



**HAL**  
open science

# Les “ énigmes ” de Tirésias, miroir de la mauvaise langue d’OEdipe

Claude Gontran

► **To cite this version:**

Claude Gontran. Les “ énigmes ” de Tirésias, miroir de la mauvaise langue d’OEdipe. PURH, 2013, Mauvaises langues ?, 978-2-87775-567-2. <hal-04332145>

**HAL Id: hal-04332145**

**<https://normandie-univ.hal.science/hal-04332145v1>**

Submitted on 8 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

## Les « énigmes » de Tirésias, miroir de la mauvaise langue d'Œdipe

Claude Gontran

Dans l'*Œdipe roi* de Sophocle<sup>1</sup>, une scène particulièrement violente par les mots oppose le roi au vieux devin aveugle Tirésias. Œdipe est préoccupé par les malheurs de son peuple qu'Apollon a frappé de la peste depuis la mort non élucidée de l'ancien roi Laïos ; il a fait convoquer l'Assemblée de sa cité et a prononcé devant elle un avis de recherche assorti d'une malédiction contre quiconque hébergerait le coupable. Il a fait venir Tirésias pour solliciter son aide, mais le devin refuse d'abord de parler puis, devant la colère du roi qui finit par attribuer ce mutisme au fait que Tirésias est lui-même, sinon le meurtrier, du moins l'instigateur, il révèle la double culpabilité d'Œdipe, le meurtre et l'inceste, et prédit sa mutilation et son exil, sous le coup de sa propre malédiction. Les analyses traditionnelles de la pièce accablent un devin coupable de parler par énigmes, davantage soucieux d'irriter le roi et de faire prévaloir ses prérogatives que de l'amener calmement à voir les choses en face<sup>2</sup>. S'il s'en était tenu aux limites de ses fonctions religieuses, dit-on, s'il n'avait pas lui-même cédé à la colère, il n'aurait pas exaspéré Œdipe, venant presque le pousser à se fourvoyer, jusqu'à menacer ensuite de mort son beau-frère Créon, soupçonné d'être le bras complice. Bref, la langue des deux hommes cédant à la colère, sans être intrinsèquement « mauvaise », se serait relâchée jusqu'à l'injure et l'anathème.

Les choses ne sont pas aussi simples : la colère chez les Grecs du v<sup>e</sup> siècle, qui n'avaient pas encore lu Aristote, n'est pas un phénomène ressortissant principalement aux affects ; elle remet en cause la langue puisqu'elle contredit la raison, qui coïncide avec la langue. D'autre part, Tirésias n'injurie à

---

1. L'édition est celle de Paul Mazon, Paris, CUF, 1958. Mais nous ne retenons pas sa traduction et proposons la nôtre.

2. Voir, par exemple, Hanna M. Roisman, « Teiresias, the seer of *Oedipus the King*: Sophocles' and Seneca's versions », *Leeds International Classical Studies*, n° 2-5, 2003, p. 3 : « *Teiresias comes on stage a grumpy old curmudgeon most reluctant to share his knowledge* » (Tirésias entre en scène en vieux bougon qui refuse de partager ses connaissances [nous traduisons]).

aucun moment Œdipe; on comprend facilement que ce qu'il a à lui dire ne peut pas être spontanément accepté; enfin, quand Œdipe lui demande « qui t'aurait appris le vrai » et que le devin lui répond « c'est toi » (vers 357-358), une telle réponse ne doit pas être prise à la légère, comme si elle était une simple boutade. Donc, si la langue est en jeu, cela ne concerne que les paroles d'Œdipe. Quel serait alors le rôle de Tirésias? Comment peut-il guider le roi vers la connaissance et l'acceptation des faits? La question pour un Grec n'est pas du domaine de la psychologie. Rétablir l'ordre des faits, c'est rétablir l'ordre de la langue. Si Œdipe a commis les forfaits qu'on lui impute, sa propre langue doit en garder les stigmates; elle porte en quelque sorte le code génétique de la « nature » d'Œdipe, nature qui lui a fait commettre assassinat et inceste. Le terme de « mauvaise langue » lui convient au sens le plus fort que la pensée grecque pourrait lui donner.

Comment Tirésias peut-il rétablir l'ordre des faits? En retournant contre Œdipe sa propre langue, en jouant le simple rôle de miroir. La langue d'Œdipe ne peut être mauvaise qu'en allant contre la raison, donc en étant une langue inversée, l'inverse de la langue-raison, du *logos*; lui tenir lieu de miroir, c'est inverser l'inversion, rétablir la raison des faits. Et puisque la déraison passe par la colère, il faut que le roi se vide de toute cette colère qu'il portait en lui sans le savoir. C'est ce que nous tenterons de montrer en étudiant certains aspects de ce dialogue du premier épisode. Nous verrons comment Œdipe a vicié d'abord la situation de communication et l'énonciation, puis l'énoncé lui-même et comment, à chaque fois, le devin lui a renvoyé l'image de ce discours faussé. À vrai dire, nous constaterons que tout l'énoncé se ressent du vice de l'énonciation elle-même et qu'il est difficile de distinguer l'un de l'autre. Nous nous intéresserons donc beaucoup plus à l'énonciation du début du dialogue qu'aux énoncés à proprement parler du roi, dont un seul exemple sera donné à la fin.

L'effet de miroir est en quelque sorte préparé par le coryphée au vers 297: annonçant au roi la venue de Tirésias, il désigne ce dernier comme « celui qui confondra » (« *ho exelenxôn* ») le coupable. Or, dans le début du dialogue, au vers 333, devant le reproche de trahir sa patrie par son mutisme, le devin demande à Œdipe pourquoi il l'« accuse » de la sorte et le verbe employé est le verbe *elenkhein*, dont *ex-elenkhein* est un composé: alors que la véritable accusation sera portée par Tirésias, comme l'annonce le coryphée, celui qui, dès les premiers emportements, se donne le rôle d'accusateur est Œdipe. Son accusation de trahison se précisera ensuite pour devenir la certitude du complot.

On peut trouver une excuse à Œdipe: pourquoi ce refus de parler de la part du devin alors que la gravité de la situation requiert la mobilisation de toutes les compétences? Mais il suffit de voir comment le roi aborde Tirésias pour comprendre le mutisme de ce dernier.

Œdipe accueille le devin en lui rappelant les qualités surhumaines pour lesquelles il l'a fait venir. Il souligne sa capacité à tout scruter, les réalités

célestes comme celles qui « marchent sur terre » (*khthonostibè*, vers 301), curieux mot composé qui nous rappelle son propre nom signifiant « Pieds Enflés » et sa claudication, souvenirs des entraves qui devaient assurer la perte du nourrisson. Or ces deux types de réalités sont dits, pour les unes, « susceptibles d'enseignement », pour les autres, « indicibles » (vers 300-301). Quelles sont les réalités indicibles ? On s'attendrait à ce que ce soient les réalités célestes ; mais si l'ordre des mots est fondé sur la symétrie entre les deux types de réalités et leurs deux statuts divinatoires, on peut en conclure que ce sont les réalités terrestres qui sont indicibles, et c'est somme toute compréhensible : les réalités célestes, de l'ordre du *logos*, n'ont rien d'irrationnel et sont donc susceptibles d'être énoncées, au contraire de tout ce que comporte d'incohérence la vie humaine. Dans l'hypothèse où le devin saurait effectivement ce qu'il en est d'Œdipe, les paroles du roi seraient donc paradoxalement une invitation à le taire, ce qu'il fait.

Mais nous faisons l'hypothèse inverse : celle que le vieillard, simple miroir de la mauvaise langue d'Œdipe, ne sait rien en tant que devin (ce qui réclamerait un trop long développement sur le statut du devin dans la tragédie sophocléenne<sup>3</sup>). Ce qui vient d'être dit ne suffit donc pas à justifier le mutisme de Tirésias. D'autres propos, dans l'incohérence qui caractérise la langue d'Œdipe, viennent le provoquer : toujours sur le plan de la situation d'énonciation, Œdipe commence par doter Tirésias de qualités divines difficilement admissibles pour un mortel, fût-il devin : il le qualifie de « seul sauveur » (vers 304), juste avant d'évoquer au vers 305 le nom d'Apollon, dont ce devrait être le titre exclusif ; en totale contradiction avec cette outrancière flatterie initiale, il conclut sa tirade en réclamant de Tirésias une aide modestement humaine, au nom d'une solidarité propre à des mortels qui n'agissent qu'à proportion de moyens limités. En d'autres termes, il dénie tout pouvoir surhumain : « pour un homme, dit-il, aider les autres dans la mesure de sa force et de ses moyens, il n'est pas de plus

3. Nous citerons au moins Alister Cameron, *The Identity of Oedipus the King: five essays on the Oedipus Tyrannus*, New York et Londres, 1968, p. 19 : « *Man and god too are remade in the process, and the new play in the hands of the new artist could be the most recent manifestation of eternity [...] Greek religion, to a very large extent, had always been and in the fifth century continued to be the imaginative creation of artists. Myth had no orthodoxy, no canon, no scripture, no church and no theology of the kind that breeds heretics* » (l'homme et le dieu également sont des créations en cours, et la nouvelle pièce entre les mains du nouvel artiste pourrait être la plus récente manifestation de l'éternité [...]) La religion grecque, dans une très large mesure, a toujours été et continue d'être au cinquième siècle la création de l'imagination des artistes. Le mythe n'a pas d'orthodoxie, pas de canon, pas d'écriture, pas d'église, pas de théologie de nature à engendrer des hérétiques). Plus récemment, J. K. Davies, dans une contribution intitulée « *The moral dimension of the Pythian Apollo* » à l'ouvrage collectif *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, A. B. Lloyd (dir.), Londres, Duckwood-Classical Press of Wales, 1997, considère que « tous les dieux sont des créations humaines » (p. 43). Dans le même ouvrage, Seth L. Schein fait l'hypothèse que « la seule généralisation assurée serait que Sophocle représente la divinité avant tout pour clarifier la signification de l'action humaine » (« *perhaps, the one safe generalization would be that Sophocles represents divinity primarily to clarify the significance of human action* », dans « *Divinity and moral agency in Sophoclean tragedy* », p. 136).

noble tâche» (vers 314-315). Tirésias n'a qu'à se conformer à cette deuxième version de ses pouvoirs : il ne sait rien comme devin et n'a qu'à repartir.

La traduction de Paul Mazon est ici contestable : dans l'esprit d'une conception classique de la tragédie privilégiant les caractères et la vraisemblance sur les faits de langue, le traducteur fait dire à Tirésias : « Hélas ! hélas ! qu'il est terrible de savoir, quand le savoir ne sert de rien à celui qui le possède ! » (vers 316-317) ; il s'agit de supposer, selon toute vraisemblance, que le devin est quelqu'un qui « sait ». Pourtant, le verbe ainsi traduit au nom de la vraisemblance en matière de croyances religieuses et du caractère d'un devin jaloux de ses prérogatives est le verbe *phronein*, qui signifie « penser, être sensé, être sage, prudent » et non pas « savoir » ; la sagesse, ici, est de ne pas entrer dans le jeu d'un interlocuteur aussi incohérent et imprévisible, capable de vous encenser outre mesure puis de vous dénier tout pouvoir particulier.

Tirésias demande au roi de le laisser partir, en précisant que chacun des deux aura ainsi moins de peine à supporter son sort (vers 320-321). À deux autres reprises dans les vers suivants (vers 325 et 329), il fait encore un parallèle entre le roi et lui : il ne veut pas commettre les mêmes écarts de parole qu'Œdipe, puis déclare dans une curieuse formule qu'il ne se hasarderait pas à révéler ses propres malheurs, pour ne pas dire les malheurs d'Œdipe. Cette étroite association de leurs deux personnes doit s'interpréter. La révélation à laquelle pense Tirésias n'est pas celle d'un devin. Rien de ce qu'il sait du passé et prédit du futur ne réclame un quelconque savoir divin. Le vieil homme sait, d'un savoir strictement humain, ce qu'ont fait du nourrisson Laïos et Jocaste ; il devine, d'une façon strictement rationnelle, ce que les incohérences du langage d'Œdipe révèlent des errances du paria devenu roi. Pour le coup, les « êtres qui marchent sur terre », les *kthnostibè*, n'ont pas de secret pour lui : même s'il n'avait pas jusqu'alors la certitude de l'identité du roi, celui-ci vient, depuis sa proclamation, lui confirmer ses soupçons ; lui qui, aveugle, voit mieux le sens des mots, il vient de comprendre ce que le nom d'Œdipe dit de son passé. Enfin, fort de ces connaissances, il n'a, en guise de prédiction, qu'à retourner contre le roi sa malédiction pour annoncer son exil, la reprise de son errance. Quand il identifie ses malheurs aux malheurs d'Œdipe, c'est que, comme le berger qui avait sauvé le nourrisson et qui, plus tard, témoin du crime, avait demandé à la reine l'autorisation de se retirer du palais, il a gardé sur la conscience et assumé un malheur qui n'était pas le sien. Ce n'est que comme miroir du malheur d'Œdipe qu'il parle de son propre malheur. La triple association de sa personne à celle d'Œdipe doit s'interpréter en ce sens.

Dès lors, chaque parole prononcée sous l'effet de la colère croissante du roi révélera dans les réponses du devin son poids de signification. Les deux hommes n'en sont toujours qu'à définir la situation de communication conditionnant l'énonciation : qui parle, à quel titre, dans quel contexte ? Et pourtant, l'énoncé filtre déjà à travers les mots. Œdipe reproche à Tirésias, aux vers 322-323, de n'avoir « pas d'amour » (*ou prosphilè*) « pour cette cité

qui [l']a nourri » (*polei tèid'hè s'ethrepse*) puisqu'il la prive de sa divination. Tirésias refuse alors de faire le même écart de parole, une parole manquant son but, son *kairos*; il attire ainsi notre attention sur le fait que le roi a énoncé la relation de *philia*, amour ou amitié au sein d'un groupe social ou familial, ainsi que la métaphore de la cité nourricière, qu'il suffit d'inverser : la relation de *philia* avec celle qui l'a nourri pourrait bien s'appeler inceste.

Après l'inceste, voici le meurtre du père. Œdipe déclare :

Que dis-tu ? tu sais (*xuneidôs*), et tu ne veux rien dire ! Ne comprends-tu pas que tu nous trahis (*hèmas prodounai*) et que tu perds ton pays ? (vers 330-331)

L'ambiguïté des mots fait que le participe *xuneidôs* indiquant le fait de « savoir avec » signifie soit « avoir conscience », soit « être complice<sup>4</sup> ». Ainsi s'ajoute incidemment un élément à la piste que le roi, au gré de sa colère, va imaginer de toute pièce, prolongeant l'idée antérieure de trahison : la trahison se double d'une complicité, et la thèse de l'alliance entre Tirésias et Créon se dessine dans les mots qui sont censés dire autre chose. Mais il y a plus grave : Œdipe ne se contente pas d'ébaucher dans l'inconscience de sa mauvaise langue la thèse du complot, il esquisse lui-même son renversement possible. En effet, par la magie de la proposition infinitive, *hèmas prodounai* se traduit aussi bien par « tu nous trahis » que par « je trahis », l'accusatif étant soit sujet soit objet dans la proposition infinitive. L'effet de miroir joue pleinement, même si Tirésias n'a d'autre réfutation à présenter que de protester en décomposant le pluriel *hèmas*, « nous » en « je » + « tu » : « je ne veux affliger ni moi-même ni toi ». Cette nouvelle association de leurs deux personnes, alors même que « nous », dans la bouche d'Œdipe, désignait plutôt « je » + « les suppliants », évoqués trois vers plus haut, sert à clarifier l'effet de réflexivité. Si ce n'est pas moi qui trahis, ce pourrait bien être toi. D'autre part, l'idée de trahison supposant que l'on joue contre son propre camp implique toujours dans la pensée civique grecque une véritable contradiction dans les termes : Tirésias remplace et explicite cette notion par celle de « vouloir affliger », soulignant l'absurdité de vouloir s'affliger soi-même. Mais la supposition peut être appliquée à Œdipe par la tournure « moi, je ne veux pas... » qui appelle un « toi, tu veux... ». Elle le

4. Voir J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles, Commentaries, Part IV, The Oedipus Tyrannus*, Leyde, Brill, 1967, p. 89 : « *The word does not necessarily mean more than 'knowing about the matter', but the very common special meaning 'being privy to a thing' may easily be perceived in it* » (le mot ne signifie pas nécessairement davantage que « connaître un sujet », mais le sens particulier très commun de « tremper dans un complot » peut facilement y être perçu), et Marina Coray, *Wissen und Erkennen bei Sophokles*, Bâle-Berlin, Friedrich Reinhardt Verlag, 1993, p. 45-46 : l'auteur compare cet emploi à celui du vers 704 : « *Etwas anders ist die Situation an zwei Stellen im Oidipus Tyrannos, wo nicht mehr das Teil von Wissen mit ein anderer Person im Vordergrund steht, sondern Wissen, das man ausschliesslich mit sich selbst teilt* » (la situation dans deux passages d'*Œdipe roi* est un peu différente : ce n'est plus le partage d'un savoir avec une autre personne qui occupe le premier plan, mais le savoir que l'on partage exclusivement avec soi-même). Pourtant, la plupart des commentateurs rejettent ce sens.

place alors dans la contradiction : en affligeant la cité, il se comporte soit comme l'étranger qu'il prétend être, qui n'a donc pas à trahir, soit comme un enfant du pays, qu'il est et qui, en trahissant, se fait du tort à lui-même. La contestation sur les conditions de l'énonciation se fait elle-même un énoncé de plus en plus explicite. Quand Tirésias conclut sa réplique en disant « tu n'apprendras rien de moi », ce qu'il répète au vers 343, il faut comprendre non pas que le roi aurait affaire à un interlocuteur obstiné, mais que c'est de lui-même qu'il apprendra quelque chose.

La colère d'Œdipe éclate alors. Il insulte le devin en le traitant de « plus méchant des méchants », capable de « mettre en colère un roc » (vers 335-336). Le début de la réponse surprend : le devin déclare « tu me reproches ma colère », alors qu'il n'a été question que de celle d'Œdipe. Pour se tirer d'embarras, les traducteurs choisissent un autre sens du mot grec *orgè* : l'« emportement<sup>5</sup> ». Mais Tirésias n'a pas plus manifesté d'emportement que de colère et l'astuce ne résout rien ; pire, elle accrédite la thèse d'une responsabilité de Tirésias dans les erreurs du roi. La suite de la réponse éclaire ces paroles qui ne sont dès lors énigmatiques que pour Œdipe. Le devin ajoute : « mais celle qui loge chez toi, tu ne la vois pas » (vers 337-338). Le genre féminin du mot « colère », en grec comme en français, ménage la dualité de sens : on devine une allusion à Jocaste, mais ce sens n'oblitére pas l'autre. Jocaste est le sujet inconscient, refoulé, de la colère d'Œdipe, cette épouse du roi assassiné qu'il a épousée peu après avoir lui-même commis un assassinat, cette femme qui a l'âge de sa mère, alors que le dieu lui a prédit qu'il épouserait sa mère. Voilà pour la colère d'Œdipe ; quant à celle de Tirésias, il n'est pas difficile de l'interpréter comme un génitif

5. Voir, par exemple, Lewis Campbell, *Sophocles: the Plays and Fragments*, vol. I, 1871 (réimpression : Amsterdam, A. M. Hakkert, 1969), p. 169 : « *my harsh or stubborn temper* » ; R. C. Jebb, *Sophocles. The Plays and Fragments, Part I: The Oedipus Tyrannus*, Cambridge, Clay, 1893, p. 57 : « *my temper* » ; Paul Mazon (1958) : « mon furieux entêtement » ; Jan Christian Kammerbeek (*op. cit.*, 1967, p. 89-90) adopte les deux traductions anglaises et avoue son embarras : « *Oedipus did not attack Teiresias' anger (there was no anger as yet in Teiresias) but his stubbornness. Perhaps the best rendering in English is the one chosen by Jebb and Campbell, viz. 'temper' covering the neutral sense of 'disposition' and that of 'propensity to anger'* » (Œdipe ne s'en prend pas à la colère de Tirésias [il n'y a pas encore eu de colère pour le moment chez Tirésias] mais à son obstination. Peut-être la meilleure traduction en anglais est-elle celle qu'ont choisie Jebb et Campbell : « tempérament », qui recouvre le sens neutre de « disposition » et celui de « propension à la colère ») ; Hugh Lloyd-Jones, *Sophocles. Ajax. Electra. Oedipus Tyrannus*, Cambridge, Massachusetts-Londres, Harvard University Press, « Loeb Classical Library », 1994, p. 357 : « *my temper* » ; Victor-Henri Debidour, *Les Tragiques grecs*, trad. nouvelle, Paris, Le Livre de Poche, « La Pochothèque », 1999, p. 522 : « mon humeur ». Quant à Jean Grosjean, *Tragiques grecs*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967, p. 655, il opte pour « ma rage », ce qui est aussi un moyen de contourner l'improbable colère. Jean Bollack, à l'opposé, garde « ma colère », mais c'est pour assimiler cette colère qu'éprouve Tirésias, selon lui, à « celle qu'il fait naître », et tel serait le sens de « elle habite au même endroit » : « elle » ne désignerait pas du tout Jocaste. Il est alors obligé d'introduire une métaphysique du tragique qui nous paraît anachronique, rappelant la philosophie allemande : « l'objectivité tragique, la colère comme puissance, se moque des personnes. La haine brûle en elle-même dans deux cœurs divisés », *La Naissance d'Œdipe*, Paris, Gallimard, « Tel », 1995, p. 128.

objectif, comme la colère qu'il suscite en son interlocuteur contre lui et d'y lire un nouvel exemple d'effet de miroir. Dans les répliques suivantes, le vieil homme invite le roi à céder à sa colère et n'hésitera pas à alimenter celle-ci par la répétition de sa révélation, après son énoncé explicite. Seule, en effet, la colère fera dire à Œdipe les paroles exactes qui doivent se retourner contre lui.

Et c'est ce qui se produit : Œdipe en vient à revendiquer le droit de s'abandonner à la colère en déclarant « Eh bien soit ! Dans la colère (*orgès*) où je suis, je ne cèlerai rien de ce que j'entrevois » (vers 345-346). Il s'autorise de cette colère pour interpréter un nouveau refus de parler formulé par Tirésias comme un aveu de culpabilité, qui germe déjà depuis le début dans son esprit. On se rappelle qu'après l'avoir accusé d'ingratitude et de trahison, il l'avait qualifié d'un mot signifiant aussi bien « conscient » que « complice » ; si, au début, il n'avait à l'esprit que le premier sens, le deuxième prend désormais la relève et permet à Œdipe de construire de toutes pièces la thèse d'un complot entre Tirésias et un complice auquel il ne donne pas encore de nom. Nous allons entrer alors dans le domaine de son énoncé à proprement parler. Mais considérons auparavant à quel point cet énoncé est entièrement préparé et déterminé par la colère inhérente non seulement à la situation d'énonciation immédiate, mais aussi à la présence de Jocaste sous le toit et dans la vie d'Œdipe. Sophocle nous présente un univers tragique où la qualité, bonne ou mauvaise, de la langue d'un individu est entièrement déterminée par la qualité de sa vie. Et l'on devine bien que la qualité de cette vie est inhérente à sa capacité à prendre la place qui lui revient dans la cité. Œdipe l'exilé n'est pas plus étranger, quoi qu'il en dise, que Thébain : sa place ne peut aller de soi.

Avant de donner la parole à Œdipe pour illustrer en quoi consiste sa mauvaise langue, voyons quelques exemples de la façon dont Tirésias conduit la situation d'énonciation pour jouer au mieux son rôle de miroir de la langue d'Œdipe.

On pourrait attribuer à de l'incohérence de sa part le fait que, après avoir déclaré qu'il n'en dirait pas plus, il énonce dans sa réplique suivante la première information : c'est Œdipe qui s'est souillé du meurtre et qui doit donc ne plus adresser la parole à quiconque, en vertu de sa propre proclamation. Se contredit-il ? Cède-t-il à son tour à la colère après l'attaque *ad hominem* d'Œdipe ? Ne doit-on parler que de « légitime défense » ? Il considère simplement que le roi vient d'en dire assez pour que ses paroles de devin ne soient pas comprises comme venant de lui, mais comme n'étant que la réflexion de celles d'Œdipe. Que vient en effet de dire Œdipe, dans son premier énoncé ? Il a reproché au devin d'avoir aidé à mettre au monde (*xum-phuteusai*) le crime, et a même émis l'hypothèse que s'il n'était aveugle, il l'aurait perpétré de ses propres mains, *khersi* (vers 348). Or, on se souvient que, dans sa proclamation, il avait mis en garde son peuple contre quiconque hébergerait le coupable ; il avait ajouté, pour donner plus de solennité à sa malédiction, que s'il se trouvait lui-même

dans ce cas, il s'exilerait aussitôt. Il avait employé les mots de *xun-estios* (« qui partage le foyer ») pour le coupable et *xun-aidotos* – mot que nous avons déjà rencontré – pour évoquer son éventuelle complicité dans la conscience d'héberger un criminel (vers 249-250). *Xum-phuteusai*, avec le même préfixe *sun-* ou *xun-* qui indique l'association, fait écho à ces deux mots, comme l'a fait plus explicitement encore le *xuneidôs* du vers 330. Celui qui est conscient peut aussi être complice de lui-même, être l'autre de lui-même. Quant à l'hypothèse des mains d'autrui dont aurait eu besoin l'aveugle pour réaliser son forfait, elle rappelle que le roi avait employé le mot *autokheir*, « qui agit de sa propre main », pour désigner le meurtrier dans sa proclamation (vers 231). Or, *autokheir* se traduit également par « qui tue un membre de sa propre famille ». De cette façon, le dédoublement de la complicité, transposé à un homme jouissant de la vue, se fait unité de la conscience et peut, en outre, désigner non seulement l'assassin en général, mais aussi le fils meurtrier du père. Œdipe vient donc de se condamner lui-même et Tirésias, à vrai dire, ne procède pas à un énoncé qui lui serait imputable, mais se contente de rappeler un énoncé du roi en personne, sa proclamation : à proprement parler, il n'a rien dit.

On s'explique mieux alors la repartie dont il a été question au début : à Œdipe qui lui demande ironiquement qui lui a appris la vérité, Tirésias répond : « C'est toi, puisque tu m'as poussé à parler malgré moi » (vers 358). Tirésias ne savait rien en tant que devin et ce sont les méthodes contraignantes du roi qui lui ont apporté les meilleures leçons. Un ultime exemple de l'effet de miroir créé par le devin se lit dans le début de sa dernière tirade : « je pars, mais je dirai d'abord ce pour quoi je suis venu » (vers 447). On pourrait encore mettre sur le compte de l'incohérence ces propos qui ont l'air de démentir ceux qu'il a tenus en arrivant, quand il déplorait sa venue et déclarait ne rien vouloir dire. Mais la traduction de Paul Mazon, ici encore, réinterprète le texte : rien ne justifie l'idée d'opposition. Le mot à mot plus terne mais plus fidèle dirait : « je pars après avoir dit ce pour quoi je suis venu ». Ces propos se tiennent donc entièrement sur le plan de la situation d'énonciation et font coïncider l'énoncé qui suit avec la fin de cette énonciation située. Tirésias avait regretté les raisons de sa venue, n'a rien dit qui ne fût la réflexion des incohérences d'Œdipe, et repart en formulant l'énoncé dans sa tirade des vers 447 à 462. L'énoncé a, en outre, ceci de remarquable qu'il est formulé au futur et à la troisième personne : il n'a l'air ni de s'adresser présentement à Œdipe ni de parler d'Œdipe alors que tout montre qu'il ne désigne que lui en parlant de l'homme que recherche le roi. Œdipe n'a rien à répondre à cette apparence de prophétie qui ne lui est pas adressée et l'épisode s'achève sur ces mots. On peut dire qu'il y a eu le prodige d'un énoncé sans énonciation : ni présent, ni émetteur ni allocutaire. Le savoir qu'il n'avait que virtuellement à son arrivée s'est actualisé à travers l'effet de miroir de la langue d'Œdipe, de sorte que ce n'est que rétrospectivement qu'il peut affirmer qu'il part en disant ce qu'il était venu dire.

Prenons, avant de conclure, un exemple des incohérences qui définissent la langue d'Œdipe dans ses énoncés proprement dits. L'incohérence y est d'autant plus manifeste, paradoxalement, qu'Œdipe veut donner à sa pensée la forme la plus construite : c'est ce qu'il fait dans la tirade des vers 380 à 403 où il s'enferme dans la conviction que Créon, jaloux de son pouvoir, a suggéré à Tirésias ses fausses révélations<sup>6</sup>.

Il commence par se lamenter sur sa richesse (*O ploute*), son pouvoir (*kai turanni*) et « son habileté surpassant l'habileté » (*tekhnhè tekhnès hyperpherosa*), autant d'objets de convoitise. Il serait trop long ici de vouloir prouver les connotations dépréciatives de ces trois séries de termes dans la pièce. Disons simplement que la richesse est régulièrement caractérisée dans la littérature grecque du V<sup>e</sup> siècle comme la marque du despotisme oriental, que le mot de tyrannie est, selon nous, synonyme, dans *Œdipe roi*, de pouvoir usurpé – au moyen de la corruption par les richesses, entre autres – et que l'habileté est régulièrement assimilée dans la tragédie à une aptitude à la divination sur laquelle le roi a déjà émis des doutes, concernant Tirésias, au vers 357. Or, sur ces trois points, il se contredit. La richesse du tyran, qu'il semble présenter comme un bien, contre la tradition grecque du siècle, est dépréciée quand il s'agit de dénoncer Tirésias, qui « n'a en vue que le gain » (*en tois kerdesin monon dedorke*, vers 388-389). Quant à la tyrannie, dont il a également tort de se revendiquer, il reproche aux deux supposés complices de vouloir l'en chasser, et emploie pour le dire le verbe *ekballein* (vers 386 et 399). Or, ce verbe désigne l'expulsion légale d'un citoyen par ses concitoyens, son bannissement. Il vise précisément, dans l'Athènes historique, l'expulsion de tyrans, au sens explicitement péjoratif. Le spectateur athénien ne peut pas entendre ce verbe sans condamner Œdipe. D'autre part, l'expulsion ne peut en aucun cas être le fait de comploteurs. En outre, Œdipe s'était présenté comme un citoyen de fraîche date, à peine un citoyen. Le bannissement ne le concerne donc pas à proprement parler. Il faudrait enfin pouvoir revenir plus longuement sur la façon contradictoire dont il présente son accession au pouvoir : le peuple le lui aurait confié comme un « don » (*dôrèton*) – ce qui peut évoquer certains aspects populaires de la prise de pouvoir par Pisistrate – et le lui aurait remis « entre les mains », (*eisekheirisen*, vers 384) : or ce verbe composé, dont c'est le seul emploi, rappelle que dès qu'il s'agit des « mains » d'Œdipe, la violence n'est pas loin.

Mais considérons surtout l'habileté, la *tekhnhè*. Il semble donc s'en revendiquer et contester celle de Tirésias au vers 389<sup>7</sup> : ne voyant que son intérêt,

6. Voir H. Friis Johansen, *General Reflection in Tragic Rhesis*, Copenhague, Munksgaard, 1959, p. 70-71.

7. Ce qu'a bien vu le grammairien Thomas dans sa scholie au vers 380 : « *legei de tèn hautou. Oudeis gar pô tôn tote Hellênôn houtôs entheuthen tethaumastai hôsper autos ta Sphiggos heurôn ainigma* » (il parle de la sienne : en effet absolument personne parmi les Grecs d'alors ne trouvait ensuite, autant que lui, admirable de déchiffrer l'énigme de la Sphinx). Mais les commentateurs modernes n'admettent en général aucune réserve sur la qualité de cette habileté. Voir J. C. Kamerbeek (*op. cit.*, p. 97) : « *tekhnhè tekhnès hyperpherosa* : refers to the art of ruling, cf. *Phil. 138*. But an allusion to Oedipus' skill in solving the riddle is also possible. »

le devin serait « aveugle dans son art » (*tèn tekhnèn ephu taphlos*). Mais quand il prétend démontrer ce jugement, il commet deux fautes : il affirme d'abord que l'énigme « réclamait l'art non du premier venu mais d'un devin » (*oukhi toupiontos èn andros dieipein... alla manteias edei*, vers 393-394). Cette attaque visait le vieillard, qualifié de charlatan ambulancier (*agurtèn*, vers 388). Or, Tirésias est connu dans le mythe pour être le Thébain autochtone par excellence. On n'en dira pas autant d'Œdipe, qui se sait lui-même avoir eu le rôle du premier venu face à la Sphinx et rappelle son arrivée devant elle (« *egò molôn* », vers 396) ; c'est donc lui-même, et non Tirésias, qu'il vient de condamner. Ensuite, il se vante de ne pas avoir eu à « apprendre du vol des oiseaux » (« *oud'ap'oiônôn mathôn* », vers 398) pour résoudre l'énigme : comment alors pouvait-il précédemment affirmer la nécessité d'un devin et reprocher à Tirésias de ne rien avoir appris « ni des oiseaux ni des dieux » (*out'ap'oiônôn... out'ek theôn*, vers 395-396) ?

Ces trois formes d'incohérence peuvent être récapitulées sous l'angle de la composition de la tirade : en effet, c'est parce qu'un long début de dix vers établit le faux statut du locuteur, tyran se présentant comme porté par le peuple, et que l'allocutaire se voit lui-même doté à la fin de la tirade d'un statut incohérent de comploter agissant selon une procédure légale, que l'énoncé intérieur à son tour est perverti par l'envahissante situation d'énonciation : neuf vers sont consacrés à l'énoncé contre quinze pour la situation d'énonciation. Le récit de la victoire d'Œdipe sur la Sphinx apparaît comme ayant pour seul but de justifier l'énonciation.

Deux fragments d'Héraclite nous aideront à conclure par métaphore : dans un fragment, l'Éphésien affirme que « bien que le *logos* soit commun, la plupart vivent comme avec une pensée en propre<sup>8</sup> ». Œdipe est concerné par cette illusion d'une pensée en propre, pourtant traversée de façon souterraine par le *logos* commun. Sous l'incohérence de sa mauvaise langue, il y a toujours la possibilité de retrouver le chemin du *logos* commun, celui des échanges civiques. Sa mauvaise langue est, en définitive, plus une illusion de langue qu'une langue fautive. Comment s'en défaire ? En laissant s'énoncer la langue spontanée des échanges, en s'y soumettant. Mais le héros enfermé dans son soliloque ne peut y parvenir de plein gré. C'est ici qu'intervient Tirésias : le rôle de cet interprète d'Apollon nous rappelle que le dieu, selon Héraclite – et ce sera notre seconde référence – « ne dit ni ne cache : il signifie<sup>9</sup> ». La langue pour un Grec avant Platon semble en effet avoir pour rôle de révéler les choses dans un univers de parfaite

(se réfère à l'art de gouverner, voir *Philoctète* 138. Mais une allusion à l'habileté d'Œdipe dans la solution de l'énigme est aussi possible).

8. Fragment B2 Diels-Kranz (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 133) : « *tou logou d'eontos xunou zòousin hoi polloi hós idian ekhontes phronèsin* » (traduction de Jean-Paul Dumont, dans *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, « Folio », 1991, p. 66).

9. Fragment B 93 Diels-Kranz (Plutarque, *Pourquoi la prophétesse Pythie ne rend plus les oracles en vers*, 21, 404 D) : « *hoanax hou to manteion esti to en Delphois oute legei oute kruptei, alla sèmainei* » (le prince dont l'oracle est à Delphes ne parle ni ne cache : il signifie, traduction de Jean-Paul Dumont, *op. cit.*, p. 87).

transparence puisque « dire » s'oppose à « cacher ». Mais cette puissance herméneutique ne s'exerce que si l'on s'élève à l'échelle du tout communautaire qu'embrassent le regard et la parole du dieu : on n'est plus vraiment dans l'ordre du langage mais dans celui de la signification, qui lui serait antérieure. Il faut un signe qui permette de distinguer le langage illusoire de l'authentique, et ce signe n'implique aucune aptitude divine ni divinatoire : c'est, dans le dialogue entre Œdipe et Tirésias, le simple effet de miroir qui provoque et renvoie l'incohérence du discours de l'interlocuteur – une sorte de maïeutique présocratique.

#### RÉFÉRENCES

- BOLLACK, J., *La Naissance d'Œdipe*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1995.
- CAMERON, A., *The Identity of Oedipus the King: five essays on the Oedipus Tyrannus*, New York-London, 1968.
- CAMPBELL, L., *Sophocles: The Plays and Fragments*, vol. I, 1871, réimpression: Amsterdam, A. M. Hakkert, 1969.
- CORAY, M., *Wissen und Erkennen bei Sophokles*, Bâle-Berlin, Friedrich Reinhardt Verlag, 1993.
- DAVIES, J. K., « The moral dimension of the Pythian Apollo », dans A. B. Lloyd (dir.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, Londres, Duckwood-Classical Press of Wales, 1997.
- DEBIDOUR, V.-H., *Les Tragiques grecs*, trad. nouvelle, Paris, Le Livre de Poche, coll. « La Pochothèque », 1999.
- DUMONT, J.-P., *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1991.
- GROSJEAN, J., *Tragiques grecs*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.
- JEBB, R. C., *Sophocles. The Plays and Fragments, Part I: The Oedipus Tyrannus*, Cambridge, Clay, 1893.
- JOHANSEN, H. F., *General Reflection in Tragic Rhesis*, Copenhague, Munksgaard, 1959.
- KAMERBEEK, J. C., *The Plays of Sophocles, Commentaries, Part IV, The Oedipus Tyrannus*, Leyde, Brill, 1967.
- LLOYD-JONES, H., *Sophocles. Ajax. Electra. Oedipus Tyrannus*, Cambridge-London, Harvard University Press, « Loeb Classical Library », 1994.
- ROISMAN, H. M., « Teiresias, the seer of *Oedipus the King*: Sophocles' and Seneca's versions », *Leeds International Classical Studies*, n° 2-5, 2003.
- SCHEIN, S. L., « Divinity and moral agency in Sophoclean tragedy », dans A. B. Lloyd (dir.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, Londres, Duckwood-Classical Press of Wales, 1997.