

---

Lecture phénoménologique de l'*hybris* tragique

---

**Introduction**

La psycho-pathologie d'inspiration phénoménologique entretient des liens étroits avec l'art en général et surtout avec cette production paradigmatique de l'imaginaire qu'est la littérature. Et ce, de façon beaucoup plus essentielle et intime que s'il s'agissait simplement pour elle, en tant que discipline théorique, de puiser dans le corpus littéraire des illustrations décrivant telle ou telle maladie du répertoire nosographique. C'est que, au regard du projet phénoménologico-psychiatrique de «décrire les maladies mentales à partir de leur constitution d'être»<sup>1</sup>, et ainsi de travailler à l'élaboration d'une «méthodologie psychiatrique (...) au sens de la phénoménologie pure et transcendante de Husserl»<sup>2</sup>, l'écrivain apparaît comme celui qui montre au psychiatre la voie à suivre. En effet, les «variations imaginatives» opérées par l'art ont, selon le mot de Goethe cité par Binswanger, la capacité de faire voir «la réalité dans sa vérité»<sup>3</sup>. Ou pour le dire autrement, «l'écriture est en réalité une vision» et l'écrivain un «voyant de formes anthropologiques»<sup>4</sup>. Il semble donc que littérature et psychiatrie se rejoignent dans leur contribution à l'élaboration d'une anthropologie phénoménologique au sens large, qui englobe la description tant des manifestations pathologiques que «synchrones» de l'être-homme<sup>5</sup>. L'on pourrait ainsi parler de quelque chose comme un «cercle herméneutique», qui unirait indissolublement par des mouvements d'aller et retour les descriptions phénoménologiques et littéraires, chacune se nourrissant de l'autre et contribuant à une élucidation réciproque, en ce qu'ultimement, toutes deux se verraient toujours reconduites à ce monde originaire dont elles sont issues et qu'elles n'ont pas d'autre objectif que d'éclairer d'un surplus de sens, le monde de la vie (*Lebenswelt*).

Dès lors, mon propos est ici d'apporter une contribution à cette «entre-explication» du discours littéraire et du discours phénoménologico-psychiatrique, en tentant d'examiner la notion grecque d'*hybris* telle que la tragédie nous la donne à voir et à penser à l'aide de concepts phénoménologiques élaborés par le philosophe et psychiatre L. Binswanger. L'*hybris* est en effet une notion qui est passée comme telle dans notre langage courant, mais dont la signification reste finalement pour nous assez vague si pas mystérieuse. Et le fait qu'elle ne soit pas une notion exclusivement relative à la tragédie, mais apparaisse dans les textes grecs dans des contextes aussi différents que ceux du droit et de la poésie, en semblant de surcroît y correspondre à des significations quasi-opposées n'arrange pas les cho-

---

1. L. BINSWANGER, *Mélancolie et Manie*, Paris, 1960, 1987, p.15.

2. *Ibid.*, p. 16.

3. L. BINSWANGER, *Henrik Ibsen et le problème de l'auto-réalisation dans l'art*, Bruxelles, 1996, p. 69.

4. *Ibid.* Ces descriptions s'appliquent au dramaturge H. Ibsen, qui selon L. Binswanger, fait apparaître ces «formes anthropologiques» dans la représentation poético-dramatique.

5. Cf. L. VAN EYNDE, «Psychiatrie phénoménologique et sciences littéraires: la présomption dans l'œuvre d'H. von Kleist», p. 6, que je remercie de m'avoir donné à lire son texte à paraître. Mon propos entre en résonance avec le sien sur bien des aspects.

ses. Je vais donc commencer par donner un aperçu des diverses significations qui ont été accordées à *l'hybris* par les philologues compte tenu de ses différents contextes d'énonciation. Il s'agira de voir si l'on a affaire à des couches de sens hétérogènes, fonctionnant sur des plans de signification radicalement incommunicables, ou s'il est malgré tout possible de dégager une sorte d'«invariant» qui rende compte de la multiplicité de ses usages. Il est en tout cas certain que la langue grecque se caractérise par une polysémie qui lui permet de conjoindre des significations en apparence opposées, polysémie dont nous avons aujourd'hui beaucoup de mal à rendre compte <sup>6</sup>. Notre mode de pensée, régi par une logique de la non-contradiction, aurait plutôt tendance à cliver ces oppositions et par là à dissoudre ce «spectre de significations» <sup>7</sup> dont l'ambivalence fondamentale fait toute la richesse de la langue grecque <sup>8</sup>. Dans un second temps, je passerai des définitions philologiques aux concepts phénoménologiques. Je tenterai de fournir une description complète de ce que L. Binswanger nomme la présomption (*Verstiegenheit*) à partir des différents travaux qu'il lui a consacré <sup>9</sup>. L'on peut en effet déjà pressentir que présomption et *hybris* constituent deux éclairages sur l'être-homme qui appartiennent à des sphères de significations analogues. J'en arriverai alors au cœur de mon propos, en tentant une lecture phénoménologique de *l'hybris* tragique à partir d'une étude de cas pratique. Il s'agira d'examiner un passage du chœur de *l'Œdipe-Roi* de Sophocle relatif à *l'hybris* à la lumière des analyses phénoménologiques de L. Binswanger relatives à la présomption. L'on sera alors en mesure de voir jusqu'à quel point présomption et *hybris* se recoupent, et l'on tentera de proposer quelques linéaments pour la caractérisation d'une «forme anthropologique» de l'être-tragique, dans son lien structurel à *l'hybris*. Enfin, il s'agira ultimement d'amorcer le nécessaire retour au monde de la vie, en tentant de voir si *l'hybris* de nature *métaphysique* qui caractérise le héros tragique est radicalement étrangère à *l'hybris* telle qu'elle est comprise en un sens *éthique* au plan des relations socio-politiques et juridiques de la cité, ou si elle lui est en quelque manière liée.

### Définitions philologiques

On peut commencer par remarquer que le terme d'*hybris* n'est souvent pas traduit par les commentateurs, quelle que soit la langue dans laquelle ils s'expriment <sup>10</sup>. Est-ce parce que sa signification est évidente pour tous, ou au contraire, à cause de la difficulté qu'il y aurait à l'exprimer de façon adéquate dans une autre langue que la grecque? Un tour d'horizon de la littérature secondaire ne manque pas de faire voir que c'est en faveur de la seconde hypothèse qu'il faudrait pencher, car on peut constater de profondes divergences d'interprétation en ce qui concerne tant l'étymologie du terme que la signification à lui accorder. Ainsi, au sujet de l'étymologie, qui reste incertaine, les explications suivantes ont été proposées: on peut distinguer entre les interprètes qui rapprochent le terme de *hyper-*,

6. Cf. C. CASTORIADIS, «Notes sur quelques moyens de la poésie», *Figures du pensable*, Paris, 1999, pp. 35-61.

7. *Ibid.*, p. 38.

8. Cf. L. COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles, 1992, pp. 30-34, sur la logique de l'ambivalence et celle de la non-contradiction.

9. En plus du *Henrik Ibsen* déjà cité, la référence principale traduite en français est l'article «Du sens anthropologique de la présomption», *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, (1947 et 1955), 1971, pp. 237-245.

10. Cf. M. DIRAT, *L'hybris dans la tragédie grecque*, 2 vol., Lille, 1973, p. 1, qui analyse de façon exhaustive le thème de *l'hybris* chez les trois tragiques, mais qui passe aussi en revue de façon complète ses usages chez les poètes d'avant les tragiques et chez les historiens.

en mettant ainsi l'accent sur l'idée de dépassement <sup>11</sup>, ceux qui retrouvent la racine du sanskrit *ug-ras*, «violent», cette idée de violence apparaissant aussi chez ceux qui retrouvent dans *hy-bri-s* la racine *bri* de *briaros* et le chypriote *ù* au sens de *épi*. On a aussi avancé le rapprochement avec *subaris*, qui retrouve l'idée d'impétuosité violente qu'expriment *sobaros* et *sobein* <sup>12</sup>. Enfin, on trouve la suggestion que *hybris* dériverait du hittite *huwap*, qui signifierait «l'outrage», «le fait de maltraiter, de faire du tort» <sup>13</sup>. Il est assez frappant de constater que les commentateurs se sentent tous obligés de choisir en faveur de l'une ou l'autre de ces différentes significations <sup>14</sup>. Or, comme on l'a déjà dit, le grec, par la polysémie qui lui est inhérente, permet de les envisager conjointement, d'autant plus qu'elles n'ont jusqu'ici rien d'incompatible. L'on retiendra donc pour la suite de cette étude la conjonction entre le thème de la violence et celui de l'outrepassement de limites, en soulignant dès à présent la forte connotation *spatiale* qui semble les lier: inscrite au cœur de la préposition *hyper*, qui peut désigner le fait d'être «au-dessus» ou «au-delà», la spatialisation est intimement liée au *mouvement* qui l'initie. En parallèle, la violence est, à ce niveau d'exploration étymologique, encore indéterminée quant à son contenu, mais il fait néanmoins partie de sa constitution intrinsèque d'être une *force*, un *mouvement hors de soi*, une *décharge* émotionnelle qui part d'un «ici» ou d'un «dedans», l'entité ou l'individu qui la génère, pour aller vers un «là» ou un «dehors», qu'il s'agisse d'un «destinataire» clairement identifié ou non.

Si l'on se tourne maintenant vers les interprétations proprement dites de la notion d'*hybris*, on peut constater que la tendance à cliver ses différentes «strates» de signification persiste, et semble se fonder sur la prédominance accordée à un corpus de textes au détriment d'un autre. En effet, il est assez frappant de retrouver cette notion dans des contextes tant littéraires que juridiques. Or, si dans le premier corpus, l'*hybris* semble principalement désigner une faute commise à l'égard des divinités, cette référence transcendante disparaît du second *corpus*, où l'*hybris* s'assimilerait plutôt à une offense perpétrée à l'égard d'un autre individu humain. La position des auteurs des deux études les plus complètes consacrées à l'*hybris* est ainsi révélatrice: pour M. Dirat, qui privilégie le corpus littéraire, la notion doit être envisagée dans son évolution historique. Elle aurait désigné au départ une notion religieuse et morale (l'*hybris* désignant une offense faite aux dieux étant suivie de la *némésis*, «la répression divine de l'outrance» <sup>15</sup>) pour ensuite se laïciser et aboutir à la signification abâtardie de «dénonciation en justice d'un outrage révoltant» <sup>16</sup>. Tandis que pour N.R.E. Fischer, qui prend les textes juridiques comme point d'ancrage de son analyse, une interprétation unitaire est possible, mais nécessite d'évacuer la référence à la transcendance divine. Cette définition unitaire de l'*hybris*, susceptible de rendre compte de ses multiples usages d'Homère à la nouvelle Comédie <sup>17</sup>, serait celle qui

11. H. FRANENKEL, *Hybris*, Utrecht, 1941, accorde une grande importance à la connection de ce terme avec les composés en *hyper-*, ce qui n'est pas sans intérêt pour notre propos.

12. Cf. M. DIRAT, *op. cit.*, vol. 2, p. 587, n. 25, pour le détail des références consacrées à ces différentes étymologies.

13. Cf. N.R.E. FISCHER, *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, England, 1992, p. 4, n. 24, qui retient cette dernière hypothèse comme étant la plus plausible.

14. Cf. M. DIRAT, *op. cit.*, p. 588, dont le constat est à cet égard significatif: «l'étymologie est trop incertaine pour permettre de donner la primauté à l'un ou l'autre des aspects de dépassement et de violence qui apparaissent dans les emplois attestés des termes d'*hybris*».

15. *Ibid.*, p. 553.

16. *Ibid.*, p. 553.

est thématisée dans la *Rhétorique* d'Aristote: «l'*hybris* consiste en des actes ou des paroles pouvant faire éprouver de la honte à celui qui en pâtit, sans autre intérêt que ce résultat et pour le simple plaisir (...) la cause du plaisir, pour ceux qui commettent l'*hybris*, c'est qu'ils croient, en faisant du mal, mieux affirmer leur supériorité. Aussi les jeunes gens et les riches sont-ils enclins à l'*hybris*»<sup>18</sup>. N.R.E. Fischer insiste donc sur les aspects moraux et sociaux de cette notion, au détriment de toute connotation religieuse, en réfutant la signification d'offense faite aux dieux. Pour Fischer, les dieux n'interviennent en effet que parce «qu'on considérerait qu'ils soutenaient la moralité. On pouvait donc s'attendre à les voir exprimer d'une manière ou d'une autre leur désapprobation par rapport à un danger aussi grand pour la société»<sup>19</sup>.

Une interprétation unitaire de l'*hybris* est pourtant possible, qui fasse droit tant à la dimension de la transcendance divine qu'à celle de l'immanence des rapports inter-humains régis par le droit. Pour ce faire, il est nécessaire de réfléchir sur la «mesure» par rapport à laquelle on juge implicitement la «démésure» de l'*hybris*. Il est évident que pour N.R.E. Fischer c'est «l'homme-mesure» qui est ici présumé, tandis que M. Dirat ferait référence à un «Dieu-mesure». Or, on peut déceler chez ce dernier une tension féconde qui n'est malheureusement pas travaillée. D'un côté, M. Dirat nous dit que la répression de l'*hybris* aurait reposé sur «la conviction qu'il existe un équilibre supérieur dont les dieux sont garants»<sup>20</sup>. En châtiant nécessairement ceux qui auraient outragé les hommes ou les dieux, ces derniers, «en imposant leur ordre, feraient aussi triompher la justice»<sup>21</sup>. Or, l'auteur glisse imperceptiblement et sans transition de cette signification vers une autre, pourtant très différente, lorsqu'il note que chez tous les poètes de l'époque archaïque, il semble finalement que cela soit le monde des relations humaines, que le châtiement de l'*hybris* vise à préserver<sup>22</sup>. Implicitement, M. Dirat pense la «démésure» de l'*hybris* en référence au divin pris comme «mesure», mais selon deux acceptions différentes. Dans un premier temps, le divin est pensé comme transcendance absolue, seul responsable et garant d'une justice cosmique qui englobe aussi l'homme. Mais dans un second temps, il semble que le divin soit pensé à partir d'une perspective anthropocentrique et «ne soit que que l'autre nom, pudique et profondément humain, de l'accueil que les hommes trouvent sur terre, ou plutôt du principe en vertu duquel ils peuvent faire de la terre une demeure, à la fois résidence et permanence»<sup>23</sup>.

La «mesure» à l'aune de laquelle penser la démesure de l'*hybris* serait finalement non pas celle du divin comme transcendance absolue, ni «l'homme-mesure», implicite chez N.R.E. Fischer, mais leur réunion au sein de la *mesure du monde (kosmos)*, ou plus précisément encore, du monde commun

17. N.R.E. FISCHER, *op. cit.*, p.1.

18. *Rhét.*, 1378 b, 23-28.

19. N.R.E. FISCHER, *op. cit.*, pp. 1-2. L'auteur poursuit en précisant la nature de ce danger de la façon suivante: «les actes d'*hybris* étaient souvent considérés comme la cause de troubles politiques, voire de guerres, puisque l'honneur outragé avait potentiellement des conséquences d'une telle violence, que les communautés ont ressenti un fort besoin de réprimer ces actes par la loi ou d'autres sanctions».

20. M. DIRAT, *op. cit.*, p. 541.

21. *Ibid.*, p. 541.

22. *Ibid.*, p. 542: «déjà Homère ne dénonçait l'*hybris* que lorsqu'elle attentait aux droits humains; Hésiode attendait de sa répression un peu plus de justice dans les relations politiques et familiales, Solon évoquait le fléau jugulé pour soutenir sa politique d'arbitrage entre les factions, Théognis espérait de Zeus une rigueur plus lucide, Pindare imaginait l'harmonie divine triomphant parmi les hommes, à la lumière des révélations delphiques».

(*koinos kosmos*), qui invite à penser comme un tout l'harmonie du visible et de l'invisible, transcendance et immanence apparaissant désormais comme irrémédiablement liées, co-impliquées. L'*hybris*, en tant que menace pour l'harmonie du monde commun est donc toujours *à la fois* violence envers l'ordre humain et envers l'ordre divin. Ces deux ordres se superposant au niveau de la justice et des lois dont la fonction est de préserver le respect dû aux dieux comme aux hommes. L'*hybris* est ainsi «ce qui porte atteinte au sens de la cité et du monde»<sup>24</sup>. Lorsque les textes littéraires font référence à la divinité, ce n'est donc pas comme à une transcendance créatrice dont le monde serait l'œuvre, mais comme à la matérialisation sous forme figurative de cette possibilité pour l'homme d'habiter le monde en y trouvant un abri. Et N.R.E. Fischer le dit à sa manière, lorsqu'il commente un passage de l'*Odyssée*, où il est dit que «les dieux parcourent le monde sous l'apparence d'étrangers, pour inspecter l'*hybris* et l'*eunomia* (le bon ordre) des hommes»<sup>25</sup>. Il insiste à juste titre sur le fait que «c'est nécessairement le comportement social des hommes les uns envers les autres que les dieux observent, et pas l'observation de lois écrites»<sup>26</sup>. Mais il rappelle en même temps l'importance du contexte dans lequel prend corps cette formulation générale, qui est celui de la réception des étrangers (*xenoi*) dans la maison. En l'occurrence, il s'agit d'Ulysse, de retour dans son palais sous l'apparence d'un mendiant, et qu'Antinoos veut chasser en l'insultant et le blessant, au mépris des marques d'honneur et d'hospitalité qui sont d'usage envers un hôte, fût-il mendiant ou suppliant. Le «chœur» des autres prétendants le met en garde, en rappelant que les dieux sont supposés prendre la forme d'étrangers voyageurs, et précisément adopter l'aspect le plus misérable pour tester la vertu des hommes. L'*hybris* serait ainsi «la propension gratuite à insulter et à déshonorer les plus faibles et l'*eunomia* désignerait plutôt une volonté de se conformer à un ordre dans les arrangements sociaux, de se conduire en accord avec la distribution acceptée des privilèges, obligations et honneurs»<sup>27</sup>.

Comme je vais essayer de le montrer, l'interprétation de N.R.E. Fischer pêche seulement par le fait de se focaliser sur le niveau du socio-politique, là où la formulation littéraire élargit ce thème et

---

23. E. TASSIN, «Un monde acosmique? Mesure du monde et démesure de la politique», *Epokhè*, 5, *La démesure*, 1995, p. 208. J'emprunte à E. Tassin cette distinction éclairante entre deux acceptions du «Dieu-Mesure», élaborée dans le cadre de l'introduction consacrée aux Grecs d'une étude portant sur la démesure «totalitaire» caractéristique de l'homme moderne. E. Tassin se réfère à un passage des *Lois* de Platon pour comprendre la première de ces deux acceptions: «Dieu est le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, il marche toujours en ligne droite conformément à sa nature, en même temps qu'il embrasse le monde et est toujours suivi de la justice» (*Lois*, 715e-716 a, cité par E. TASSIN, *op. cit.*, p. 207). L'auteur interprète de la façon suivante: «vivre selon la mesure revient alors à vivre juste et tâcher modestement de ressembler à Dieu. La mesure est l'autre nom du respect des dieux, la justice, l'expression de l'ordre divin. L'attitude contraire, la conduite démesurée qui toujours est marquée de l'orgueil est elle renoncement à la justice, irrespect des dieux, délire de présomption, folie du pouvoir, règne de la force hors de toutes convenances. Elle est toujours présomption de divinité, volonté an-humaine d'être un dieu ici-bas» (p. 207). La seconde signification est dérivée d'une exégèse de l'œuvre d'Hésiode, qui «laisserait entendre que le respect des dieux n'est pas dû à leur autorité, à la supériorité de ce qui est «origine, fin et milieu», mais à ce qu'ils sont liés à cette possibilité de trouver sur terre une patrie, comme si le culte rendu aux bienheureux répondait avant tout à «la loi des hommes qui se sont donnés des demeures» (v. 137). Nous sommes alors conviés par E. Tassin à penser le passage de cette «terre hésiodique» originaire à un «monde» (*kosmos*) au fondement duquel se trouve la mesure du *logos* héracliteen (Cf. M. CASEWITZ, «à la recherche du kosmos», *Le temps de la réflexion, le Monde*, Paris, 1989, pp. 97-119, cité par E. TASSIN, *op. cit.*, n.9, p. 209).

24. E. TASSIN, *op. cit.*, p. 205.

25. *Od.*, XVII, 483-487.

26. N.R.E. FISCHER, *op. cit.*, p. 173.

27. N.R.E. FISCHER, *op. cit.*, p. 173.

lui donne une résonnance métaphysique, voire transcendante, au sens d'une recherche des conditions de possibilité de l'être-homme. C'est en effet la nécessité originaire pour tout individu de pouvoir s'inscrire dans une communauté humaine, voire de réintégrer le monde commun s'il en a été exclu, que l'épopée porte à la représentation sous une forme paradigmatique, et pas la simple nécessité de respecter un équilibre social basé sur une répartition équitable des richesses et des honneurs<sup>28</sup>. L'*hybris* désignerait donc dans ce passage de l'*Odyssée* le danger que constitue pour l'équilibre du monde commun le fait de refuser abri et protection à un autre humain, de surcroît en position de faiblesse extrême. En conclusion de cette confrontation de différentes interprétations de l'*hybris*, l'on peut déduire qu'elle doit se penser non pas en fonction d'une «mesure» unique (divine ou humaine), mais d'une «mesure» complexe, le monde commun, qui tisse l'une avec l'autre la dimension humaine et la dimension divine pour former un *référentiel relationnel*.

Pour terminer ce tour d'horizon philologico-philosophique, il reste à approfondir le thème du rapport et de la différenciation entre les représentations juridiques et littéraires de la notion d'*hybris*. Il est en effet important de réfléchir l'articulation du rapport entre le plan *socio-politique* propre au juridique et le plan *transcendantal* propre au littéraire. Dans le premier plan, l'*hybris* se manifeste sous la forme d'un texte de loi, la *graphè hybreôs*, qui concerne les rapports effectifs entre les citoyens. Le texte littéraire change quant à lui de plan de référence, en transposant ces rapports intersubjectifs dans le cadre de la fiction en faisant intervenir l'opération intermédiaire de la *mimêsis*, entendue au sens d'une représentation stylisée du réel, qui vise à en faire ressortir la «forme propre»<sup>29</sup>. Comme on l'a déjà esquissé, la littérature serait ainsi seule capable de faire voir la signification profonde et existentielle que la procédure juridique ne ferait qu'actualiser, accomplir, sans la réfléchir. Entre littérature et droit, les écrits des orateurs constituent un cas de figure qui *mélange* fiction et réalité à des fins idéologiques. Il me semble donc important d'examiner plus en détail le discours *juridique* et le discours *rhétorique*, afin de pouvoir dans la dernière partie de cette étude leur comparer le discours *tragique*.

Si l'origine exacte de la *graphè hybreôs* est incertaine, de bonnes raisons portent à croire que c'est Solon qui introduisit cette procédure visant à punir l'*hybris*<sup>30</sup>. L'on sait que les réformes proposées par Solon virent le jour dans un contexte de grave crise sociale, économique et politique, crise dans laquelle le conflit entre les riches et les pauvres Athéniens semblait jouer un rôle central<sup>31</sup>. Solon aurait donc tenté de juguler la puissance des riches et des puissants par rapport aux plus faibles des citoyens, en «créant des lois qui s'appliquaient équitablement tant pour le riche que pour le pauvre, et préservaient une juste proportion d'honneurs et de privilèges parmi les différentes classes»<sup>32</sup>.

---

28. Cf. C. KROTTY, *The Poetics of Supplication. Homer's Iliad and Odyssey*, Ithaque et Londres, 1994, pour une très belle étude consacrée à ce thème de la spécificité de la représentation littéraire de la réintégration dans la communauté humaine des parias, au moyen d'une analyse de développement du thème du suppliant dans l'épopée. Voir aussi S. KLIMIS, «Le pardon et la supplication. Lecture croisée de deux paradigmes pour la constitution d'un *éthos* européen», à paraître dans les Actes du Congrès *Les origines théologico-politiques de l'humanisme européen*, ULB-FUSL, Bruxelles, 2000.

29. *Ar., Poét.*, 15, 1454 b 8-11.

30. Cf. N.R.E. FISCHER, *op. cit.*, pp. 76-81, pour le détail des justifications de cette attribution.

31. *Ibid.*, p. 68.

32. *Ibid.*, p. 494.

Bien que tout citoyen était susceptible du délit d'*hybris* et de sa punition, les textes de Solon mettent l'accent sur le danger de l'*hybris* commise par les plus riches, les citoyens issus des grandes familles, qui tenteraient d'augmenter leur richesse à tout prix, au mépris des droits et de l'honneur des citoyens les plus faibles. Il semblerait donc que cette loi visait à établir la nécessité pour la cité de sanctionner le pouvoir des plus forts, des anciennes grandes familles, pour permettre à une réelle égalité entre citoyens de s'épanouir, et donc à la démocratie de succéder à un régime de type aristocratique. Dans l'Athènes classique, cette procédure a survécu sous la forme d'une action légale, qui pouvait être intentée par n'importe quel citoyen, sous le motif qu'un acte d'*hybris* aurait été commis contre un enfant, un homme, une femme ou même un esclave<sup>33</sup>. Le texte de loi ne définit pas plus précisément en quoi consiste l'*hybris*, mais en se référant à Aristote, on peut conclure que ce qui la distingue d'autres formes d'actions dommageables (*areia*), c'est la présence de l'intention d'insulter ou de causer un déshonneur public à autrui<sup>34</sup>. Il semble donc que l'on puisse percevoir une tension entre une conception solonienne originaire, où l'*hybris* doit être enrayée car elle constitue un danger potentiel pour l'équilibre de la communauté, tandis que l'Athènes classique insisterait plutôt sur la notion d'outrage commis envers un individu particulier<sup>35</sup>.

Il me semble important de réfléchir de façon plus approfondie le lien entre l'*hybris* commise envers le citoyen individuel, et sa possible extension à l'*hybris* commise envers la cité toute entière. A cet égard, la lecture des textes des orateurs se révèle particulièrement intéressante. L'on constatera d'abord l'importance assez surprenante accordée à la médiation du *corps propre* pour envisager ce passage de l'*hybris* contre l'individu à celle contre le collectif, mise en scène par Isocrate dans son discours Contre Lokhitès<sup>36</sup>. En substance, il y est dit que toutes les insultes importantes commises contre le corps sont caractéristiques des pires ennemis des lois établies, de l'ordre social et de la démocratie, et devraient être réprimées avec grande sévérité: «vous savez que le corps de chacun est la chose la plus proche, la plus intime que tous les humains ont en partage, et c'est pour le protéger que nous avons établi les lois, que nous luttons pour notre liberté, que nous nous soucions avec passion de notre démocratie, que, en fait, nous faisons aussi toutes les autres choses dans notre vie»<sup>37</sup>. Ce passage est assez remarquable, en ce qu'il pose que la cité, pour se préserver dans son état de culture, doit

33. *Ibid.*, p. 36, pour la référence au texte de loi tiré d'un discours de Démosthène.

34. *Ibid.*, p. 37.

35. *Ibid.*, p. 49: Fischer tente d'articuler cette tension en considérant néanmoins que l'essence de l'*hybris* est la notion d'offense commise envers l'honneur de l'individu, dont les retombées négatives pour l'ensemble de la cité seraient seulement *dérivées*. Ces outrages privés seraient néanmoins suffisamment dangereux pour que la cité ait jugé nécessaire de les punir. *Ibid.*, p. 66, Fischer résume de la façon suivante le lien entre *hybris* contre l'individu citoyen et *hybris* contre la cité: «tous les discours sur la *graphè hybreôs* présentent une image cohérente: l'*hybris* mérite une action publique, essentiellement parce qu'un assaut sérieux à l'honneur d'un citoyen porte une atteinte dommageable à sa réputation publique, et dans certains cas, peut aller jusqu'à affecter sa capacité à exercer ses droits de base en tant que citoyen. Si de tels actes n'étaient pas punis, de graves conséquences politiques pourraient s'ensuivre: des *hybristai* qui ont eu du succès pourraient s'unir pour mettre en place un régime qui conviendrait à leurs goûts, et les victimes pourraient désespérer de régimes légaux et chercher une protection extra-légale».

36. XX, 1.

37. On soulignera que la traduction des Belles Lettres par G. Matthieu et E. Brémond distord le sens de ce passage, en traduisant «*sôma*» par «personne». C'est bien de la corporéité au sens premier qu'il s'agit, et toute la question est précisément de voir en quoi c'est la condition incarnée qui justifie que l'on accorde à chacun le statut de «personne», au sens juridique du terme.

veiller au respect de l'état de nature de ses citoyens (la corporéité). Ceci, parce que toute atteinte à l'intégrité physique est le plus sûr moyen d'enclancher la spirale de la violence et du ressentiment, qui se caractérise précisément par une retombée de l'être humain dans un état de «nature» cette fois envisagée dans son aspect bestial et qui met donc en péril l'être social et culturel de l'humain.

Dans un discours de Démosthène contre Midias, ce n'est plus le corps, mais le *sentiment* (*pathos*) qui joue ce rôle de médiation entre l'individu et le collectif: «un homme qui est modéré, philanthrope, et montre de la pitié à beaucoup, il est juste qu'il reçoive le même traitement en retour de quiconque, si jamais il tombe dans le besoin, ou doit affronter un procès; mais celui qui est sans honte et a commis l'*hybris* contre beaucoup, et traite certains comme des mendiants, d'autres comme des bannis, d'autres comme des riens du tout, une telle personne doit être payée en retour avec la même contribution qu'il a fait aux autres»<sup>38</sup>. L'*hybristès* est ici défini comme le contraire de l'homme qui a pitié d'autrui, ce qui nous ramène au contexte de l'*Odyssée* auquel il a déjà été fait référence: l'*hybris* désignait alors le fait de rester insensible au malheur d'autrui, en lui refusant protection et asile. Dans le cadre de la cité, l'*hybris* consiste à traiter son semblable comme s'il était inférieur, et donc par là à ne pas respecter les principes de *réciprocité* et d'*égalité* qui sont au fondement même de l'équilibre de la cité démocratique. Il est donc juste, d'après Démosthène, que la cité rétablisse cet équilibre en appliquant la réciprocité sous la forme d'une homologie entre le traitement donné et le traitement reçu: qui a fait le bien sera bien traité, qui a fait le mal en sera puni. Dans le discours de Démosthène comme dans celui d'Isocrate, il est ainsi frappant de constater que l'*hybris* est envisagée dans un contexte de proximité, de face-à-face entre deux individus, et qu'elle est définie comme une entrave aux deux sphères les plus originaires de l'être-homme, qui sont au fondement de toute communication: la sphère corporelle et la sphère pré-discursive du pathique.

Enfin, il est intéressant de noter la progression, qui, d'arguments contre les *hybristai* qui en font des êtres impropres à entrer dans le réseau communicationnel, et dans le monde commun à un niveau originaire, pathique, passe à la déduction d'arguments purement politiques. Ainsi, dans sa plaidoirie, Isocrate dépeint son adversaire sous les traits d'un supporter potentiel d'une nouvelle oligarchie, de par sa disposition *naturelle* à l'*hybris*<sup>39</sup>. Le fait de prendre plaisir à régulièrement humilier et battre ses concitoyens, de simple trait de caractère vicieux, est présenté comme un danger potentiel pour tout régime politique et en particulier pour la démocratie. Car l'*hybristès* «par nature» qui fait passer son propre plaisir et son propre intérêt avant tout est l'antithèse du bon citoyen. L'*hybristès* est donc finalement rejeté du côté d'une «nature» primaire, bestiale et dangereuse, supporter naturel des régimes oligarchiques, qui deviennent dans ce portrait le type de régime qui permet à ce vice «naturel» de se déployer en toute impunité, et donc l'opposé du régime démocratique.

Pour un lecteur contemporain, ce cheminement du pathique au politique pose problème. Il semble en effet que l'argumentation des rhéteurs entremêle des plans de référence qui ne devraient avoir aucun rapport. A partir d'*actes* et de *paroles* qui demandent à être *jugés*, c'est-à-dire *sanctionnés*, ils font référence au «pathique», qui désigne les conditions de possibilité au sens quasi «transcendantal»

---

38. *Contre Midias*, 185.

39. *Contre Lokhitès*, XX, 11.

du terme de la communication intersubjective, voire de l'être-au monde en général. Puis, les rhéteurs passent au plan «éthique» d'une opinion portant sur le caractère (*éthos/physis*) bon ou mauvais dont ces actes et paroles sont l'actualisation. Et ils en arrivent au plan «politique» du danger pour la communauté, en mobilisant contre l'accusé des émotions (*pathè*), dont on nous dit que l'accusé est lui-même dépourvu, cette absence de sentiments étant précisément la cause du danger qu'il représente. Toute l'argumentation prend donc comme objet l'émotion, et vise à produire à son tour une émotion comme fondement de la sanction à prendre contre l'accusé. Par ailleurs, cette argumentation n'est possible que si le monde commun, le *koinos kosmos* au sein de la cité, est implicitement pensé comme l'élargissement à un «Nous» d'une relation originaire entre un «Je» et un «Tu». Or, les Grecs ont été *dramatiquement* conscients de l'impossibilité de cet élargissement. On citera Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*, qui nous dépeint cet élargissement comme étant un «idéal» qui correspondrait au règne de l'Amitié parmi les citoyens. Dans ce cas de figure «idéal», il n'y aurait pas besoin de justice, puisque l'amitié entre deux individus définit une relation où la réciprocité entre le Soi et l'Autre atteint un point d'équilibre parfait<sup>40</sup>. En effet, rappelons que l'amitié se caractérise par le fait que chacun des deux amis considère l'autre «comme un Autre Soi-Même», en ce sens qu'il veut le bien propre de l'autre, sans cependant l'assimiler au sien propre et donc en respectant l'irréductible individualité de l'ami<sup>41</sup>. Or, il est impossible que ce type de relation privilégiée soit étendue à l'ensemble des citoyens d'une cité. D'où la nécessité de régler leurs bons rapports au moyen du droit et de la justice. Les arguments d'Isocrate et de Démosthène fonctionnent quant à eux en gommant artificiellement ce «saut» infranchissable entre le rapport qui unit deux individus, et celui qui unit une pluralité. Ce qui explique qu'ils présentent comme une réalité nécessaire, ce qui n'est que l'envers «stylisé» de la situation idéale rêvée par Aristote de la cité où tous seraient amis: à savoir que les hommes portés à offenser autrui «par nature», s'ils ne sont pas punis, travailleront à la perte de la démocratie et à l'instauration d'un régime oligarchique. Ainsi, en creux de ces descriptions des figures d'*hybristai*, émerge la figure du citoyen idéal. Ouvert à la pitié comme à la persuasion, ce citoyen idéal se poserait comme celui qui considèrerait toujours que l'équilibre et l'harmonie du *koinos kosmos* priment sur son intérêt personnel, contrairement à la figure inverse de l'*hybristès*, qui ne viserait que son intérêt propre. Là où les citoyens travailleraient ensemble à «se grandir» mutuellement en participant activement à la vie démocratique, l'*hybristès* aurait besoin d'humilier autrui, de l'annihiler symboliquement pour sentir sa propre force et son pouvoir. L'*hybristès*, s'il s'en prend toujours à des victimes individuelles, constituerait ainsi un danger pour l'équilibre du monde commun dans son ensemble, puisque par sa violence, il met à mal la sphère originaire de la corporéité et du pathique par laquelle les hommes peuvent entrer en communication les uns avec les autres.

### Concepts phénoménologiques

Il faut maintenant se tourner vers l'étude que le psychiatre et philosophe L. Binswanger a consacrée à la présomption afin de voir si cette dernière correspond à l'*hybris* grecque, ou à tout le moins, si elle est susceptible de nous la faire mieux comprendre, de par les tensions fécondes qui existeraient entre ces deux notions. L'intérêt majeur des analyses de L. Binswanger, est qu'elles vont nous per-

40. *Eth. Nic.*, VIII, 1.

41. *Ibid.*, VIII, 3: «vouloir le bien de ses amis pour leur propre personne, c'est atteindre au sommet de l'amitié».

mettre d'approfondir et de faire émerger toute l'importance des connotations spatiales relatives à l'*hybris*, déjà esquissées dans le cadre de son rapprochement avec les composés du préfixe *hyper-*, qui signifie à la fois «au-dessus» et «au-delà». L'une des thèses principales sur laquelle se fonde toute la démarche de L. Binswanger est en effet qu'"il faut recourir aux caractères spatiaux et temporels pour faire apparaître de façon significative la typicité propre de telle ou telle forme de l'être humain"<sup>42</sup>. Si la spatialité et la temporalité ont une telle importance, c'est en vertu du rapport intime qu'elles entretiennent avec la corporéité, cette donnée originaire de l'être-homme. En effet, on peut par exemple constater que la spatialité n'est pas univoque, mais s'entend selon une polysémie, en fonction du rapport au corps<sup>43</sup>. L. Binswanger parle d'abord de *l'espace du monde naturel*, «qui englobe les champs pré-spatiaux que sont les figures de champ des champs sensoriels auxquelles se rattachent les champs de mouvement d'organe, en particulier le champ de mouvement des yeux et le champ de mouvement des organes du toucher, qui constituent les degrés les plus primitifs de l'espace du monde naturel»<sup>44</sup>. Puis, c'est autour d'eux que l'espace de l'individu se forme comme *espace orienté*, à partir du corps propre considéré comme «l'ici absolu de tout là»<sup>45</sup>. L'espace orienté autour de l'ici absolu «se divise en *espace d'action*, dans lequel l'homme vit et agit en pratique, et en *espace du symbole*, dans lequel on se meut seulement en représentation, en imagination»<sup>46</sup>. On remarquera que ces deux dernières formes de spatialité, plus complexifiées que les précédentes, sont elles aussi toujours thématiques en étroite relation avec un corps propre considéré comme *corps en mouvement*, par lequel l'homme entre en contact avec le monde, que cela soit sur un plan pratique ou symbolique, où il s'agit toujours de «se mouvoir» par l'esprit. L'on pourrait parler du corps comme d'un «schéma de représentation» universel, à partir duquel l'homme projette l'image de son corps propre sur le monde extérieur, pour lui donner formes et contours<sup>47</sup>. Enfin, en tant que phénoménologue, L. Binswanger considère que les formes les plus abstraites de la spatialité que sont l'espace géométrique et l'espace physique sont elles aussi déduites de cet espace orienté. L'originalité de L. Binswanger vient de ce qu'il distingue, en marge de ces différentes formes de spatialité qui s'organisent de façon de plus en plus complexe à partir du corps propre pris comme centre de référence, «ici absolu de tout là», un espace *thymique*, qui leur est en quelque sorte antérieur et leur sert de fondement. Cet espace thymique consiste en ce que «l'espace lui-même n'est jamais donné au *Dasein* comme une extériorité objective, mais il lui est intimement accordé. Cet espace est celui d'un *Dasein* sans finalité»<sup>48</sup>.

42. L. BINSWANGER, *Le problème de l'espace en psychopathologie*, Toulouse, 1998, p. 126.

43. L. BINSWANGER, *Le problème de l'espace ...*, p. 48, qui cite E. CASSIRER, "Mythischer, Aesthetischer, Theoretischer Raum", p. 28: "et ici se montre d'abord la chose unique et pour notre réflexion décisive: à savoir qu'il n'y a pas une intuition de l'espace générale et tout simplement constante, mais plutôt que l'espace reçoit d'abord sa teneur déterminée et sa destinée particulière de l'ordre du sens à l'intérieur duquel il se forme à chaque fois. Selon qu'il est pensé comme ordre mythique, esthétique ou théorique, la "forme" de l'espace se modifie aussi et cette modification ne concerne pas seulement des traits isolés ou subordonnés, mais se rapporte également à lui en tant que totalité, à sa structure principielle".

44. *Ibid.*, p. 89.

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

47. Cf. E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques*, I, Paris, (1953), 1972, p. 161, qui analyse ce rôle du corps comme «modèle» pour la construction de la spatialité la plus originaire, et note que certaines populations désignent les positions spatiales du «devant», «derrière», «à côté», au moyen de termes se référant à des parties du corps, par exemple, «estomac» pour «devant».

De quoi s'agit-il plus exactement, et quel est le rôle que peut jouer le corps dans la constitution de cet espace thymique, rôle qui serait plus fondamental encore que celui de centre de référence, «ici absolu de tout là»? Citons L. Binswanger, selon lequel «on doit garder définitivement à l'esprit que c'est l'image de notre existence corporelle qui représente partout le «type» selon lequel la langue conçoit et nomme toutes les manifestations de notre existence. Mais la langue ne peut le faire que si, à l'opposé de l'entendement qui dissèque et dissocie, elle voit notre existence dans son unité et son indissociabilité. Nous ne devons donc pas dire que le langage «incarne» les manières et les formes de manifestation non physiques de notre existence; bien plus, il voit dans les phénomènes physiques, déjà les psychiques et les spirituels, il voit dans ces deux derniers, encore les phénomènes physiques»<sup>49</sup>. Ainsi par exemple, «lorsqu'une déception brutale nous fait «tomber des nues», c'est réellement que nous tombons, mais ce n'est ni une chute purement physique, ni rien de tel qui en soi (analogiquement et métaphoriquement) l'imitation ou la subséquence; plus exactement dira-t-on que l'essence de cette déception brutale et de cet effroi n'est autre chose que l'harmonie avec le monde extérieur et le monde d'autrui recevant un choc tel qu'il la fait vaciller-cette harmonie qui jusque là était notre soutien»<sup>50</sup>. Comme y insiste Binswanger, seul «celui qui ne considère l'homme que sous une certaine face et non pas dans sa totalité», comme par exemple le biologiste, «nous dira que telle direction du haut vers le bas, c'est-à-dire la chute est purement fondée sur la structure vivante de l'organisme», et donc que «l'expression «tomber des nues» serait une transposition purement analogique ou métaphorique d'un fait de la sphère somatique dans celle de l'âme où elle constituerait une simple (...) «façon de parler»»<sup>51</sup>. Pour Binswanger au contraire, «si, employant des adjectifs identiques, nous parlons d'une tour élevée ou basse, d'un moral au zénith ou bien bas, il ne s'agit nullement de transposition verbale d'une sphère de l'être à la sphère voisine, mais plutôt d'une *direction significative générale*, qui s'étend également aux différentes sphères régionales, c'est-à-dire y prend des significations différentes (spatiale, acoustique, spirituelle, psychique, etc.)»<sup>52</sup>.

Ces directions significatives générales sont au nombre de deux. Il s'agit des deux formes anthropologiques générales de la *verticalité* et de l'*horizontalité* ou encore de l'*extension* et du *mouvement*<sup>53</sup>, dont Binswanger va jusqu'à dire que «nous les hommes ne sommes pas seulement *dépendants* de ces deux formes mais nous *sommes* ces deux formes. Le *Dasein* humain est un être qui n'est que comme extension et mouvement»<sup>54</sup>. A quoi correspondent chacune de ces deux direc-

48. L. BINSWANGER, *Le problème de l'espace* ..., p. 89.

49. L. BINSWANGER, *Henrik Ibsen*..., p. 58. Voir aussi L. BINSWANGER, «Du sens anthropologique de la présomption», *Introduction à l'analyse existentielle*, n.27, p. 244 où l'auteur rappelle que comme l'avait formulé Heinrich Wölfflin dans *Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur* (Bâle, 1946, p. 23), «l'image de notre présence physique» se représente partout comme le «type» d'après lequel nous jugeons tout autre phénomène. Cela, au premier chef, concerne le type d'après lequel le *langage* appréhende et dénomme tous les autres phénomènes de notre présence. Le langage peut le faire seulement parce qu'au contraire de l'entendement qui dissèque et dissocie, il voit notre présence dans son unité et son intégrité. Nous ne devons pas en inférer que le langage «corporalise» les «modes de manifestation» non physiques de notre présence; il voit plutôt dans les manif. phys. celles qui sont psychiques et spirituelles de même qu'il voit encore dans ces dernières les manif. physiques».

50. L. BINSWANGER, «Le rêve et l'existence», *Introduction à l'analyse existentielle*, pp. 199-200.

51. *Ibid.*, p. 200.

52. *Ibid.*, p. 201.

53. L. BINSWANGER, «Les directions significatives anthropologiques d'horizontalité et de verticalité», *Henrik Ibsen*..., pp. 57-67.

tions? «L'attirance vers l'étendue, vers la direction significative horizontale correspond davantage à la discursivité, à l'expérience, au parcours et à la prise de possession du monde, à l'élargissement de l'horizon et de la vue intuitive. L'attirance vers la hauteur correspond davantage à la nostalgie de triompher de la «pesanteur terrestre» (...) mais en même temps elle correspond aussi à la nostalgie de conquérir une vue «plus élevée», «une vision sur les choses» à partir de laquelle comme le dit Ibsen, l'homme peut façonner et maîtriser l'expérience, en un mot, se l'approprier. Nous appelons une telle appropriation du monde pour soi, au sens du devenir soi ou de la réalisation de soi, la *décision propre*»<sup>55</sup>. En d'autres termes, l'horizontalité correspond à l'inscription de l'homme dans le monde commun, tant naturel qu'intersubjectif. Cette direction est donc celle au sein de laquelle s'opère la conduite de la vie pratique, et il semble que l'on puisse lui associer les formes de la spatialité qui correspondent à l'espace d'action et à l'espace symbolique, par lesquelles l'homme «s'entre-explique» avec le monde de façon directe. Tandis que l'élévation dans la verticalité correspondrait plutôt à la tentative de déceler une *décision* ou encore un *projet* (*Vorwurf*) qui nous soit propre, qui engage tout notre être et soit de la sorte susceptible d'unifier notre expérience de vie et notre représentation du monde. C'est donc au niveau de cette direction que l'on peut véritablement parler de «réalisation de soi», dont les formes les plus paradigmatiques sont celles de l'être-artiste, ou encore du scientifique et du philosophe, soit de tous ceux qui, valorisant la sphère spirituelle, parviennent à se forger une vision du monde qui leur est propre, mais qui est en même temps, par son originalité et sa valeur intrinsèques, susceptible d'acquérir une valeur de sens universelle pour tous les autres hommes.

Pour préciser un peu plus la signification de ces deux directions, il faut insister sur le fait qu'elles ont aussi un caractère temporel, puisque «marcher et monter sont des schèmes spatiaux pour l'autoréalisation au sens de l'historicisation du soi»<sup>56</sup>. Leur distinction au plan de la spatialité, se retrouve au plan de la temporalité: «en tant que lointain, l'étendue est l'inconnu, ce qui est encore «à expérimenter», le nouveau, le futur, l'attirant ou le menaçant, bref: ce qui se tient devant et qui s'éloigne du passé. La hauteur (...) est moins un faire venir vers soi de l'avenir dans un «aller-vers» et un «entrer-dans» qu'un tirer à soi de l'avenir dans l'escalade et dans l'effort en vue de l'obtenir»<sup>57</sup>. Au niveau de la réalisation de soi, le déploiement du temps suivant le schème spatial de l'étroit et du large consiste à prendre ses distances par rapport au passé, ce qui correspond à «l'éloignement de tous les «rapports» avec le monde ambiant, le monde d'autrui et son monde propre, dans lesquels l'homme se trouve jeté sans y être pour rien»<sup>58</sup>, pour progresser en direction de son avenir. La temporalité dans le schème spatial de la hauteur et de la profondeur «a davantage le caractère de l'autoréalisation au sens de la transformation, de la transmutation des formes et de l'objectif, des «transcendances objectives»- en un mot au sens de l'autométamorphose, de l'ascension de la puissance de soi»<sup>59</sup>. Qui plus est, la direction de la verticalité «comprend constamment dans son aura la structure temporelle de la soudaineté, absolument étrangère à soi, de la chute soudaine. Voilà le fondement de la possibilité anthropologique du vertige. Tout vertige est la forme d'expression de la crainte face au

54. *Ibid.*, p. 59. C'est moi qui souligne.

55. L. BINSWANGER, «Du sens anthropologique de la présomption», p. 240.

56. L. BINSWANGER, *Henrik Ibsen...*, p. 60.

57. *Ibid.*, p. 60.

58. *Ibid.*, pp. 59-60.

59. *Ibid.*, pp. 59-60.

soudain qui guette toujours, l'inattendu, l'étranger à soi ou le «tout autre», et ainsi, face à l'*anéantisement*, à la mort spirituelle ou corporelle»<sup>60</sup>.

On déduira aisément de ce qui précède que verticalité et horizontalité doivent toujours être envisagées dans leur interaction dynamique, leur *koinônia*, et donc, en termes de leur résultante, que L. Binswanger nomme la *proportion anthropologique* ou *direction vitale*<sup>61</sup>. En effet, «l'interrogation anthropologique ne peut jamais se limiter à une seule direction de l'être, mais justement, parce qu'*anthropologique*, conserve toujours présente à la vue la structure totale de l'être-homme»<sup>62</sup>. L. Binswanger met là l'accent sur le fait primordial que l'être humain ne se laisse envisager que de façon holistique, ne peut se penser qu'en termes relationnels, ce qui est encore accentué par le fait que, ultimement, «la hauteur et l'étendue de la présence ne sont que deux schèmes «spatiaux» différents pour l'unique direction temporelle de l'autoréalisation, pour l'historicisation du soi, on ne peut donc les séparer que dans l'idée»<sup>63</sup>.

Nous pouvons maintenant en arriver à la description de la présomption, définie comme «la possibilité de s'égarer en montant»<sup>64</sup>. Elle correspond donc à une rupture de la proportion anthropologique, au sens où «la présence monte plus haut que ce qui correspond à son étendue (...) l'étendue et la hauteur ne sont pas proportionnelles entre elles»<sup>65</sup>. L. Binswanger explore plusieurs chemins pour tenter de décrypter comment cette rupture est possible. Le premier d'entre eux est de nature étymologique, car L. Binswanger accorde à la langue qui est «ce qui pour nous rêve et crée»<sup>66</sup>, une fonction dévoilante de première importance. Ainsi, l'interrogation concernant le fait de savoir «comment le mode d'être de la montée peut basculer dans la présomption (...) correspond à suivre le sens verbal des combinaisons du préfixe *ver-* (du verbe *versteigen*, s'égarer en montant<sup>67</sup>), dont les significations, les étymologistes nous l'enseignent, représentent dans la règle celles du changement, de l'altération, voire même de l'opposition»<sup>68</sup>. Binswanger insiste à plusieurs reprises sur l'importance de cette étymologie, en remarquant que l'allemand est l'une des rares langues qui fonctionne dans la sphère de la verticalité, (aller «trop haut»), là où la majorité des langues utilisent des expressions apparentées à la sphère de l'étendue (aller «trop loin») <sup>69</sup>.

Le second chemin qui permet de rendre compte de la rupture de la proportion et de son renversement en présomption, est celui de l'observation du rapport faussé entretenu par l'être-présomptueux avec la direction d'horizontalité et plus précisément, avec autrui. Selon Binswanger, «l'homme ne peut s'égarer en montant que là où il s'est évadé de la patrie et de l'éternité de l'amour, là où il s'est complètement dissous dans l'espace et dans le temps. En effet, ce n'est que là où la communion de

---

60. *Ibid.*, p. 62.

61. *Ibid.*, p. 59.

62. L. BINSWANGER, «Du sens anthropologique de la présomption», p. 237.

63. L. BINSWANGER, *Henrik Ibsen...*, p. 58: «on ne peut comprendre l'homme qu'à partir de ces deux directions significatives et seulement à l'intérieur de leur rapport réciproque». voir aussi «Du sens anthropologique ...», p. 245.

64. L. BINSWANGER, «Du sens anthropologique ...», p. 237.

65. *Ibid.*, p. 238.

66. L. BINSWANGER, «Rêve et existence», p. 199.

67. *Versteigen* se traduit encore en français, dans son emploi figuré, par «aller trop loin», «se perdre dans les nues».

68. L. BINSWANGER, «Du sens anthropologique ...», p. 237.

69. *Ibid.*, p. 239, n.5.

l'amour et la communication de l'amitié ont abdiqué et où la simple relation et le simple commerce «avec les autres» et avec soi-même ont assumé la direction exclusive de notre être, c'est là seulement que la hauteur et la profondeur peuvent acquérir une signification à tel point déterminante que la montée peut accéder à une fin et à un maintenant d'où il n'y a ni retour ni progrès, c'est-à-dire où l'élévation s'est inversée en présomption»<sup>70</sup>. L'être-présomptueux se caractérise donc par le fait de s'isoler du monde commun, pour se retirer, comme dans le cas de cette description de la présomption schizophrénique, «dans une relation et un commerce exclusifs avec soi-même jusqu'à ce que ceux-ci se «mortifient», se «pétrifient» comme devant la tête de Méduse, sur un problème, un idéal, un «nihilisme de l'angoisse» débouchant sur le délire»<sup>71</sup>. La conséquence paradoxale de cet éloignement est qu'«un retour depuis la position présomptueuse n'est plus possible que par le moyen d'une «aide étrangère», exactement comme on doit aller chercher l'alpiniste qui s'est fourvoyé dans un mauvais passage de la paroi rocheuse»<sup>72</sup>.

L'éloignement de la communauté humaine aboutit ainsi à une description spatiale de la présomption, comme «être-coincé», «être-bloqué». Empruntant ces expressions à des écrivains, L. Binswanger caractérise l'être-présomptueux comme celui qui ne peut plus «lever le camp», ni «plier bagage»<sup>73</sup>. Ce «blocage» est le résultat d'une perte de la vue globale (*Uebersicht*), de vue intuitive (*Einsicht*) et de circonspection (*Umsicht*)<sup>74</sup>. En effet, Privé de communion et de communication avec autrui, le présomptueux ne peut plus élargir son «horizon d'expérience», il ne peut plus le réviser ni le vérifier et il demeure stationnaire, rivé à une position «bornée», c'est-à-dire étroitement limitée. Le présomptueux s'est ainsi coupé la voie et mis dans une *impasse*. Ceci correspond à la distorsion de son rapport à l'étendue, l'horizontalité, qui englobe le monde commun, et aboutit à toute impossibilité d'agir. Mais pour qu'il y ait véritablement présomption, il faut qu'il y ait en parallèle égarement dans les hauteurs<sup>75</sup>. La distorsion du rapport de l'être-présomptueux avec la direction de verticalité vient de l'*inauthenticité* de sa montée, qui correspond au fait «d'être porté vers le haut (*anapheresthai*)», de planer comme en rêve, et donc d'atteindre les hauteurs sans peine apparente, sans effort. Or, la montée authentique, comme celle de l'être-artiste, suppose au contraire un dur labeur pour «gravir les échelons». La hauteur est donc seulement *phantasmée* par le présomptueux, et non pas réellement atteinte (puisque'elle n'a pas été gravie ni conquise), ce qui est thématique par Binswanger par le fait que la montée du présomptueux se définit en réalité comme une *chute* (*anabainein*)<sup>76</sup>. A l'être-coincé au niveau horizontal, correspond ainsi le *vertige* comme expression spatiale de la présomption dans son rapport

70. *Ibid.*, p. 238.

71. *Ibid.*, p. 243.

72. *Ibid.*, p. 243.

73. *Ibid.*, p. 238.

74. *Ibid.*, p. 244.

75. *Ibid.*, p. 238.

76. Le terme grec est explicitement cité par L. BINSWANGER, *Henrik Ibsen...*, p. 63: «nous connaissons aussi une espèce de montée qui correspond à la chute. L'allemand, comme les langues romanes, parle ici d'une montée, et le grec utilise même l'expression *anabainein*, aussi bien au sens actif de monter qu'au sens passif d'être à la hausse. Pour fixer dans la langue cette montée qui correspond à la chute, nous devons la définir en allemand comme le fait d'être porté vers le haut, comme le grec parle ici d'un *anapheresthai*. J'ajouterai que la voix moyenne d'*anapheresthai* qui exprime une action réfléchie (que le sujet se fait à lui-même), insiste sur le fait que la chute n'est pas subie par un sujet passif, mais que ce dernier se précipite de lui-même dans la chute.

à la verticalité. Le vertige est défini comme «l'angoisse face au tout Autre faisant soudain irruption, face à la puissance étrangère à soi et à la vie de la soudaineté, du renversement soudain et du basculement soudain dans la profondeur»<sup>77</sup>, lorsque ressurgit le «refoulé», ce mensonge de l'être-présomptueux vis-à-vis de lui-même en ce qui concerne «la puissance et la maturité véritable du soi»<sup>78</sup>.

Tentons maintenant de voir à quoi correspondent, au niveau temporel, l'*être-bloqué* et le *vertige*. Le premier peut se définir comme un emprisonnement dans le présent du *Dasein* qui ne peut plus s'inscrire au sein d'une histoire vitale propre, puisque ce «présent» est comme suspendu, coupé de ses rétensions comme de ses protensions. Le passé, comme dimension du rapport à autrui, de l'ancrage dans la communauté, est refoulé par le présomptueux. Il ne peut donc plus servir de point d'appui, de base solide pour l'élan vers le futur. Toute ouverture vers de nouveaux possibles est ainsi refusée au présomptueux. La temporalité dans la présomption se réduit ainsi à une «vie purement dans l'espace», où le présent n'est qu'un «ici». Elle correspond donc à un *rétrécissement* du monde. Dans son rapport à la verticalité, l'être présomptueux est temporellement défini comme celui qui échoue à saisir le *kairos*, ce «moment opportun» qui caractérise la prise de décision du «projet propre», que Binswanger définit comme «le moment du destin pour la conduite authentique de la vie»<sup>79</sup>. La distorsion présomptueuse du rapport entre le présent, le passé et l'avenir se laisse ainsi saisir à partir de cet échec à saisir le *kairos*: «l'avenir n'est pas ici repris à partir du passé authentique dans le présent; il est anticipé «imaginativement» dans la répétition «imaginaire» de quelque chose de passé. (...) au lieu de la temporalité authentique dans ses extases apparaissent la répétition et l'anticipation simples des «phases» spatio-temporelles. Au lieu de l'authentique reprise du passé, de l'inversion intérieure en «remords et nouvelle naissance», comme cela correspond à l'appel de la conscience, apparaît le «se faire porter jusqu'en haut», sourd à l'appel de la conscience, vers un avenir impossible, vers l'avenir comme simple espace de l'impossible»<sup>80</sup>.

Pour clore cette description de la présomption, il est important de faire référence à la trop brève comparaison que Binswanger esquisse à la fin de son analyse entre l'être-présomptueux et l'être-tragique. Binswanger qualifie de *faute*, l'ensemble de la conduite présomptueuse et la phantasmatisation qui la caractérise, tant au niveau spatial de la montée inauthentique, qu'au niveau temporel de la répétition rêvée du *kairos* passé, concomittante de l'impossibilité de le saisir dans le présent<sup>81</sup>. C'est ici qu'intervient la seule référence au tragique de son analyse: «mais nous ne parlons d'une faute tragique que là où, au sein de celui qui tombe, la montée résolue, la lutte résolue avec les forces de l'existence, et même avec l'absolu prédomine, face au se laisser porter vers le haut (Antigone) ou bien l'égale pour le moins (Wallenstein), et donc pas là où celui qui tombe est celui qui, comme le constructeur Solness, se laisse porter vers le haut qui est (en majeure partie) trop haut. Il paraît maintenant évident que les frontières sont ici extrêmement flottantes et que l'espace de jeu de l'alternative tragique/non tragique reste donc le plus large». Ainsi, «la profondeur de la chute correspondant à la hau-

---

77. L. BINSWANGER, *Henrik Ibsen...*, p. 92.

78. *Ibid.*

79. *Henrik Ibsen...*, p. 91.

80. *Ibid.*, p. 92.

81. *Henrik Ibsen...*, p. 64.

teur est la profondeur du «tragique», du fait que l'homme se brise à l'absolu, à la hauteur de sa tâche comme absoluité sans compromis, à sa finitude. L'ascension passe ici à la présomption»<sup>82</sup>. L. Binswanger semble ici accorder à l'être-tragique une position médiane entre l'être-artiste et l'être-présomptueux. Comme l'artiste, l'être-tragique se définit par l'authenticité de son projet, décrite en termes spatiaux comme une «montée résolue» vers la verticalité, là où l'être-présomptueux se caractérise par une montée «inauthentique» qui n'est qu'un «se laisser emporter». Par contre, l'être-tragique et l'être-présomptueux se caractérisent tous deux par leur chute, là où l'artiste se maintient victorieux sur les hauteurs.

Il nous faut conclure cette étude sur la présomption ajouter quelques précisions concernant une dimension aussi fondamentale et originaire de l'être-homme que la spatialité et la temporalité, et qui est celle de la Nostrité (*Wirheit*)<sup>83</sup>. Cette dernière fait référence à un *être-en-rapport-de-réciprocité originaire*. Dans cette perspective, l'on doit donc renoncer à parler de subjectivité constituante, de primauté de la sphère de l'ipséité dont se déduirait celle de l'altérité, mais inverser ce rapport et poser que la nostrité correspond au niveau le plus originaire de la vie, celui du «pathique» où «aucun écart ne sépare le rapport à soi-même, la relation à l'*Umwelt* et la communication inter-subjective primordiale»<sup>84</sup>. Ainsi, au niveau «sympathique», l'on peut constater l'unité profonde du Soi, du Toi et du Monde, qui ne se posent d'ailleurs pas encore comme des entités clairement définies et distinctes. Plus précisément encore, la nostrité semble jouer un rôle primordial dans la perception du monde, «car c'est toujours en référence à la communauté charnelle entre les hommes que se profile la physionomie du monde ambiant. La spatialisation du sentir se développe donc par un mouvement de constitution réciproque de l'*Umwelt* et du *Mitwelt*»<sup>85</sup>. Autrement dit, il n'y aurait pas de monde «naturel» prédonné, auquel viendrait par la suite «s'ajouter» la conscience d'un monde purement humain, mais le monde a toujours déjà pour nous un visage humain, celui de la terre natale, du foyer (*Heimat*)<sup>86</sup>. L'on voit donc l'importance que revêt ce concept de nostrité pour la description de la présomption. Si nous avons insisté jusqu'ici sur le rôle de la distorsion du rapport à autrui dans le fourvoiement d'une montée qui perd tout point d'ancrage dans l'étendue, nous sommes maintenant en mesure de préciser que la nostrité, en tant qu'elle est la condition de possibilité de toute rencontre inter-humaine, est comme le sol sur lequel chaque être humain doit s'enraciner. Et la perte du contact avec autrui, telle qu'elle se donne à voir dans la présomption, lorsqu'elle se décrit plus dramatiquement comme perte du contact avec la nostrité, peut potentiellement conduire à la conséquence

82. *Ibid.*

83. Voir M. GENNART et R. CELIS, «Amour et souci: les deux formes fondamentales de la nostrité humaine dans l'analytique existentielle de Ludwig Binswanger», *Figures de la subjectivité*, éd. J.F. Courtine, Paris, 1992, pp. 71-89.

84. *Ibid.*, p. 80.

85. *Ibid.*, p. 81.

86. Cette constitution réciproque du monde naturel et du monde humain, la poésie l'exprime mieux que tout autre forme de discours: ainsi ce vers, cité par Binswanger de la poétesse E. Barrett-Browning: «les noms: terre natale et ciel s'étiolaient, m'abandonnaient, ce n'est que là où tu te tiens qu'un lieu peut surgir» (*Grundformen menschlichen Daseins*, p. 29, cité par M. Gennart et R. Célis, *op. cit.*, p. 86). Ou pour l'exprimer encore une fois poétiquement, cette fois selon les termes du philosophe G. Bachelard, «avant que l'homme ne soit jeté dans le monde, il est déposé dans le berceau de la maison» (cité par M. Gennart et R. Célis, *op. cit.*, p. 87), ce que les auteurs commentent de la façon suivante: «dans toute civilisation digne de ce nom, l'être humain en détresse, quel que soit son âge, est abrité par ses semblables. Du réseau toujours précaire de cet être-abrité l'un auprès de l'autre se développe le champ d'un abriement commun: celui de la terre natale».

extrême de l'effondrement d'un monde qui ne pourrait plus offrir de refuge stable. La nostrité est ainsi l'équivalent de ce que nous avons appelé à la suite des Grecs, le «monde commun» (*koinos kosmos*), qui constitue la seule «mesure» à l'aune de laquelle la vie humaine doit se conformer pour être authentique.

### Variation imaginative tragique

Il est à présent temps de prendre la mesure des points de distance et de proximité qui unissent et séparent les notions d'*hybris* et de présomption. Pour ce faire, l'on va aborder la lecture d'un passage célèbre de l'*Œdipe-Roi* de Sophocle qui parvient en quelques vers très denses à faire voir l'essence de l'*hybris*:

«Ant. 1: L'*hybris* donne naturellement naissance au tyran (*hybris phuteuei turannon*). L'*hybris*, si elle s'est remplie outre mesure et inutilement de ce qui n'est ni opportun ni ne sert le bien (*hybris, ei pollôn hyperplèsthè matan, ha mè' pikaira mède sumpheronta*), lorsqu'elle est montée sur le plus haut sommet (*akrotaton eisanabas'*), sur le plus difficile à atteindre (*aipos*), ne peut nécessairement que tomber à pic dans un abîme où il ne lui est désormais plus possible de se servir d'un pied devenu inutile. Mais la lutte (*to talaïsmā*) entreprise avec raison pour la cité, je demande à la divinité de ne jamais la faire cesser. Je ne cesserai jamais de tenir la divinité pour mon guide en première ligne de la bataille (*prostatēs*)»<sup>87</sup>.

«Str. 2: Celui qui s'avance vers autrui en le regardant de haut, dans ses gestes ou dans son discours (*ei tis hyperopta khersin è logô poreuetai*), sans craindre Dikè, sans honorer les demeures des dieux, qu'un destin mauvais le saisisse (*kaka heloito moira*) pour prix de son luxe maudit, s'il ne s'intéresse qu'à son intérêt au mépris de ce qui est juste, s'il ne recule pas devant l'impiété, ou si dans sa folie, il s'accroche à l'intouchable (*tôn athiktôn exetai*). Quel homme pourrait encore, dans de telles circonstances, écarter de son âme les coups par la seule force de son cœur? Car si de telles pratiques sont en honneur, à quoi sert-il que je danse dans un chœur?»<sup>88</sup>.

Cet extrait est tiré du second *stasimon* (chant du chœur des Thébains). Il est composé de sa première antistrophe et de sa seconde strophe, qui présentent la fascinante caractéristique de se répondre l'une l'autre sous le mode de la reduplication spéculaire: la première anti-strophe nous décrit l'*hybris* en tant que «forme anthropologique pure», en référence à une rupture de la proportion des deux directions significatives spatio-temporelles de la verticalité et de l'horizontalité. Tandis que la seconde strophe reprend les termes de cette définition en les transposant sur un plan dont le référentiel est le monde commun (*koinos kosmos*), défini par l'entrecroisement du visible et de l'invisible, de l'humain et du divin. Les références à la spatialité et à la temporalité y disparaissent ainsi au profit de l'apparition de notions comme le droit et la justice. Afin de comprendre toute la puissance de cette construction spéculaire, il ne me paraît pas nécessaire d'explicitier plus en détail le contexte général dans lequel s'insère ce *stasimon*, tous les éléments relatifs à la trame de l'histoire nécessaires à sa compréhension y étant inclus. Je vais donc tenter une lecture «immanente» au sens phénoménologique du terme de

---

87. *Œdipe-Roi*, v. 873-881. C'est moi qui traduit.

88. v. 884-895. La traduction est mienne, en ayant consulté celles de P. Masqueray et de J. Bollack.

ce passage, qui me permettra dans un second temps de redéployer à partir du texte lui-même la signification de l'*hybris* qui en aura été dégagée au niveau de l'être-tragique, qui prend ici la figure d'Œdipe. Comme on va le voir, il semble qu'il faille inverser le «mouvement» interprétatif traditionnel, qui cherche à expliquer le *stasimon* en référence à la situation d'Œdipe décrite dans la pièce. À l'inverse, c'est la perspective *transcendantale* sur l'*hybris* exprimée dans l'ode qui doit nous permettre de mieux comprendre le cas particulier d'Œdipe. Par ailleurs, cette lecture devra être étendue à l'ensemble du *stasimon*, dont la première strophe est consacrée à l'exaltation du thème de la puissance divine au travers des lois qu'elle a seule établie, tandis la seconde anti-strophe lui répond sous la forme d'une interrogation angoissée de l'homme sur le sens du monde commun, si les dieux viennent à le désertir. Il va donc falloir retracer les rapports complexes tissés dans différentes directions de sens entre les deux strophes et les deux antistrophes, afin de tenter de reconstituer dans toute sa complexité ce *stasimon* qui forme une structure de sens auto-suffisante, une sorte de microcosme. Précisons enfin que la densité de cet extrait est telle qu'il semble indiqué de le commenter vers par vers. Seule une lecture à cette échelle de sens «microscopique» permettra de prendre la mesure de l'ampleur du spectre de significations généré par chacun des termes utilisés par Sophocle, spectre encore intensifié par leurs interconnexions grâce à la mise en forme syntaxique.

Laissons pour l'instant de côté le premier vers cité, qui me semble, malgré sa position inaugurale, jouer le rôle de charnière entre les deux descriptions de l'*hybris*. Concentrons-nous sur la première description de l'*hybris* qui lui fait suite. Le premier verbe qui qualifie l'*hybris* est un composé d'*hyper-*, *hyperplèsthè*. L'on se rappelle que pour comprendre le sens de la présomption, L. Binswanger accordait une grande importance à l'étymologie et aux composés formés autour du préfixe *ver-*, qui indique la notion d'outrepassement des limites vers le *haut*. Cette spécificité de la langue allemande se retrouve au niveau de la langue grecque dans les composés du préfixe *hyper-*, qui présente la particularité de désigner à la fois le fait d'aller «trop loin et «trop haut». *Hyper-plèsthè* utilise donc les ressources sémantiques relatives à la spatialité associées à *hyper-*, afin de mettre en évidence l'idée d'outrepassement des limites, d'épuisement ou encore de dispersion de la force vitale, ce qui est encore accentué par l'adverbe *matan* («en vain», «inutilement»). Ce verbe est précisé par deux compléments d'objet: premièrement, les «choses qui ne sont pas opportunes» (*a mè épikaira*). Le terme en question, *épikaira*, appartient à la famille de *kairos*. Le préfixe *épi-*, qui a lui aussi une signification spatiale («au-dessus», «au milieu»), accentue l'idée selon laquelle le moment opportun correspond au fait de «saisir au vol», de «viser dans le mil». Sa négation met donc en relief le fait d'avoir raté la cible, d'être «passé à côté». Une fois encore, l'on se rappelle que la présomption était décrite du point de vue de la distorsion de la dimension temporelle de la verticalité comme un échec à saisir le *kairos* (j'insiste sur le fait que L. Binswanger utilisait ce terme grec). L'*hybris* se caractérise donc par une dispersion dans des activités «inauthentiques», car ne correspondant à la saisie d'aucun *kairos*, et donc d'aucune décision propre. Le second complément d'objet de *hyper-plèsthè*, *mède sumpheronta*, renforce cette idée de «superficialité», de «futilité», puisqu'il fait référence à des choses inutiles, vaines, mais en lui ajoutant une connotation supplémentaire, susceptible de faire référence au rapport à autrui. Le terme désigne en effet aussi le fait de «porter assistance», de «venir en aide». L'on peut donc en déduire à la fois que l'*hybris* consiste à se détourner des autres pour se concentrer sur le «remplissement» de soi seul, mais aussi qu'elle néglige, voire méprise peut-être autrui.

Le vers suivant décrit la conséquence de ce «remplissement» démesuré d'un Soi qui présente les caractéristiques en apparence contraires de la *dispersion* et du *recentrement* sur soi seul: la montée dans la hauteur. L'on soulignera d'abord l'insistance sur le caractère démesuré de cette hauteur, au travers de l'accumulation de termes la désignant: *eisanabas*, le verbe qui signifie déjà monter, précisé dans sa direction par *akrotaton*, superlatif d'un terme qui veut déjà dire «extrême», et désigne donc ici «le plus haut du plus haut», *aipos*, qui insiste encore «escarpé, situé sur une hauteur, difficile à franchir». Or, le verbe utilisé pour «monter» est celui-là même auquel L. Binswanger faisait référence pour désigner «cette montée qui est en réalité une chute» dans le cas de l'être-présomptueux, en ce qu'il est un simple «se laisser emporter», et non pas une ascension authentique. Qui plus est, *akrotaton* peut aussi désigner «le plus profond».

Et cette idée de chute se précise dans le vers qui suit directement, lorsqu'il est dit que l'*hybris*, du haut de cette hauteur démesurée, «ne peut que de toute nécessité tomber à pic dans un abîme». L'adverbe *eis anagkan* insiste sur le lien nécessaire, intime entre la montée démesurée et la chute qui lui est proportionnelle, *apo-tomon* insistant sur l'idée de «coupant», «d' à pic», ce qui est rendu par «abîme». Il est à cet égard intéressant de relever l'expression littérale que la traduction des Belles Lettres rend imparfaitement par le fait de «ne plus pouvoir en sortir (de cet abîme)». Le texte grec dit: «là où il n'est plus possible de se servir d'un pied désormais inutile». Il me semble que cette référence à la marche, à la locomotion, désigne la perte de possibilité de prendre possession de l'étendue, de se tenir droit dans la dimension d'horizontalité. Or, la marche est ce qui caractérise l'être-humain, par rapport à l'animal. La chute correspondrait donc à une *déshumanisation*, d'avoir voulu s'élever trop au-dessus de sa condition humaine. Qui plus est, l'impossibilité de bouger, de se mouvoir, fait référence à l'impasse, à «l'être-bloqué» qui caractérise la présomption du point de vue de la dimension spatiale de son rapport faussé à l'horizontalité. Mais il semble que la description tragique de l'*hybris* se différencie de celle de la présomption, en ce qu'ici, les adverbes utilisés pour désigner la hauteur insistent sur l'idée de difficulté à atteindre les sommets. La montée semble donc bien pouvoir se lire en termes «d'escalade» et non pas «d'envolée». Ceci accrédirait la distinction que fait Binswanger entre l'être-tragique et l'être-présomptueux, en ce que s'ils chutent tous deux, la montée du premier était plus authentique que celle du second. Mais ici, comme dans le constat de L. Binswanger, la frontière est floue, difficile à délimiter entre présomption et tragédie.

Les derniers vers de cette première antistrophe semblent alors nous faire changer de plan de référence, bien qu'on en reste à un niveau de description *transcendantal*, en jouant un rôle de transition entre le spatio-temporel et le politique, ce dernier étant dans ce cadre à comprendre au sens d'une réflexion générale sur les conditions de possibilité du «vivre-ensemble». Les références spatiales disparaissent en effet au profit d'une description de la violence qui caractérise l'*hybris*, dans son opposition à une autre forme de violence que le chœur considère comme bénéfique, celle des «luttres entreprises pour le bien de la cité». Ces dernières sont non seulement tolérées, mais le chœur prie la divinité de faire en sorte qu'elles ne cessent *jamais*. Les «luttres» dont il est question feraient-elles référence aux débats politiques entre citoyens, qui tissent à eux seuls la vie de la cité démocratique, dans ce qui différencierait ce type de «lutte» des tentatives violentes d'imposition de son pouvoir propre par un seul individu à l'ensemble de la communauté? Le problème est que le terme utilisé pour désigner cette

«lutte», *palaïisma*, renvoie directement à la lutte au *corps à corps* des athlètes. Qui plus est, ce contexte «guerrier» se poursuit lors de l'invocation finale à la déesse, affadie par la traduction des Belles Lettres «pour moi, la déesse sera toujours ma protectrice», quand le texte grec dit: «pour moi je ne cesserai jamais de tenir la divinité pour mon guide, en première ligne de la bataille (*prostatès*)».

On peut considérer avec J. Bollack que «l'expression fournit, dans la tension qui l'anime, une définition de *la vie politique la plus générale* (...) la vie des cités repose d'abord sur une rivalité de volontés particulières; la lutte pour l'enjeu du pouvoir (*palaïisma*) est en elle-même un mouvement désordonné, mais devient profitable à la communauté si les intérêts sont tenus en équilibre par un système régulateur (*kalôs d'ekhon polei*). En accord avec l'opposition entre la mesure et l'exercice illimité du pouvoir dans les vers précédents, la vie de la cité elle-même, comme celle du roi qui l'incarne est à l'entremise d'une force expansive et diverse qui l'emporte et d'une limitation qui la contient, si bien que le «dieu» est imploré en tant que dieu; représentant toute règle, il n'est dieu lui-même que s'il se conforme à la règle (...) «Dieu» qui vise le concept de la divinité définit la puissance à qui il incombe de maintenir un certain ordre des choses, et qui le représente»<sup>89</sup>. Le choix de termes appartenant à un contexte de lutte corporelle et guerrière pourrait ainsi signifier le mouvement d'une *évolution dans la description phénoménologique*, depuis l'explosion d'une force originaire d'affirmation de soi, au sens d'une pulsion vitale encore indéterminée quant à son contenu et dépourvue de toute connotation éthique à ce niveau de surgissement originaire, jusqu'à la *canalisation* de cette pulsion au sein de la «structure» constituée par la cité, grâce à un certain nombre de règles. Cette pulsion étant considérée comme la source nécessaire de la vie publique, puisqu'elle serait à l'origine de l'élan ou du souffle qui porte les citoyens à entamer des débats passionnés les uns avec les autres. Tandis que l'*hybris* constituerait une sorte de perversion de cette pulsion vitale première, qui voudrait s'affirmer envers et contre tout, en rejetant tout cadre de référence.

Ce thème «politique», au sens premier d'une réflexion portant sur les conditions de possibilité du «vivre ensemble», est développé dans la seconde strophe. On peut d'abord remarquer que de la première antistrophe à la seconde strophe, l'on passe d'une description qui prenait pour sujet l'*hybris* elle-même, à la description d'un «quelqu'un» (*tis*) qui s'en rendrait coupable. Ce simple passage d'une notion générale à son actualisation dans un individu indéterminé me semble un indice du fait que l'on passe d'un plan de référence basé sur un schématisme spatio-temporel au plan de référence «politique». Cette seconde strophe nous dresse un portrait de l'*hybristès* conforme à celui que l'analyse philologique de l'*hybris* nous avait permis de dégager. Le premier vers fait fonction de transition pour passer de l'un à l'autre de ces deux plans, puisqu'il commence par caractériser l'*hybristès* de façon spatiale, cette connotation disparaissant totalement du reste de la description. L'homme coupable d'*hybris* est «celui qui se laisse emporter par l'orgueil», ou plus littéralement, celui qui «s'avance en regardant les autres de haut (*hyper-opta poreuetai*)». L'on se retrouve ici dans un contexte de «marche», là où la description précédente de l'*hybris* nous l'avait dépeinte comme incapable de se tenir droite, sur ses deux pieds. Mais si l'*hybristès* est envisagé dans son rapport à l'horizontalité et au monde commun, c'est pour aussitôt montrer qu'il s'en exclut lui-même à la fois par son comportement corporel et verbal.

---

89. Cf. J. BOLLACK, *L'Œdipe-Roi de Sophocle*, 3, Lille, 1990, pp. 565-566. C'est moi qui souligne.

Le texte insiste en effet sur le lien entre le non respect des dieux de l'*hybristès* et son absence de crainte pour Dikè. Si la justice est ici désignée en tant que divinité, c'est en réalité pour renvoyer à la signification de la divinité comme manifestation figurative de la capacité pour les hommes de vivre ensemble dans un monde commun qui leur offre un abri. Le respect des dieux et celui des autres hommes apparaissent donc comme indissolublement liés. Ce lien transparaît dans la parole affolée du chœur sur laquelle se termine la strophe: «si de pareils crimes sont honorés, à quoi sert-il que je forme des chœurs?». Pour saisir toute la portée de l'angoisse sous-jacente à ce vers, il me semble nécessaire de comprendre la référence au chœur à la fois de façon immanente à la fiction et comme une auto-désignation méta-réflexive qui outrepassa ce cadre et brise la frontière entre monde réel et monde fictionnel. Il s'agit donc d'une part pour les habitants de Thèbes de s'interroger sur la pertinence de la danse, envisagée comme moment culminant des rituels religieux, si précisément le divin n'assume plus son rôle de garant du monde commun. Mais d'autre part, le chœur peut aussi bien se désigner lui-même en tant qu'acteurs-citoyens d'Athènes, qui en jouant la tragédie, sont en train de participer de façon structurelle et essentielle à la vie civique et religieuse de la cité. Cette prise à partie directe du public athénien a été soutenue par plusieurs interprètes, mais, à mon avis, sans en saisir toute la portée. Ces interprètes se sont en effet limités à une interprétation «moralisatrice» de cette prise à parti, où le chœur s'adresserait directement au public «pour fustiger la dépravation des mœurs» dans un contexte bien précis, celui de «la corruption de la société après l'irruption de la peste»<sup>90</sup>. Au plan transcendantal sur lequel la tragédie se déroule, il s'agirait plutôt de montrer, par un ressort interne à l'art tragique lui-même le chaos qui s'instaurerait, si la divinité délaissait véritablement le monde commun et laissait régner l'*hybris*: dans ce cas de figure, le monde s'effondrerait, tout se fissurerait, il n'y aurait plus de point d'ancrage stable, au point que même la frontière entre réalité et fiction ne tiendrait plus. Autrement dit, si la violence d'un seul (le *tis* insiste sur le singulier) triomphe, la possibilité du monde commun, et donc de la démocratie s'évapore, ce qui est poétiquement signifié par le retrait des dieux, abandonnant les hommes dans un monde désolé et chaotique qui ne serait plus habitable.

On peut ainsi mieux comprendre l'importance de l'enchâssement de cette structure spéculaire consacrée à l'*hybris* (première anti-strophe/seconde strophe) dans le cadre général du *stasimon*. La seconde anti-strophe sur laquelle se termine le *stasimon* consiste en effet à clôturer la séquence du décentrement progressif de plan de référence, qui partait d'un transcendantal spatio-temporel, puis passait à un autre transcendantal politique pour aboutir ici au plan immanent du rituel. Ce changement de niveau se laisse percevoir au fait que les notations spatiales n'ont plus ici valeur de «schème transcendantal de représentation», mais correspondent à des indications topologiques. Quoi que... si le «temple d'Abae» et «le pays d'Olympie» sont clairement désignés comme des lieux où il n'y aurait plus de raison de se rendre si le divin déserte le monde commun, la référence à Delphes est formulée de façon plus complexe: «non, je n'irai plus au nombril intouchable de la terre (*ouketi ton athikton eimi gas ep'omphalon sebôn*)»<sup>91</sup>. La mention de l'*Omphalos* fait clairement référence à Delphes. Mais ce lieu inscrit dans une topologie géographique, avait la particularité de symboliser, plus que tout autre sanctuaire, un lieu de passage intermédiaire entre le visible et l'invisible, une sorte de carrefour qui

90. Cf. J. BOLLACK, *op. cit.*, 583-584, pour la référence à ces commentateurs.

91. v. 897-898.

représentait sous la forme d'un microcosme le monde commun (*koinos kosmos*) tissé des fils entremêlés du divin et de l'humain. Autrement dit, Delphes est à la fois un lieu topologique et la symbolisation de l'essence du monde commun, et en tant que telle, elle se situe à la jonction des plans de référence transcendantal et immanent. Ceci nous prouve que pour les Grecs, ces deux plans ne peuvent en réalité jamais se penser indépendamment l'un de l'autre, et que le transcendantal n'a pas d'autre fonction que de révéler les conditions de possibilité du monde sensible<sup>92</sup>. Ainsi, il faut une fois de plus comprendre l'invocation finale à Zeus comme une référence à la divinité comprise comme la représentation figurée de la condition de possibilité de la stabilité du monde de la vie: «ô tout-puissant, si tu es ainsi appelé droitement, Zeus, maître de toutes choses, ne manque pas à ta fonction de fondement principal immortel et éternel (*mè lathoi se tan te san athanaton aien arkhan*)»<sup>93</sup>. Quant à la première strophe, elle donnait le ton général du *stasimon* en invoquant la divinité comme source et principe de lois divines «dont Olympe est le seul père», mais en faisant de ces lois transcendantes le modèle, ou plus précisément la «mesure», par rapport à laquelle une existence pieuse (*moira*) doit proportionner ses actes et ses paroles. Ainsi, si cette première strophe se focalise sur le thème de la divinité et l'exalte de différentes manières, ce n'est pas pour en faire un absolu qui dépasse l'homme, mais au contraire la garante d'un certain ordre, d'une cohérence du monde commun que «jamais l'oubli ne laissera dormir».

Pour terminer ce commentaire, il faut revenir sur le premier vers de la première anti-strophe, dont nous sommes maintenant en mesure de comprendre en quoi il constitue la clé de voûte de toute l'architectonique du *stasimon*: «l'*hybris* enfante le *tyrannos*». On remarquera d'abord qu'une autre édition du texte est proposée, qui inverse les termes: «le *tyrannos* enfante l'*hybris*». Les commentaires philologiques de ce passage, prenant parti pour l'une ou l'autre lecture, se basent sur le fait, tantôt que dans la tragédie de Sophocle, *tyrannos* désigne le roi en général, sans connotation péjorative systématique, tantôt que dans l'usage courant du terme, vu le contexte historique, c'est la signification de «tyran» qui prédominait. Il me semble que l'on pourrait résoudre le problème en recourant encore une fois à l'ambivalence: tout roi, si bon fût-il, est toujours un tyran potentiel. Dès lors, le vers en question peut se lire indifféremment dans les deux sens. «L'*hybris* enfante le tyran» signifierait que la volonté d'affirmation de soi est à la fois la plus haute chose (l'équivalent de «l'auto-réalisation» selon L. Binswanger), mais en même temps qu'elle peut conduire au pire, à la tyrannie, lorsque cette volonté d'affirmation de soi tourne en volonté de puissance qui s'impose aux autres, et ne correspond plus à une exigence d'authenticité pour soi seul. «Le roi enfante l'*hybris*», signifierait en miroir que le fait d'être au plus haut de la position sociale, et par extension, morale, spirituelle, la royauté désignant de façon générale l'excellence, constitue un danger potentiel pour soi-même et pour autrui, rien n'étant associé de façon plus intime aux hauteurs que la possibilité d'en tomber.

Par ce lien intime tissé entre *hybris* et *tyrannos*, nous sommes évidemment renvoyés à la figure

---

92. A ce sujet, l'on n'insistera jamais assez sur le fait que la philosophie grecque, des Présocratiques à Platon n'a rien d'une contemplation désintéressée mais est d'abord une philosophie *politique*, au sens transcendantal de ce terme déjà défini. La réflexion platonicienne sur les Idées n'a donc rien d'une métaphysique abstraite, mais vise au contraire à dégager la forme «pure» de ces notions si essentielles à l'instauration de la «cité idéale» que sont le «Bien», le «Juste», etc.

93. v. 902-904.

énigmatique de l'*Oidipous-Tyrannos*. Cependant, la triade *hybris/tyrannos*/héros tragique n'a *à priori* rien d'évident. C'est plutôt le Créon de l'*Antigone* que l'on aurait tendance à voir comme un tyran plein d'*hybris*. Tandis qu'Œdipe nous apparaît comme un *tyrannos* au sens de «roi», sans connotation péjorative, et comme l'incarnation paradigmatique du «héros tragique» que Créon ne peut pas être. Pourquoi le *stasimon* consacré à la description transcendante de l'*hybris* apparaît-il alors dans le contexte de l'*Œdipe-Roi*, précisément en liant de façon structurelle *hybris* et *tyrannos*? Sophocle ne pouvait pas ignorer que cette désignation du *tyrannos* ne pouvait que renvoyer au héros éponyme de sa tragédie. Cela revient donc à se demander en quoi Œdipe est potentiellement tyran et coupable d'*hybris*, et si ces deux potentialités sont structurellement inhérentes à son être-tragique. Pour tenter de répondre à cette question, le personnage d'Œdipe va être examiné à la lumière du second *stasimon*.

### Œdipe ou la forme anthropologique de l'être-tragique

Comme on l'a vu, le *stasimon* dépeint l'*hybristès* comme celui qui met en péril l'équilibre du monde commun par la violence qu'il déchaîne à la fois envers les autres hommes et envers le divin. C'est bien le cas d'Œdipe, qui en tuant son père et en épousant sa mère a brouillé tous les repères généalogiques et a de ce fait transgressé le cadre de référence le plus originaire de l'être-homme: celui de son inscription au sein d'une temporalité caractérisée par l'irréversibilité et la succession ordonnée du passé, du présent et du futur<sup>94</sup>. Il est à cet égard paradigmatique que la souillure que la double transgression d'Œdipe a entraîné sur tout son peuple soit la peste, dont la conséquence la plus terrible est la *stérilité*, ce qui correspond à l'anéantissement de tout élan vital vers le futur. Cet assèchement des possibles au niveau humain, animal et même naturel<sup>95</sup>, correspond en effet à la toute-puissance du passé qui contamine le présent et emprisonne Œdipe. Car ces transgressions, Œdipe les a accomplies à son insu, dans la plus grande *ignorance* de la portée de ses actes. Pour le dire autrement, Œdipe a été totalement «agi» bien qu'il puisse en même temps activement revendiquer son agir propre. Ceci, parce qu'il est aliéné à son passé et plus précisément à la faute de ses parents<sup>96</sup>. Rappelons qu'un oracle avait interdit à ces derniers de procréer. Mais Laios et Jocaste ont transgressé cet interdit sacré, en faisant passer avant lui leur désir de l'un pour l'autre. Une fois né le «fruit» de cette transgression, les parents ont alors pris peur et ils n'ont pas hésité à abandonner le petit Œdipe dans une nature sauvage et hostile, lui perçant de surcroît les pieds pour être certains qu'il n'ait aucune chance de survivre. La malédiction dont Œdipe est victime, contrairement à une interprétation encore trop répandue, n'a donc rien à voir avec une vindicte divine. L'oracle avait valeur d'une loi nécessaire, du même type qu'une

94. Cf. J.P. VERNANT, «Le tyran boiteux: d'Œdipe à Périandre», *Le temps de la réflexion*, II, 1981, pp. 235-255 repris dans *Œdipe et ses mythes*, Paris, 1988, p. 61, qui souligne qu'Œdipe est celui qui «ne vient pas occuper à son tour la place que son père a quittée pour la lui laisser libre, il prend la place de son père par le parricide et l'inceste maternel; il revient trop loin en arrière: il se retrouve, comme mari, dans le ventre qui l'a enfanté comme fils, et dont il n'avait pas le droit de sortir».

95. v. 25-27: «Thèbes périt dans les germes féconds de la terre, elle périt dans les troupeaux au pâturage, dans les avortements stériles des femmes».

96. Ce que le personnage, devenu vieillard, exprimera au chœur dans la pièce racontant ses derniers instants, l'*Œdipe à Colone*: «mes actes, (...) je ne les ai pas accomplis volontairement, je les ai subis, et tu le saurais s'il m'était permis de te raconter ce que m'ont fait mon père et ma mère. (...) Comment serais-je par moi-même un criminel? Je n'ai rendu que le mal qu'on me faisait, de sorte que si j'avais agi en pleine conscience, je n'aurais même pas alors été coupable. En réalité, la route que j'ai suivie, je l'ai suivie sans rien savoir, tandis qu'eux, mes bourreaux, ils savaient bien qu'ils me faisaient périr» (v. 266-274).

loi de la Nature. Bien plutôt, cette malédiction est celle qui découle du crime originaire de parents qui n'ont pas hésité à vouer un enfant innocent à la mort en l'abandonnant dans une nature sauvage pour expier leur propre faute, au lieu de l'accueillir dans le monde commun en lui offrant la chaleur et la douceur d'un foyer. Le drame d'Œdipe peut donc aussi se lire dans les termes d'un accès d'emblée fermé à la dimension de l'horizontalité, puisque les premiers représentants du *koinos kosmos* que sont les parents n'ont pas assumé leur fonction en refusant de l'y intégrer. A cet égard, le symbole des «pieds percés» inscrit dans la matérialité même du nom d'*Oidipous* résume cette impossibilité originaire de «se tenir droit» puisque le pied ne peut plus offrir un point d'appui stable<sup>97</sup>. Le tragique du personnage d'Œdipe réside donc dans son impossibilité d'échapper aux dimensions de son identité sur lesquelles il n'a aucune prise, dont la plus originaire et la plus importante est celle de la généalogie.

Ce tragique est thématiqué dans le fait que le pro-jet (*Vorwurf*) qui unifie l'existence d'Œdipe, de prise de décision authentique de réalisation de soi avec et pour Autrui, va se transmuter en son contraire. Tentons de distinguer toutes les étapes de ce processus de dépossession du projet personnel. Si l'on tente de restituer la séquence des différentes actions d'Œdipe selon un ordre chronologique, la première d'entre elles consiste à s'éloigner de Corinthe et de Polybe et Mérope qu'il pense être ses parents, pour échapper au terrible oracle qui lui a été prédit. En cela, Œdipe se montre totalement respectueux aussi bien de l'ordre divin qu'humain, et pourtant, cette première décision est d'emblée *pervertie*, puisqu'elle va dans les faits l'amener à se rapprocher de sa véritable patrie et de ses véritables parents. Dans un second temps, Œdipe parvient à devenir roi de Thèbes par la seule force de son intelligence. Par là, il a réussi, par son agir propre, à se réapproprier son *nom*, puisque des «pieds percés» subis passivement, *Oi-dipous* peut aussi renvoyer à l'idée active de connaissance, de savoir (*oida*). Le fait que cette «réappropriation» active de Soi passe par le détour d'Autrui est thématiqué par la répétition incessante du chœur selon laquelle Œdipe a «redressé la cité (*anorthôson polin*)»<sup>98</sup>, «redressé leur vie (*orthôsai bion*)»<sup>99</sup>. C'est donc en devenant le sauveur de la cité (et donc du monde commun) assujettie à la monstrueuse Sphinge, qu'Œdipe est parvenu pour un temps à «redresser» le crime originaire de son exclusion de cette même cité, bien qu'il porte dans sa chair, par sa démarche «distordue», la marque de cette exclusion. Mais ce premier «redressement» s'est accompli à *l'insu* complète d'Œdipe, qui ne sait rien de ses liens avec Thèbes et sa famille royale. Donc, seconde dépossession de Soi. Enfin, le pro-jet d'Œdipe sous sa forme la plus achevée est celui qui nous est présenté dès la première scène de la pièce. Œdipe y apparaît comme celui qui se réalise en assumant de la façon la plus authentique sa fonction sociale. En tant que Roi, Œdipe se considère comme le protecteur et le gardien de son peuple et il est prêt à tout mettre en œuvre pour le soulager de ses maux, qu'il va jusqu'à considérer comme les siens: «je n'ignore pas que vous souffrez tous, et au milieu de vos souffrances, il n'y a personne parmi vous qui souffre autant que moi. Votre douleur n'atteint qu'un être isolément et aucun autre, mon âme, elle gémit sur Thèbes, et sur moi, et sur toi, tout à la fois»<sup>100</sup>. Toute l'activité et la réflexion d'Œdipe sont donc occupées à chercher un moyen de sauver

97. Cf. J.P. VERNANT, *op. cit.*, pp. 54-78. Bien qu'il travaille dans une perspective totalement étrangère à celle des «directions significatives» transcendantales dégagées par L. Binswanger, J.P. Vernant accorde une très grande importance dans cette analyse au thème de la *démarche* qu'il relie à celui de l'*énigme*.

98. v. 46.

99. v. 39.

son peuple: «sachez que j'ai versé bien des pleurs, que mon esprit a cherché bien des moyens de salut dans son inquiétude. Le seul remède que j'ai trouvé après de longues réflexions, je l'ai employé»<sup>101</sup>. Témoignant à nouveau de son respect pour les dieux, Œdipe a envoyé son beau-frère Créon auprès de l'oracle de Delphes. Une fois apprise la réponse de ce dernier, Œdipe va concentrer toutes ses forces et toute son énergie à découvrir le meurtrier de Laios pour débarrasser son peuple du fléau de la peste.

Or, Œdipe ignore que cette quête justicière du meurtrier va se muer en une enquête sur lui-même, sur ses origines, où la dimension de la découverte de soi va peu à peu prendre toute la place, jusqu'à faire disparaître celle du souci pour Autrui (le peuple). Et c'est là que le pro-jet va se révéler dans son échec: ce qui était pro-tension, réalisation de soi comme élan vital vers le futur, ne sera en réalité qu'un retour vers le passé, auquel Œdipe va se révéler enchaîné, incapable de se séparer. Ainsi, lui dont toute l'existence peut se lire comme la réalisation de Soi en tant que «celui qui sait» (*oida*), pour effacer le déterminisme qui avait fait de lui «celui aux pieds brisés», va être ramené en boucle à son origine, puisque ce qu'il va découvrir dans sa quête de savoir, d'éclaircie, c'est précisément qu'il ne peut se définir que comme «celui qui a les pieds brisés». Au fur et à mesure de sa recherche, Œdipe va progressivement prendre conscience du fait que ses fondations dans l'horizontalité sont instables, jusqu'à se découvrir être un «homme sans qualités», pour reprendre le titre d'un roman de R Musil. Œdipe apprend d'abord que Mérope et Polybe ne sont pas ses parents, pas plus que Corinthe sa patrie. A ce premier stade, Œdipe tente encore et toujours de se réapproprier son destin en se proclamant fier d'être «le fils de la Fortune»<sup>102</sup>: il s'est fait lui-même et ne doit rien à personne, ce qui va pourtant l'encourager à rechercher le secret de sa naissance.

Mais cette quête va se muer en obsession, et c'est là que la volonté de savoir, si digne de louange jusqu'alors, va se transmuier en *hybris*. Pour rendre compte du caractère de force violente et déchaînée qui a précédemment été identifiée comme propre à l'*hybris*, je qualifierai de «pulsion épistémique» cette volonté débridée de savoir qui s'ab-strait soudain du cadre structurant et protecteur de la cité, en se prenant elle-même pour fin. Le désir de connaissance et de maîtrise de l'homme sur sa propre destinée apparaît alors dans toute son *ambivalence*: comme ce qui est le signe d'une existence authentiquement libre, mais aussi comme marque de l'*hybris*. En effet, cette «pulsion épistémique» va peu à peu transformer Œdipe de Roi bienveillant qu'il était en véritable tyran. Œdipe perd de vue que l'objectif premier de son enquête était de soulager son peuple, et par là même il s'abstrait du rapport à l'horizontalité pour s'élever dans une volonté toute-puissante de faire la lumière sur tout. Ceci le conduit à accuser son beau-frère Créon d'intriguer pour prendre sa place, et ensuite Tirésias, le devin, d'être le complice de Créon et d'avoir trahi Œdipe pour de l'argent. En accusant Tirésias, qui est par sa fonction le médiateur entre le visible et l'invisible Œdipe outrage pour la première fois volontairement l'ordre divin et l'ordre humain. Œdipe apparaît de plus en plus comme un personnage perpétuellement en colère, il devient entièrement dominé par son *pathos*, par son obsession de faire toute la vérité qui va de pair avec l'angoisse grandissante de découvrir cette même vérité.

A partir du moment où ce qui est recherché devient ce qui doit être évité, que la solution au mal-

100. v. 60-64.

101. v. 66-72.

102. v. 1080-1081: «je m'estime moi, fils de la Fortune bienfaisante et je ne m'en estime pas déshonoré».

heur apparaît comme la cause d'un malheur plus terrible encore, la situation existentielle d'Œdipe prend la forme de l'impasse, de cet «être-bloqué» qui caractérisait l'être-présomptueux. De même, au plan du rapport à la temporalité, le *kairos* qui fut ce moment de la rencontre spatio-temporelle entre Œdipe et Laios dans le lieu hautement symbolique de la croisée des chemins, devient ce qui doit être absolument effacé, gommé. Œdipe déploie toute son énergie à *phantasmatiquement* annuler ce moment, à tenter de faire *comme s'il* n'avait pas eu lieu, en s'accrochant désespérément au témoignage selon lequel il n'y avait pas un mais plusieurs assaillants. L'on voit donc que l'être-tragique se voit finalement plongé dans une «chute abyssale», tout comme l'être-présomptueux. Pourtant, une différence fondamentale les distingue: là où l'être-présomptueux représente «l'ambitieux isolé», qui veut se réaliser soi-même sans tenir compte d'autrui, voire en l'utilisant ou en le détruisant<sup>103</sup>, le projet de vie de l'être-tragique était authentique, solidement ancré dans l'horizontalité, car entamé avec et pour autrui (découvrir le meurtrier de Laios pour sauver son peuple). Cette distance est aussi celle qui sépare sous un autre aspect l'ignorance de l'être-tragique et la *phantasmatisation* de l'être-présomptueux. Ce n'est que de façon dérivée qu'Œdipe en vient à se cacher la vérité et à s'inventer un monde de «comme si». Le tragique de sa condition, qui nous le rend à la fois si terrible et si digne de pitié, vient de l'importance énorme du *poids* de la faute de ses parents, dans ce mouvement de chute vers le bas qui l'entraîne vers sa propre perte.

Nous pouvons ainsi en arriver à la conclusion selon laquelle la présomption est en réalité inscrite *au cœur même de la grandeur de l'être-tragique*. C'est d'avoir voulu se comprendre et se connaître à tout prix qu'Œdipe est coupable. Pourtant, cette faute fait aussi toute la grandeur du personnage. Elle témoigne en effet des efforts désespérés de l'humain pour se rendre maître de sa propre destinée, pour se réaliser soi-même par sa propre action, en étant pour ce faire obligé de «lutter» avec la part de l'identité personnelle héritée des ancêtres, qui le conditionne sans qu'il n'ait aucune prise sur elle. La faute tragique réside donc bien dans le fait de «se briser à la hauteur de sa tâche comme absoluité sans compromis, à sa finitude»<sup>104</sup>, pour qui se serait fait une idée trop élevée de ce que signifiait remplir son devoir d'être humain, comme libre volonté, affirmation et auto-réalisation de soi. L'être-tragique se reconnaît ainsi à son aspiration à vouloir être un Soi unifié, totalement libre et responsable de lui-même, volonté d'auto-réalisation qui se voit toujours mise en péril par le fait que «Je est un Autre».

### **Alcibiade ou l'incarnation de l'*hybris* en démocratie**

Pour terminer, il me semble important de faire référence à une autre figure de l'*hybris* qui est celle d'Alcibiade. On remarquera que l'on quitte ici le plan transcendantal car la figure d'Alcibiade n'est en rien l'équivalent d'une «forme anthropologique pure». Il va plutôt s'agir d'envisager une figure certes historique, mais qui par sa complexité possède une certaine valeur paradigmatique, afin d'être en mesure, dans la conclusion, de voir si les deux figures d'Œdipe et d'Alcibiade peuvent en quelque manière être comparées. On pourrait objecter que cette tentative est d'emblée vouée à l'échec. Si Alcibiade a pu être considéré comme «celui qui, de tous ceux qui ont vécu sous la démo-

103. Cf. L. BINSWANGER, *Henrik Ibsen*, toute l'analyse du personnage de Solness, pp. 69-97.

104. L. BINSWANGER, *Henrik Ibsen* ..., p. 64.

cratie, a été le plus dépourvu de maîtrise de soi (*akratestatos*), le plus porté à l'*hybris* (*hybristotatos*) ainsi qu'à la violence (*biaiotatos*)»<sup>105</sup>, ce serait en référence à une acception purement *éthique* de l'*hybris*: Alcibiade n'aurait été qu'une figure particulièrement frappante de la vanité, du mépris et de la violence envers autrui. Et il n'y aurait aucune commune mesure entre cette signification éthique de l'*hybris* et l'*hybris* tragique. Pour preuve, ce constat de N.R.E. Fischer, qui justifie que la notion d'*hybris* n'apparaisse pas dans la *Poétique* d'Aristote, par le fait que «les *hybristai* traditionnels, le tyran, l'oligarche, l'arrogant jeune homme riche, échouent à être des figures tragiques qui suscitent la pitié, puisqu'eux mêmes se définissent par leur absence de pitié pour autrui»<sup>106</sup>. Or, le problème mérite qu'on s'y attarde. Aristote définit en effet le héros tragique comme «un personnage meilleur que les hommes actuels»<sup>107</sup>. Pour éveiller la terreur et la pitié du public, ce personnage, «sans atteindre à l'excellence, dans l'ordre de la vertu et de la justice, doit devoir non au vice et à la méchanceté, mais à quelque faute (*hamartia*), de tomber dans le malheur, un homme parmi ceux qui jouissent d'un grand renom et de la bonne fortune (*tôn en megalè doxè ontôn kai eutukhia*), tels Œdipe, Thyeste, et les membres illustres de familles de ce genre (*oi ek tôn toioutôn genôn epiphaneis andres*)»<sup>108</sup>.

Or, si ces déterminations ne s'appliquent pas aux *hybristai* tels que nous les ont dépeints les discours des orateurs précédemment évoqués, elles correspondent à la figure d'Alcibiade. Issu d'une des meilleures familles d'Athènes, pupille de Périclès, riche, beau, immortalisé comme disciple de Socrate dans le *Banquet* de Platon, Alcibiade a tout de celui à qui la Fortune a souri dès sa naissance<sup>109</sup>. Or, précisément, Alcibiade va en parallèle être immortalisé comme le plus connu des Athéniens pour avoir traité ses concitoyens avec violence, selon le mot de Xenophon déjà cité. Cette *aura* négative est d'ailleurs telle, que c'est elle qui a survécu et qu'en dehors des spécialistes, l'on aurait tendance à sous-estimer l'importance de ce personnage en le réduisant à une incarnation de l'enfant riche gâté. Or, tenter de comprendre la complexité du personnage d'Alcibiade telle qu'elle se dessine à partir des multiples représentations qui l'ont pris pour sujet, revient en fait à travailler à élucider la réalité athénienne et le fonctionnement de sa démocratie selon J. de Romilly: «Alcibiade fut au centre de toute la vie politique de la fin du Vème siècle avant J.C. (...) à tous égards, par conséquent, son aventure personnelle est comme entrelacée aux moments cruciaux de l'histoire athénienne»<sup>110</sup>.

---

Obéissant au même principe d'extrapolation de la sphère des vices privés à celle des vices dan-

105. *Xén., Mém.*, 1, 2, 12.

106. N.R.E. FISCHER, *op. cit.*, p. 33.

107. *Poét.*, 2, 1448 a18.

108. *Poét.*, 13, 1453 a 7-12.

109. J. de ROMILLY, *Alcibiade*, Paris, 1995, pp. 9-10, qui a consacré au personnage un ouvrage entier et plusieurs de ses cours résume: «Mené par l'ambition et doué de talents rares, il présida à la politique d'Athènes, puis à celle de Sparte, puis à celle des satrapes perses. Il connut des hauts et des bas dignes d'une tragédie grecque: régnant sur tout à Athènes, il dut bientôt fuir la ville, qui le condamna à mort; il y revint quelques années plus tard en sauveur, parmi les honneurs et les hommages, pour en être à nouveau exilé, et finir assassiné, sur ordre politique (...) De plus cette vie d'aventures ne se déroule pas dans une atmosphère ordinaire. La guerre du Péloponèse, dans laquelle il joua un rôle décisif, fut un des tournants majeurs de l'histoire grecque: commencée alors qu'Athènes était au faîte de sa puissance et de son rayonnement, elle s'acheva par un écrasement complet: Athènes perdit son empire et sa flotte; c'en fut fini du siècle des grands tragiques et de la gloire. Or, Alcibiade avait présidé à toutes les décisions importantes, et ce dans les deux camps: il porte donc dans ce bouleversement une responsabilité indéniable. Il mourut d'ailleurs l'année même de la défaite athénienne».

110. *Ibid.*, pp. 9-10.

gereux pour la cité qui régissait le discours d'Isocrate, les discours relatifs à Alcibiade, qui sont, il faut le souligner, le fait d'un nombre impressionnant d'auteurs de tons très différents <sup>111</sup>, dressent la liste détaillée de ses méfaits pour finalement le dépeindre comme un ennemi de la cité, un collaborateur «naturel» d'un régime tyrannique <sup>112</sup>. Ainsi par exemple, la mutilation des Hermès ou la parodie des rites secrets des mystères consignées par Thucydide font d'Alcibiade celui qui prend plaisir à montrer son mépris pour les rituels les plus sacrés de l'état athénien. L'*hybris* d'Alcibiade est donc finalement dépeinte comme la mise à mal des principes qui sont à la base de la cohérence de la société démocratique, au profit d'une affirmation de soi démesurée, d'une liberté de pensée qui ne tolère aucun frein. Ces actes d'*hybris* ont à tel point frappé l'esprit de ses contemporains que Thucydide, historien rigoureux et peu porté à l'anecdote, leur accorde une grande importance dans son analyse de la fin dramatique de la carrière d'Alcibiade et dans sa contribution à la défaite d'Athènes au cours de la guerre du Péloponèse. Rappelant les dépenses fastueuses d'Alcibiade, Thucydide commente: «ce ne fut pas, justement, ce qui, dans la suite, contribua le moins à la ruine d'Athènes. Effrayés par l'extrême indépendance qu'il affectait personnellement dans sa manière de vivre, comme de la portée des vues qui se manifestaient successivement dans chacune des entreprises où il s'employait, les gens formant la masse, se persuadant qu'il aspirait à la tyrannie, se firent ses ennemis; et bien que, pour la cité, il eût pris les meilleures décisions relatives à la guerre, comme ils ne pouvaient, dans le privé, supporter ses façons, ils ne tardèrent pas à perdre la cité en confiant les affaires à d'autres» <sup>113</sup>. Autrement dit, ce qui causa la ruine d'Alcibiade, ce ne furent pas ses décisions politiques (un aussi fin analyste que Thucydide semble lui accorder un mérite certain à ce sujet), mais bien sa liberté de ton et de mœurs, son mépris des lois, sa *paranomia* selon les termes de Thucydide.

Or, pour nous Modernes, cette indépendance d'esprit tendrait plutôt à nous faire voir en Alcibiade une figure de l'homme réellement libre, de l'individu qui pose l'affirmation de soi comme première. Les violences déchaînées par Alcibiade contre l'état athénien et *vice-versa*, ne seraient-elles alors pas le reflet du danger que représente pour la collectivité une telle individualité lorsqu'elle ne tolère aucune entrave à son épanouissement? Le drame d'Alcibiade est-il ultimement celui de l'individu contre l'état? Et que dire de son évidente intimité avec Socrate, le Sage, le Philosophe condamné à boire la ciguë par cette si «excellente» cité, lui qui proclamait précisément la nécessité de «se connaître soi-même»? Serait-ce que la figure du Sage et celle du Fou, de l'*hybristès* seraient finalement très proches, et en tout cas, toutes deux assimilées à des ennemis de la cité démocratique, qui nous apparaît soudain sous un jour presque «totalitaire» dans sa méfiance envers l'individu?

L'on évoquera à cet égard l'importance de la procédure juridique de l'ostracisme dont on trouve

- 
- 111. En plus de Xénophon et de Platon, on citera encore Thucydide, Plutarque, Démosthène qui lui compare Midias, Lysias dans son discours contre les fils d'Alcibiade, le pseudo-Andocide, auquel on doit un récit détaillé de tous les méfaits d'ordre privé d'Alcibiade, etc.
  - 112. Ainsi par exemple peut-on lire dans le *Contre Alcibiade* faussement attribué à Andocide: «il dépouille les uns, il frappe, il séquestre, il rançonne les autres; il montre que la démocratie n'est rien, car il parle comme un conseiller du peuple et agit comme un tyran» (27).
  - 113. VI, 15, 3-4. J. de ROMILLY, *op. cit.*, p. 54 note que ce texte «semble opérer un télescopage entre deux moments différents. Il est écrit à propos de 416 et des hostilités qui amenèrent le premier exil d'Alcibiade; mais il glisse ensuite vers le désastre final, qui survient après le second exil». Selon elle, l'extrait est néanmoins révélateur en ce qu'il «montre que dans la vie d'Alcibiade et dans l'histoire de la guerre, les choses se répètent».

la théorisation au livre III de la *Politique* d'Aristote. Le philosophe vient d'envisager le cas de «l'individu exceptionnel dont la supériorité de vertu soit telle qu'elle ne peut se comparer ni à la vertu ni à la capacité politique de tous les autres»<sup>114</sup>. Il en déduit qu'on «ferait tort à de tels hommes en ne leur reconnaissant que des droits égaux tant leur vertu et leur capacité politique les rend inégaux: il est naturel qu'un tel individu soit comme un dieu parmi les hommes. D'où l'on voit que la législation aussi concerne nécessairement les hommes égaux à la fois par la naissance et par la capacité, tandis que contre ces êtres supérieurs, il n'y a pas de loi, ils sont eux-mêmes la loi»<sup>115</sup>. Et il poursuit «ceci explique que les cités démocratiques instituent l'ostracisme pour une raison de ce genre: ces Etats, en effet, semblent rechercher l'égalité avant toute autre chose; en conséquence les gens qui paraissaient avoir trop d'influence à cause de leur richesse ou du nombre de leurs relations ou de toute autre forme de puissance politique, on les frappait d'ostracisme et on les bannissait de la cité pour une période déterminée»<sup>116</sup>. Et Aristote de raconter le conseil de Périandre à Thrasybule, qui «enlevant les épis qui dépassaient, égalisa son champ» et lui fit ainsi comprendre «qu'il fallait écarter les hommes qui dépassent les autres (*dei tous hyperekhontas andras anairein*)»<sup>117</sup>. Selon Aristote, ce récit a valeur paradigmatique: «de fait cette pratique ne profite pas aux seuls tyrans et les tyrans ne sont pas les seuls à y recourir; on la trouve pareillement dans les oligarchies et les démocraties: l'ostracisme a, d'une certaine manière, le même effet que de retrancher les citoyens qui dépassent les autres et de les exiler»<sup>118</sup>. L'on ne sera donc pas surpris d'apprendre qu'Alcibiade fut frappé d'ostracisme à deux reprises...Mais au-delà de son cas particulier, c'est le fait que la démocratie athénienne ait estimé nécessaire d'inscrire dans son fonctionnement juridique même cette sanction des «meilleurs», qui pose problème. La démocratie s'identifierait-elle donc au règne de l'*aurea mediocritas*, à un régime d'égaux qui ne seraient que des «moyens», et qui tenterait donc de se débarrasser de tout élément n'appartenant pas à cette «moyenne», qu'il s'agisse de ceux qui l'outrepassent (les plus riches et les plus puissants, les plus individualistes) ou de ceux qui sont considérés «en-deçà» (les femmes, les métèques, les esclaves)? Pour tenter de formuler une réponse à ces questions troublantes, c'est vers la tragédie qu'il nous faut une dernière fois nous tourner.

## Conclusion

Pour le psychiatre L. Binswanger, la mise en évidence de «formes pures anthropologiques» se soumet à une visée *pratique en même temps qu'éthique*: venir en aide à l'humain souffrant. Ainsi, l'analyse de l'être-présomptueux aboutit à la conclusion selon laquelle «ce que nous appelons psychothérapie n'est au fond rien d'autre que d'amener le malade à pouvoir enfin «voir» comment est faite la structure globale de la présence humaine ou de l'être-dans-le-monde et jusqu'à quel point de cette structure il s'est égaré ou encore: à partir de la présomption, le ramener «sur terre» d'où seulement est possible un nouveau *départ*, une nouvelle *ascension*»<sup>119</sup>. De même, le poète tragique pour-

114. *Pol.*, III, 13.

115. *Pol.*, III, 13-14.

116. *Pol.*, III, 15.

117. *Pol.*, III, 16-17.

118. *Pol.*, III, 18.

119. L. BINSWANGER, *Le sens anthropologique*, pp. 244-245.

rait souscrire à cette profession de foi de Henrik Ibsen, qui est peut-être celle de tout créateur, selon laquelle loin de viser «l'art pour l'art», l'artiste est investi d'une véritable mission: «éveiller le peuple et lui apprendre à penser en grand»<sup>120</sup>, en nuancant «mon office, c'est d'*interroger*, pas de donner des ordres»<sup>121</sup>. En effet le «miracle» de la tragédie grecque, c'est d'avoir été une création *de* la cité et *pour* la cité, née et disparue en même temps qu'elle, sans pourtant jamais tomber dans le discours idéologique ou la propagande. Si la tragédie s'est maintenue comme paradigme de l'œuvre d'art, porteuse de tant de descriptions anthropologiques «pures» que l'on peut considérer qu'elle est parvenue à cerner l'essence de la nature humaine, c'est précisément en se définissant comme *logos* de la cité, discours et raisonnement la mettant sans cesse en question, scrutant ses dérives possibles, interrogeant ses fondations les plus originaires, pointant les contradictions qui lui étaient inhérentes. La tragédie a en effet eu une fonction essentiellement pédagogique au sens le plus noble du terme. Son unique propos était d'éveiller la conscience civique et l'esprit critique du citoyen, en le faisant réfléchir et s'émouvoir tout à la fois sur la signification du *koinos kosmos*, et plus précisément du «bien vivre ensemble». L'on aura compris que le «monde commun» n'a bien évidemment pas le sens d'une «norme» à laquelle il faudrait que tous se plient nécessairement et dont les déviants seraient exclus, mais qu'il désigne la possibilité transcendante pour tous les humains de vivre en harmonie les uns avec les autres au sein d'un monde leur assurant un abri. Ou pour le dire avec Aristote, le «monde commun» n'est peut-être que cette utopie de la cité où règnerait l'Amitié, dont Sophocle s'est fait le fervent défenseur tout au long de son œuvre, en mettant en scène le conflit du féminin et du masculin, de l'individu et de la société, du divin et de l'humain, avec toujours comme horizon la nécessité de travailler à leur possible réconciliation.

Ainsi, dans le cas particulier qui nous occupe, le poète est-il parvenu à faire voir l'essence de la notion d'*hybris* dans toute sa complexité, et par là à *signifier* le paradoxe constitutif de son actualisation au sein de la cité. Suite à la lecture de la tragédie, nous sommes en effet maintenant capables de mesurer le danger de dérive idéologique et de réification totalitaire de la démocratie qui découle de la représentation de l'*hybristès* dans les discours des rhéteurs. L'on se rappelle que ces derniers exaltaient un portrait du citoyen idéal, au moyen de contre-exemples frappants d'*hybristai*, appartenant en général à l'aristocratie, tel celui d'Alicibiade. Or, l'image de la démocratie qui découle de ces discours est celle du règne de «la masse», pour reprendre le terme de Thucydide, que le rhéteur flatte en usant d'un démagogisme primaire, celui qui fait des riches et des puissants les méchants, que la démocratie doit nécessairement punir ou écarter pour sa propre survie. La rhétorique apparaît ainsi comme l'envers de la tragédie. Elle ne produit que des discours de circonstance et démagogiques, qui dissolvent les problèmes au lieu de les poser, en instaurant des représentations tranchées de type manichéen.

Or, il revient à la tragédie, et à son pouvoir de porter à un niveau de représentation *transcendantal* la réalité athénienne, de faire voir les tensions qui travaillent cette opposition trop tranchée entre le «bon» citoyen, ouvert à la pitié, respectueux de la personne physique et psychique d'autrui, garant de l'équilibre et de la réciprocité au sein du monde commun, qu'il fait toujours passer avant son intérêt propre, et le «mauvais» aristocrate, prenant plaisir à humilier et à faire du mal à autrui, soucieux de

120. L. BINSWANGER, *Henrik Ibsen*, p. 88, n. 11 qui cite une lettre envoyée par Ibsen au Roi de Rome (1866).

121. *Ibid.*, p. 39.

son seul intérêt privé, bafouant les lois et les coutumes les plus fondamentales de la cité. En effet, la tragédie porte à la représentation l'ambivalence profonde et le tragique qui en découle, du rapport de l'individu et de sa communauté. La démocratie athénienne, ce régime totalement nouveau qui s'est «inventé» à partir de rien, ne peut en réalité exister et fonctionner que si elle est composée d'individualités clairement affirmées, libres et responsables de leur pouvoir de décision et d'action, et non pas de «sujets» (au sens du latin *subjectum*, «assujetti») soumis à l'ordre commun, étant donné que, précisément, dans le cadre de la *polis*, ce sont les citoyens qui inventent cet ordre commun, et qui sont donc *activement créateurs* de la «chose» publique et politique. Mais d'autre part, la frontière est mince entre ce citoyen idéal, et celui qui voudrait se poser dans son individualité à tel point qu'il pourrait en devenir dangereux pour l'équilibre de la communauté. Ainsi, si Alcibiade fut «le plus *hybristès* des citoyens», la force de son individualisme, la puissance d'expression de soi qu'il a manifestées prouvent qu'il aurait tout aussi bien pu être le «meilleur des citoyens». Avec un héros tragique comme Œdipe, l'on a donc affaire à une transposition littéraire de ce thème du «meilleur» soudain devenu «le pire» des membres de la communauté, à cause de cela même qui faisait sa grandeur. La tragédie nous montre donc comment les hommes supérieurs, ceux qui se tiennent «au sommet», sont potentiellement les plus dangereux par leur excellence même, s'ils ne s'inscrivent pas harmonieusement dans la communauté. Le tragique de la démesure ou la démesure du tragique, vient donc d'avoir voulu se prendre soi-même comme mesure en oubliant qu'il n'est pas d'individualité qui puisse vivre en dehors de l'abri fourni par le *koinos kosmos*.