononcer à Œdipe, dans la conclusion, les paroles les plus aptes à rassurer les Thébains, à les convaincre, c'est-à-dire qu'il ne s'est rien passé dans leur ville dont la victime émissaire ne soit la seule responsable, et dont elle ne doive seule payer les conséquences :

« Ah! croyez-moi, n'ayez pas peur : mes maux à moi, il n'est point d'autre mortel qui soit fait pour les porter. »

Œdipe est le responsable par excellence, tellement responsable, en vérité, qu'il ne reste plus de responsabilité pour personne d'autre. L'idée de la peste résulte de ce manque. La peste c'est ce qui reste de la crise sacrificielle quand on l'a vidée de toute sa violence. La peste nous introduit déjà dans le climat de la médecine microbienne dans le monde moderne. Il n'y a plus que des malades. Personne n'a de compte à rendre à personne, hormis Œdipe bien entendu.

Pour délivrer la cité entière de la responsabilité qui pèse sur elle, pour faire de la crise sacrificielle la peste, en la vidant de sa violence, il faut réussir à transférer cette violence sur Œdipe, ou plus généralement sur un individu unique. Tous les protagonistes, dans le débat

tragique s'efforcent d'opérer ce transfert. L'enquête au sujet de Laïos, on l'a vu, est une enquête au sujet de la crise sacrificielle elle-même. Il s'agit toujours d'épingler la responsabilité du désastre sur un individu particulier, de répondre à la question mythique par excellence : « Qui a commencé ? » Œdipe ne réussit pas à fixer le blâme sur Créon et Tirésias mais Créon et Tirésias réussissent parfaitement à fixer ce même blâme sur Œdipe. L'enquête tout entière est une chasse au bouc émissaire qui se retourne, en fin de compte, contre celui qui l'a inaugurée.

Après avoir oscillé entre les trois protagonistes, l'accusation décisive finit par se fixer sur l'un d'entre eux. Elle aurait pu aussi bien se fixer sur un autre. Elle aurait pu ne pas se fixer du tout. Quel est le mécanisme mystérieux qui réussit à l'immobiliser ?

L'accusation qui va désormais passer pour « vraie » ne se distingue en rien de celles qui vont désormais passer pour « fausses », à ceci près qu'aucune voix ne s'élève plus pour contredire qui que ce soit. Une version particulière des événements réussit à s'imposer ; elle perd son caractère polémique pour devenir la vérité du mythe, le mythe lui-même. La fixation mythique doit se définir comme un phénomène d'unanimité. Là où deux, trois, mille accusations symétriques et inverses se croisaient, une seule l'emporte et autour d'elle tout se tait. L'antagonisme de chacun contre chacun fait place à l'union de tous contre un seul.

Quel est ce miracle ? Comment l'unité de la communauté, complètement défaite par la crise sacrificielle, peut-elle soudainement se refaire ? Nous sommes au paroxysme de la crise ; les circonstances paraissent aussi défavorables que possible à ce renversement soudain. Il est impossible de trouver deux hommes qui s'entendent sur quoi que ce soit ; chacun s'efforce de se débarrasser du fardeau collectif sur le dos de son frère ennemi. Dans la communauté tout entière embrasée, un chaos indescriptible semble régner. Aucun fil conducteur ne relie, semble-t-il, tous les conflits, toutes les haines, toutes les fascinations particulières.

En cet instant où tout paraît perdu, où le non-sens triomphe dans l'infinie diversité des sens contradictoires,

la solution est au contraire toute proche ; la cité entière va basculer d'un seul élan dans l'unanimité violente qui va la libérer.

D'où vient cette unanimité mystérieuse ? Dans la crise sacrificielle, les antagonistes se croient tous séparés par une différence formidable. En réalité, toutes les différences s'effacent peu à peu. Partout c'est le même désir, la même haine, la même stratégie, la même illusion de différence formidable dans l'uniformité toujours plus complète. A mesure que la crise s'exaspère, les membres de la communauté deviennent tous des jumeaux de la violence. Nous dirons nous-mêmes qu'ils sont les *doubles* les uns des autres.

Dans la littérature romantique, dans la théorie animiste du religieux primitif et dans la psychiatrie moderne, le terme de *double* désigne toujours un phénomène essentiellement imaginaire et irréel. Il n'en va pas de même ici. Bien que le rapport des *doubles* comporte des aspects hallucinatoires dont il sera question plus loin, il n'a rien d'imaginaire ; pas plus que la symétrie tragique dont il est l'expression parfaite.

Si la violence uniformise réellement les hommes, si chacun devient le double ou le « jumeau » de son antagoniste, si tous les doubles sont les mêmes, n'importe lequel d'entre eux peut devenir, à n'importe quel moment, le double de tous les autres, c'est-à-dire l'objet d'une fascination et d'une haine universelles. Une seule victime peut se substituer à toutes les victimes potentielles, à tous les frères ennemis que chacun s'efforce d'expulser, c'est-à-dire à tous les hommes sans exception, à l'intérieur de la communauté. Pour que le soupçon de chacun contre chacun devienne la conviction de tous contre un seul, rien ou presque n'est nécessaire. L'indice le plus dérisoire, la présomption la plus infime va se communiquer des uns aux autres à une vitesse vertigineuse et se transformer presque instantanément en une preuve irréfutable. La conviction fait boule de neige, chacun déduisant la sienne de celle des autres sous l'effet d'une *mimesis* quasi instantanée. La ferme croyance de tous n'exige pas d'autre vérification que l'unanimité irrésistible de sa propre déraison.

L'universalisation des doubles, l'effacement complet des différences qui exaspère les haines mais les rend parfaitement interchangeables constitue la condition nécessaire et suffisante de l'unanimité violente. Pour que l'ordre puisse renaître il faut d'abord que le désordre arrive à son comble, pour que les mythes puissent se recomposer il faut d'abord qu'ils soient entièrement décomposés.

Là où quelques instants plus tôt il y avait mille conflits particuliers, mille couples de frères ennemis isolés les uns des autres, il y a de nouveau une communauté, tout entière une dans la haine que lui inspire un de ses membres seulement. Toutes les rancunes éparpillées sur mille individus différents, toutes les haines divergentes, vont désormais converger vers un individu unique, la *victime émissaire*.

La direction générale de la présente hypothèse paraît claire. Toute communauté en proie à la violence ou accablée par quelque désastre auquel elle est incapable de remédier se jette volontiers dans une chasse aveugle au « bouc émissaire ». Instinctivement, on cherche un remède immédiat et violent à la violence insupportable. Les hommes veulent se convaincre que leurs maux relèvent d'un responsable unique dont il sera facile de se débarrasser.

On songe tout de suite, ici, aux formes de violences collectives qui se déchaînent spontanément dans les communautés en crise, aux phénomènes du genre lynchage, pogrom, « justice expéditive », etc. Il est révélateur que ces violences collectives se justifient elles-mêmes, le plus souvent, par des accusations du type œdipien, parricide, inceste, infanticide, etc.

Le rapprochement n'a qu'une valeur limitée mais il éclaire déjà notre ignorance. Il éclaire la parenté secrète de textes tragiques en apparence étrangers les uns aux autres. Nous ne savons pas jusqu'à quel point Sophocle soupçonnait la vérité quand il écrivait *Œdipe roi*. Les textes cités précédemment rendent peu croyable la thèse d'une ignorance aussi profonde que la nôtre. L'inspiration tragique pourrait bien être inséparable d'un certain soupçon quant à la genèse véritable de certains thèmes mythologiques. On peut alléguer ici d'autres

tragédies qu'*Œdipe roi* et d'autres poètes que Sophocle, Euripide en particulier.

Andromaque est la maîtresse, Hermione l'épouse légitime de Pyrrhus. Les deux femmes, véritables sœurs ennemies, ont un débat tragique. Son exaspération grandissante entraîne l'épouse humiliée à proférer contre sa rivale l'accusation typique de « parricide et d'inceste », celle-là même que Tirésias profère contre Œdipe au même moment crucial d'une autre tragédie :

« Jusqu'où, malheureuse, as-tu pu t'égarer? Le fils de l'homme qui a tué ton mari (Pyrrhus, fils d'Achille qui a tué Hector), tu oses dormir avec lui et avoir des enfants de cet assassin. Toute la race des Barbares est ainsi faite. Le père y couche avec la fille, le fils avec la mère, la sœur avec le frère. Les plus proches aussi s'entre-tuent sans que nulle loi l'interdise. Ne viens pas chez nous apporter ces usages. »

La « projection » est évidente. L'étrangère incarne à elle seule toute la crise sacrificielle qui menace la cité. Les forfaits dont on la déclare capable constituent un véritable catalogue des thèmes mythiques et par conséquent des sujets tragiques dans l'univers grec. La dernière phrase, sinistre : « Ne viens pas chez nous apporter ces usages », suggère déjà la terreur collective que pourrait déclencher contre Andromaque la haine d'Hermione. C'est le mécanisme de la victime émissaire qui s'ébauche...

Il est difficile de croire qu'Euripide ne savait pas ce qu'il faisait quand il écrivait ce texte, qu'il n'avait aucune conscience du rapport étroit entre les thèmes de son œuvre et les mécanismes collectifs auxquels il fait ici allusion, qu'il ne cherchait pas sourdement à alerter son public, à provoquer un malaise qu'il se refuse, d'ailleurs, ou qu'il ne parvient jamais ni à préciser ni à dissiper.

Nous croyons nous-mêmes bien connaître les mécanismes de la violence collective. Nous ne connaissons que des formes dégénérées et de pâles reflets des ressorts collectifs qui assurent l'élaboration d'un mythe tel que

celui d'Œdipe. *L'unanimité violente* va se révéler à nous, dans les pages qui suivent, comme le phénomène fondamental de la religion primitive; partout où elle joue un rôle essentiel elle disparaît complètement ou presque derrière les formes mythiques qu'elle engendre; nous n'atteignons jamais que des phénomènes marginaux et abâtardis, improductifs sur le plan des mythes et du rituel.

On s'imagine que la violence collective et en particulier l'union de tous contre une victime unique ne constituent jamais, dans l'existence des sociétés, que des aberrations plus ou moins pathologiques et dont l'étude ne saurait fournir une contribution importante à la sociologie. Notre innocence rationaliste — sur laquelle il y aurait beaucoup à dire — se refuse à attribuer à la violence collective une efficacité autre que temporaire et limitée, une action « cathartique » analogue, tout au plus, à celle que nous avons reconnue plus haut au sacrifice rituel.

La permanence plusieurs fois millénaire du mythe œdipien, le caractère imprescriptible de ses thèmes, le respect quasi religieux dont la culture moderne continue à l'entourer, tout cela suggère, déjà, que les effets de la violence collective sont terriblement sous-estimés.

Le mécanisme de la violence réciproque peut se décrire comme un cercle vicieux; une fois que la communauté y a pénétré elle est incapable d'en sortir. On peut définir ce cercle en termes de vengeance et de représailles; on peut en donner diverses descriptions psychologiques. Tant qu'il y a, au sein de la communauté, un capital de haine et de méfiance accumulées, les hommes continuent à y puiser et à le faire fructifier. Chacun se prépare contre l'agression probable du voisin et interprète ses préparatifs comme la confirmation de ses tendances agressives. De façon plus générale, il faut reconnaître à la violence un caractère mimétique d'une intensité telle que la violence ne saurait mourir d'elle-même une fois qu'elle s'est installée dans la communauté.

Pour échapper au cercle, il faudrait liquider le redoutable arriéré de violence qui hypothèque l'avenir, il faudrait priver les hommes de tous les modèles de vio-

lence qui ne cessent de se multiplier et d'engendrer de nouvelles imitations.

Si les hommes réussissent tous à se convaincre qu'un seul d'entre eux est responsable de toute la *mimesis* violente, s'ils réussissent à voir en lui la « souillure » qui les contamine tous, s'ils sont vraiment unanimes dans leur croyance, cette croyance sera vérifiée car il n'y aura plus nulle part, dans la communauté, aucun modèle de violence à suivre ou à rejeter, c'est-à-dire, inévitablement, à imiter et à multiplier. En détruisant la victime émissaire, les hommes croiront se débarrasser de leur mal et ils s'en débarrasseront effectivement car il n'y aura plus, entre eux, de violence fascinante.

Il nous paraît absurde d'attribuer au principe de la victime émissaire la moindre efficacité. Il suffit de remplacer par *violence* au sens défini dans le présent essai, le *mal* ou les *péchés* que cette victime est censée assumer pour comprendre qu'on pourrait bien avoir affaire toujours, certes, à une illusion et à une mystification, mais à l'illusion et à la mystification la plus formidable et la plus riche de conséquences de toute l'aventure humaine.

Persuadés comme nous le sommes que le savoir est toujours une bonne chose, nous n'accordons qu'une importance minime, ou même aucune importance, à un mécanisme, celui de la victime émissaire, qui dissimule aux hommes la vérité de leur violence. Cet optimisme pourrait bien constituer la pire des méconnaissances. Si l'efficacité du transfert collectif est littéralement formidable c'est justement parce qu'il prive les hommes d'un savoir, celui de leur violence avec lequel ils n'ont jamais réussi à coexister.

Tout au long de la crise sacrificielle, Œdipe et Tirésias nous l'ont montré, le savoir de la violence ne cesse d'augmenter; loin, toutefois, de ramener la paix, ce savoir qui est toujours projeté sur l'autre, perçu comme menace venant de l'autre, alimente et exaspère le conflit. A ce savoir maléfique et contagieux, à cette lucidité qui n'est elle-même que violence, la violence collective fait succéder l'ignorance la plus complète. Elle efface d'un seul coup les souvenirs du passé; c'est bien pourquoi la crise sacrificielle n'apparaît jamais sous un jour véri-

dique dans les mythes et dans le rituel; c'est là ce que nous avons constaté à plusieurs reprises dans nos deux premiers chapitres, et le mythe œdipien nous a donné l'occasion, une fois de plus, de le vérifier. La violence humaine est toujours posée comme extérieure à l'homme; c'est pourquoi elle se fond et se confond dans le sacré, avec les forces qui pèsent réellement sur l'homme du dehors, la mort, la maladie, les phénomènes naturels...

Les hommes ne peuvent pas faire face à la nudité insensée de leur propre violence sans risquer de s'abandonner à cette violence; ils l'ont toujours méconnue, au moins partiellement, et la possibilité de sociétés proprement humaines pourrait bien dépendre de cette méconnaissance.

Le mythe œdipien, déconstruit et expliqué comme il l'a été dans les pages précédentes, repose sur un mécanisme structurant qui ne fait qu'un avec le mécanisme de la victime émissaire. Il va falloir maintenant se demander si le mécanisme en question figure dans d'autres mythes que le mythe œdipien. Nous pouvons déjà soupçonner qu'il constitue l'un des procédés majeurs, peut-être le procédé unique grâce auquel les hommes réussissent à expulser la vérité de leur violence, le savoir de la violence passée qui empoisonnerait le présent et l'avenir s'ils ne réussissaient pas à s'en débarrasser, à la rejeter tout entière sur un « coupable » unique.

Pour les Thébains, en somme, la guérison consiste à adopter le mythe, à faire de lui la version unique et indiscutable de la crise maintenant dépassée, la charte d'un ordre culturel renoué, à se convaincre, en d'autres termes, que la communauté n'a jamais été malade que de la peste. L'opération exige une ferme croyance en la responsabilité de la victime émissaire. Et les premiers résultats, la paix soudainement restaurée, confirment l'identification du coupable unique, accréditent à jamais l'interprétation qui fait de la crise un mal mystérieux apporté du dehors par la souillure infâme et dont seule l'expulsion de ce porteur de germes peut interrompre la propagation.

Le mécanisme salvateur est réel et, si on regarde les

choses d'un peu près, on s'aperçoit qu'il n'est nullement dissimulé; sans cesse, en vérité, il est question de lui mais dans le langage et à partir des thèmes qu'il a lui-même fait surgir. Ce mécanisme ne fait qu'un, bien entendu, avec l'oracle rapporté par Créon. Pour guérir la ville, il faut identifier et expulser l'être impur dont la présence contamine toute la ville. Il faut que tous s'entendent, en d'autres termes, sur l'identité d'un coupable unique. La victime émissaire joue sur le plan collectif le rôle de cet objet que les chamans prétendent extraire du corps de leurs malades et qu'ils présentent ensuite comme la cause de tout le mal.

Nous verrons plus loin, d'ailleurs, qu'il s'agit bien de la même chose dans les deux cas¹. Mais les deux volets de la métaphore ne sont pas équivalents. Le mécanisme de l'unanimité violente n'est pas modelé sur la technique des chamans, il n'est pas du tout métaphorique; il y a de bonnes raisons, par contre, pour supposer que la technique des chamans est modelée sur le mécanisme de l'unanimité partiellement repéré et interprété de façon mythique.

Le parricide et l'inceste procurent à la communauté très exactement ce dont elle a besoin pour effacer la crise sacrificielle. Le texte du mythe est là pour nous prouver qu'il s'agit d'une opération mystificatrice, certes, mais formidablement réelle et permanente sur le plan de la culture, fondatrice d'une nouvelle vérité. L'opération, de toute évidence, n'a rien à voir avec un camouflage vulgaire, avec une manipulation consciente des données de la crise sacrificielle. Parce que la violence est unanime, elle rétablit l'ordre et la paix. Les significations mensongères qu'elle instaure acquièrent de ce fait une force inébranlable. La résolution unanime disparaît, avec la crise sacrificielle, derrière ces significations. Elle constitue le ressort structurant du mythe, invisible aussi longtemps que la structure demeure intacte. Il n'y aurait pas de *thèmes* sans la vertu structurante de l'*anathème*. L'objet véritable de l'*anathème* ce n'est pas Œdipe qui n'est qu'un thème parmi les autres, mais c'est l'unanimité elle-même qui, pour

1. Cf. chap. ix.

demeurer efficace, doit rester protégée de tout contact, de tout regard, de toute manipulation possible. Cet *anathème* se perpétue encore de nos jours, sous la forme de l'oubli, de l'indifférence qu'inspire la violence collective, de son insignifiance présumée là même où elle est perçue.

Aujourd'hui encore, la structure du mythe n'est pas ébranlée; la projeter tout entière dans l'imaginaire ce n'est pas l'ébranler, bien au contraire; elle est moins analysable que jamais. Aucune lecture n'a jamais accédé à l'essentiel; même celle de Freud, la plus géniale et la plus trompeuse, n'est pas parvenue au vrai « refoulé » du mythe qui n'est pas un désir du parricide et de l'inceste mais la violence qui se dissimule derrière ces thèmes trop visibles, la menace de destruction totale écartée et dissimulée par le mécanisme de la victime émissaire.

La présente hypothèse n'exige absolument pas la présence, dans le texte mythique, d'un *thème* de condamnation ou d'expulsion propre à évoquer directement la violence fondatrice. Bien au contraire. L'absence de ce thème dans certaines versions ne compromet pas l'hypothèse proposée ici. Les traces de la violence collective peuvent et doivent s'effacer. Cela ne veut pas dire que leurs effets sont épuisés; ils sont plus vivaces que jamais. Pour que l'anathème produise tous ses effets, il est bon qu'il disparaisse et se fasse lui-même oublier.

Ce n'est pas l'absence de l'anathème, ce serait plutôt sa présence, dans la tragédie, qui poserait un problème si nous n'avions pas compris que l'inspiration tragique opère une déconstruction partielle du mythe. Plutôt qu'une survivance, un signe d'archaïsme, il faut voir dans l'exhumation tragique de l'anathème religieux une « archéologie ». Il faut ranger l'anathème d'*Œdipe roi* parmi les éléments de la critique sophoclienne du mythe, peut-être plus radicale encore que nous ne l'imaginons. Le poète met dans la bouche du héros des paroles extrêmement révélatrices :

« Vite, au nom des dieux, cachez-moi quelque part loin d'ici : tuez-moi ou jetez-moi à la mer en un lieu où vous ne me voyiez jamais. »

Le degré de compréhension auquel accède le poète, à l'égard du mythe et de sa genèse, ne constitue ici qu'un problème secondaire, sans retentissement sur la lecture du mythe. Cette lecture utilise la tragédie comme moyen d'approche mais elle repose entièrement sur ses résultats propres, sur son aptitude à décomposer les thèmes dans la violence réciproque et à les recomposer en fonction de la violence unilatérale et unanime, c'est-à-dire du mécanisme de la victime émissaire. Ce mécanisme n'est tributaire d'aucun thème particulier puisque c'est lui qui les engendre tous. On ne peut pas l'atteindre à partir d'une lecture simplement thématique ou structurale.

*
**

Nous n'avons vu jusqu'ici en Œdipe que la souillure infâme, le réceptacle de la honte universelle. L'Œdipe d'avant la violence collective, le héros d'*Œdipe roi* est essentiellement cela. Il y a un autre Œdipe, celui qui émerge du processus violent considéré dans son ensemble. C'est cet Œdipe définitif qu'il nous est donné d'entrevoir dans la seconde tragédie œdipienne de Sophocle, *Œdipe à Colone*.

Dans les premières scènes, c'est toujours à un Œdipe essentiellement maléfique qu'on a affaire. Quand ils découvrent le parricide sur le territoire de leur cité, les habitants de Colone reculent avec horreur. Au cours de la pièce, toutefois, un changement remarquable se produit. Œdipe reste dangereux, terrifiant même, mais il devient aussi très précieux. Son futur cadavre constitue une espèce de talisman que Colone et Thèbes se disputent avec âpreté.

Que s'est-il passé? Le premier Œdipe est associé aux aspects maléfiques de la crise. Il n'y a en lui aucune vertu positive. Si son expulsion est « bonne », c'est de façon purement négative, à la façon dont est bonne pour un organisme malade l'amputation d'un membre gangrené. Dans *Œdipe à Colone*, par contre, la vision s'est élargie. Après avoir apporté la discorde dans la cité, la victime émissaire, en s'éloignant, a restauré l'ordre et la paix. Alors que toutes les violences antérieures n'ont

jamais fait que redoubler la violence, la violence contre cette victime-là a fait miraculeusement cesser toute violence. La pensée religieuse est forcément amenée à s'interroger sur la cause de cette différence extraordinaire. Cette interrogation n'est pas désintéressée. Elle touche de très près au bien-être et même à l'existence de la communauté. Comme la pensée symbolique et, en vérité, la pensée humaine dans son ensemble, n'est jamais parvenue à repérer le mécanisme de l'unanimité violente, elle se tourne forcément vers la victime et se demande si celle-ci n'est pas responsable des conséquences merveilleuses qu'entraîne sa destruction ou son exil. L'attention se dirige non seulement sur les traits distinctifs de la violence décisive, sur le type de meurtre, par exemple, qui a déclenché l'unanimité, mais aussi sur la personne même de la victime. Attribuer la conclusion bénéfique à cette victime paraît d'autant plus logique que la violence exercée contre elle avait bien pour objectif de ramener l'ordre et la paix.

Au moment suprême de la crise, quand la violence réciproque parvenue à son paroxysme se transforme d'un seul coup en unanimité pacificatrice, les deux faces de la violence paraissent juxtaposées : les extrêmes se touchent. Cette métamorphose a la victime émissaire pour pivot. Cette victime paraît donc réunir sur sa personne les aspects les plus maléfiques et les plus bénéfiques de la violence. Il n'est pas illogique de voir en elle l'incarnation d'un jeu auquel les hommes veulent et peuvent se croire complètement étrangers, le jeu de leur propre violence, jeu dont la règle principale, effectivement, leur échappe¹.

Il ne suffit pas de dire que la victime émissaire « symbolise » le passage de la violence réciproque et destructrice à l'unanimité fondatrice; c'est elle qui assure ce passage et elle ne fait qu'un avec lui. La pensée religieuse est forcément amenée à voir dans la victime émissaire, c'est-à-dire, simplement, dans la dernière victime,

1. Nous verrons plus loin que ce phénomène de sacralisation est facilité par les éléments hallucinés qui figurent dans l'expérience religieuse primordiale. Ces éléments ne sont pourtant pas indispensables à la compréhension des grands principes de tout système religieux. La logique de ces systèmes nous est d'ores et déjà accessible.

celle qui subit la violence sans provoquer de nouvelles représailles, une créature surnaturelle qui sème la violence pour récolter ensuite la paix, un sauveur redoutable et mystérieux qui rend les hommes malades pour les guérir ensuite.

Pour la pensée moderne, le héros ne peut pas devenir bénéfique sans cesser d'être maléfique et vice versa. Il n'en va pas de même avec l'empirisme religieux qui se contente d'enregistrer, aussi exactement que possible, tout ce qui s'est passé mais sans en pénétrer la raison véritable. Œdipe est d'abord maléfique et ensuite bénéfique. Il n'est pas question de l'« exonérer » car il n'a jamais été question de le condamner au sens moderne et moralisant du terme. Il ne s'agit pas, non plus, de procéder à une de ces pompeuses « réhabilitations » dont les gens qui prétendent avoir abjuré toute perspective moralisante détiennent, à notre époque, le secret. La pensée religieuse est trop modeste et trop terrifiée pour juger les choses d'aussi haut. Elle se reconnaît dépassée. L'union mystérieuse du plus maléfique et du plus bénéfique est un fait qu'il n'est pas question de nier ni de négliger car il intéresse la communauté au plus haut point mais ce fait échappe totalement au jugement et à la compréhension humaine. L'Œdipe bénéfique d'après l'expulsion prend le pas sur l'Œdipe maléfique d'avant mais il ne l'annule pas. Comment l'annulerait-il puisque c'est l'expulsion d'un *coupable* qui a entraîné le départ de la violence? Le résultat confirme l'attribution unanime à Œdipe du parricide et de l'inceste. Si Œdipe est sauveur, c'est en sa qualité de fils parricide et incestueux.

Des deux tragédies œdipiennes de Sophocle se dégage un schéma de transgression et de salut avec lequel tous les spécialistes sont familiers : on le retrouve dans un nombre infini de récits mythologiques et folkloriques, de contes de fées, de légendes et même d'œuvres littéraires. Fauteur de violence et de désordre tant qu'il séjourne parmi les hommes, le héros apparaît comme une espèce de rédempteur aussitôt qu'il est éliminé, et c'est toujours par la violence.

Il arrive aussi que le héros, tout en restant dans bien des cas un transgresseur, apparaisse essentiellement

comme un destructeur de monstres. C'est le cas d'Œdipe lui-même dans l'épisode du sphinx. Le monstre joue un peu le même rôle que la peste de Thèbes; il terrorise la communauté; il réclame d'elle un tribut périodique de victimes.

Nous devons tout de suite nous demander si l'explication proposée pour l'épisode principal du mythe d'Œdipe n'est pas également applicable à tous ces textes, autrement dit si l'on n'a pas affaire, chaque fois, aux traces différenciées d'une seule et même opération, celle de la victime émissaire. Dans tous ces mythes, en effet, le héros aime vers sa personne une violence qui affecte la communauté entière, une violence maléfique et contagieuse que sa mort ou son triomphe transforme en ordre et en sécurité.

D'autres thèmes encore pourraient dissimuler la crise sacrificielle et sa résolution violente, le thème du salut collectif, par exemple, obtenu du dieu ou du démon au prix d'une victime unique, le thème de l'innocent, ou du coupable, jeté en pâture à la férocité du monstre ou du diable, livré à sa « vengeance », ou au contraire à son exigence de « justice ».

Le mécanisme de la victime émissaire explique les principaux thèmes du mythe d'Œdipe; il est aussi efficace sur le plan de la genèse que sur le plan de la structure. C'est là ce que les analyses précédentes nous ont permis de constater. Mais nous constatons aussi que ce genre d'analyse pourrait aisément s'étendre à un grand nombre de mythes. Nous sommes amenés à nous demander si ce même mécanisme ne va pas se révéler comme le ressort structurant de toute mythologie. Et ce n'est pas tout; autre chose et de plus essentiel encore est en jeu si l'engendrement du sacré lui-même, la transcendance qui le caractérise, relève de l'unanimité violente, de l'unité sociale faite ou refaite dans « l'expulsion » de la victime émissaire. S'il en est ainsi ce ne sont pas les mythes seulement qui sont en cause mais les rituels et le religieux dans son ensemble.

Nous ne tenons pour l'instant qu'une simple hypothèse dont certains éléments sont à peine esquissés ou font même entièrement défaut. Dans les chapitres qui viennent il faudra à la fois préciser cette hypothèse et

la vérifier, rendre manifeste, c'est-à-dire, une puissance explicative que nous ne faisons guère, pour l'instant, que soupçonner. Nous saurons alors si cette hypothèse est capable de jouer le rôle formidable qui est en train de s'ébaucher pour elle. Il faut d'abord s'interroger sur la nature même de cette hypothèse et sur la façon dont elle se présente dans le contexte du savoir contemporain.

Déjà, des textes un peu partout s'éclairent à la lumière de la présente lecture. Si Héraclite est le philosophe de la tragédie, il ne peut manquer, à sa façon, d'être le philosophe du mythe, il doit s'avancer lui aussi vers le ressort structurant que nous essayons de dégager. Nous nous avançons peut-être trop nous-mêmes mais comment ne pas reconnaître que des fragments jusqu'ici opaques, indéchiffrables proposent soudain une signification manifeste? N'est-ce pas la genèse même du mythe, l'engendrement des dieux et de la différence sous l'action de la violence, tout le chapitre qui s'achève, en somme, qui se trouve résumé dans le fragment 60?

« Le combat est père et roi de tout. Les uns, il les produit comme des dieux, et les autres comme des hommes. Il rend les uns esclaves et les autres libres. »