

Olivier Abel

La conversion du tragique, de Prométhée à Antigone

Abstract: The Conversion of the Tragic, from Prometheus to Antigone. Ricœur has never stopped working on the theme of the tragic, both as a specific “literary” genre, as an approach to evil that he never ceases to interweave with biblical approaches, and as a theme of practical wisdom and forgiveness. Throughout his work, he has shown that one of his functions was to convert the terrible passions of stasis (civil war) and vengeance, the Erinyes, in such a way as to gradually appease them and “civilize” them until they become the benevolent Eumenides. This transfiguration is a conversion to “politics.” We are trying to understand how this conversion takes place when we go from the tragedy of servitude to the tragedy of exclusion, which throws out and rejects those we no longer need! How then to pass from barbarity to goodness?

L’incessante réflexion sur le tragique¹ à laquelle Ricœur nous a initié aiguise notre curiosité dans des directions très diverses. La plus récente pour moi a été celle sur l’humiliation,² que j’ai constamment tenté de penser au *bord* du politique, nous allons voir comment. Ce thème sera donc mon entrée dans le sujet que j’ai choisi. Mon hypothèse de travail, en travaillant sur la tragédie grecque (mais bien des textes bibliques pourraient être examinés dans le même sens) est que l’une des fonctions du tragique était de convertir les passions terribles de la *stasis* (la guerre civile) et de la vengeance, les Érinyes, comparées à des chiennes assoiffées de sang, de manière peu à peu à les apaiser jusqu’à ce qu’elles deviennent les bienveillantes Euménides. C’est là, on le sait et on va précisément le revoir en détail, un vieux thème ricœurien. Mon idée est d’abord que cette transfiguration est une conversion au «politique», et ensuite qu’elle est due non à la victoire d’Athéna sur les déesses, mais au contraire au fait qu’Athéna, loin de les humilier, leur reconnaît une place au bord de la cité.

J’ajouterai avant de commencer qu’il me semble que nous en sommes là, dans le monde d’aujourd’hui où les fureurs des revanches en tous genres se déchaînent, et jusque dans notre société française. Pour faire le lien avec ce qui

1 Le tragique grec, bien sûr, mais aussi le tragique biblique et finalement toutes les formes que le tragique prend dans les différentes cultures et traditions.

2 Abel, *De l’humiliation*.

précède, je dirai que notre espace politique est envahi par des affects et des sentiments qui jadis trouvaient leur place et leur forme canalisée dans des espaces méta-politiques, les théâtres dans la Grèce ancienne, les synagogues, les temples et les églises, et peut-être naguère encore dans le cinéma comme rituel collectif : mais cette séparation entre le méta-politique et le politique ne marche plus, la scène métapolitique s'est effondrée, et laisse libre court à la fureur des ressentiments au sein de nos sociétés et entre elles.

Cette question de la place des sentiments a été soulevée par de nombreux auteurs, et tout récemment encore avec *Les épreuves de la vie* de Pierre Rosanvallon.³ Le danger que représente la violence verbale et imaginaire des «réseaux sociaux» pour la démocratie et la civilité est apparu lié en profondeur à cette crise sociale que signalent entre autres les «gilets jaunes». Les nouveaux modes de communication laissent des masses qui nous semblent inorganisées, mais qui peuvent soit réveiller la démocratie, pour la réinventer, soit aussi réitérer sous des formes inédites quelque chose que jadis on appelait le fascisme.

1 Tragique familial et colères primordiales

Le latin différencie deux sortes de violence qu'expriment les mots *hostilité* et *inimitié* : il est important en effet de ne pas confondre les violences du dehors, liées à l'étranger, aux espaces de la mobilité hostile et anonyme, et les violences tragiques, domestiques, celles qui opèrent au dedans de la maison. On a d'un côté l'antagonisme qui nous affronte à l'ennemi lointain, trop dissemblable, l'étranger, et de l'autre la haine du proche avec lequel on se déchire, justement peut-être parce qu'il est trop proche, trop ressemblant, ou trop tissé avec une part de nous-même que nous détestons.

Ce n'est pas un hasard si le tragique n'est pas tant une affaire d'hostilité à l'égard d'ennemis lointains, effrayants par le fait même d'être inconnus, qu'un drame intime, fratricide, sororicide, infanticide, parricide ou matricide, bref, d'abord une affaire de famille ! Pour parodier le mot fameux de Ricœur face au coup de Budapest, «la surprise c'est qu'il n'y ait pas de surprise», et que ce qui est le lieu de l'amour le plus tendre et dévoué puisse aussi être le lieu des haines les plus terribles, les plus inexpiables. Et le tragique qui marque l'histoire des familles depuis l'Antiquité semble trouver de nouvelles formes à chaque génération. Nous sommes donc bien ici au cœur du tragique, qui ravage d'abord les familles, et la famille est le premier lieu d'humiliation, dans les deux sens

3 Rosanvallon, *Les épreuves de la vie*.

qu'une analyse approfondie de l'humiliation nous autorise à distinguer : celui où l'on rapproche en familiarité au point de ne plus respecter l'étrangeté du proche, sa réserve intime, tout ce par quoi il nous échappe, et celui où on l'éloigne et l'écarte, exigeant de lui soit de nous être conforme, soit de disparaître, sans jamais vraiment l'approuver d'exister.

Par cet ancrage dans des enfances blessées, dans des scénarios répétés *ad nauseam* sans qu'on ne parvienne jamais à y échapper, comme si c'était là une fatalité et malgré nous, dans lesquels on est soit incarcéré dans un rôle et une figure qui ne nous ressemble même pas, soit chassé peu à peu de toute place, réduit à l'invisibilité, on peut dire que ce sont là des formes de l'humiliation profondément inscrits au cœur de notre psychisme et de notre histoire la plus lointaine.

Prenons l'exemple de deux des épopées qui se trouvent au fondement de notre civilisation européenne, l'Illiade et la Genèse. L'une et l'autre ne sont que les suites de colères initiales, issues à chaque fois d'une scène primordiale d'humiliation. La colère d'Achille provient de l'humiliation qu'il subit de la part d'Agamemnon, qui ne respecte pas la part qui revient à chacun dans les prises de guerre, et qui dans un face à face rageur lui prend sa part chérie. Ne pas être reconnu pour son importance, quelle humiliation ! La colère meurtrière de Caïn provient de l'humiliation de voir que son sacrifice ne plaît pas à Dieu, alors que celui de son frère Abel est trouvé agréable. Les passions humaines, la jalousie, l'envie, la vanité, proviennent de ce terrible et perpétuel et humiliant besoin de toujours se comparer—ou bien d'un divin qui juge et donc qui compare...

Il est possible que bien des colères contemporaines, et d'autant plus quand elles prennent un caractère de « furie », soient des symptômes d'humiliation. La simple violence ne nous ferait pas réagir avec cet excès. Ce qui est certain c'est qu'elle n'est pas du même ordre : si les violences s'attaquent au corps de l'autre, l'humiliation s'attaque à son visage, elle fait perdre face. L'humiliation offense, ridiculise, avilit, mais surtout elle fait taire le sujet parlant, elle lui fait honte de son expression, de ses croyances et de ses goûts, elle ruine sa confiance en soi, elle dévaste pour longtemps les circuits de la reconnaissance, et laisse derrière elle une parole dérisoire ou fanatique. Dans la dérision, la parole est réduite au « fun », elle ne saurait jamais être prise au sérieux, il n'y a plus rien d'important, le comique ici s'abîme dans une sorte d'indifférence sceptique ou plutôt nihiliste où il n'y a plus que des mots vides—« *words, words, words* »—comme dit Hamlet. Dans le fanatisme, la parole exige une crédulité totale, elle est tellement importante que l'on peut tout sacrifier pour elle, et le tragique ici s'abîme dans une furie sans limite, dévastatrice et suicidaire. Nous essaierons de nous glisser entre ces deux abîmes.

En effet, la plupart des conflits humains surviennent avec la parole, qui est l'élément des comparaisons et des passions, de l'envie, de la vanité, de la rivalité, de l'amour-propre. Pierre-François Moreau commente Hobbes ainsi : «C'est parce qu'il parle que l'homme se bat. C'est aussi pour cela qu'il cesse de se battre».⁴ C'est autour de la parole que se nouent tous les drames de la reconnaissance, c'est là aussi qu'ils se dénouent. Mais pour cela il ne faut ni forcer les conflits à se formuler dans un langage normatif ou dominant, ni les faire taire, les refouler dans le silence et la honte, les écraser de mépris.

On pourrait dire que dans le tragique la parole enfle, qu'elle fait l'importante, et les rapports de force sont d'abord des rapports de langage dans lesquels on monte en généralité, en importance. Mais le paradoxe du comique c'est que le même langage permet de diminuer, de relativiser, de particulariser et d'intérioriser le conflit. La médiation du langage consiste à tenir l'équilibre délicat entre ce qui est important et ce qui est sans importance.

Ce point est très sensible dans le face à face du rire et de la colère à l'occasion du blasphème. Pour le blasphémateur, le blasphème ne s'attache à rien d'important. Les croyances des autres n'existant pas, on peut bien les caricaturer sans leur porter tort. Cela n'a aucune importance ! De toutes façons ce ne sont que des dessins, ou des mots ! On ne va pas se fâcher pour des mots ! Mais le tragique de l'affaire tient justement au fait que ce qui est négligeable pour les uns est important pour les autres. Il faudrait que les autres apprennent à ne pas accorder tant d'importance à de telles satires, et que les uns apprennent à mesurer l'importance de ce qu'ils font et disent, et que tous *les mots en l'air*, qui ne sont apparemment que du vent, peuvent faire mal en retombant.

C'est aussi une question de genre de langage : n'y aurait-il plus que le genre comique ? Serait-ce le genre «éminent» ?⁵ Si tout est drôle, d'ailleurs, y a-t-il encore un genre comique ? Où serait l'humour, alors ? Comment ne pas seulement exercer le rire contre les autres, de manière surplombante et ironique, en moquant leur «obscurantisme», et de manière à les faire taire, mais en riant aussi de nous-mêmes et en traitant notre propre humour avec un certain humour ? Lorsque l'ironiste adopte un point de vue en surplomb, pointant l'idiotie des autres, il interrompt toute possibilité de conversation. Et puis quand tout est «cool» et «fun», la société n'est-elle pas immunisée à l'égard de tout scandale, puisqu'il n'y reste rien à transgresser, rien à profaner. Or la fonction du scandale, comme l'écrivait Ricœur, est vitale pour briser la complaisance d'une société à

4 Moreau, *Hobbes*, 63.

5 On sait combien Ricœur, insistant sur la nécessaire pluralité des genres de langage, a discuté, à l'encontre de Levinas, cette idée d'un genre «éminent», *La Révélation*, 210, 214, 226.

elle-même.⁶ Et par ailleurs serions-nous devenus incapables de percevoir ce que les Grecs anciens désignaient par le tragique ? Serions-nous incapables de percevoir la possibilité qu'il y ait des choses *importantes* pour Antigone ? C'est le sens et la fonction de ce tragique que je voudrais maintenant explorer.

2 L'entrelacs du mal «tragique» et du mal «biblique»

Ricœur a longuement pris le soin de distinguer, dans le cycle des grands mythes de *La symbolique du mal*, diverses approches de ce dernier, en montrant les différentes stratégies face au malheur, et notamment la différence entre la vision adamique, dans la tradition biblique, et la vision tragique au sens propre des tragédies grecques. Ces différences, un peu typologique, au sens des idéaux-types de Max Weber, ne vont pas sans de nombreuses bifurcations et complexifications qui mélangent ces traditions lorsqu'on regarde le détail des textes. Cela est d'autant plus vrai dans les traditions qui se présentent d'entrée comme des mixtes, notamment les traditions du christianisme primitif, issues de la rencontre entre une vision biblique du mal, plutôt éthique, et une conception grecque, plutôt tragique. Dans des textes ultérieurs, Ricœur montre par exemple que le «péché originel» chez Augustin est un concept mixte éthico-tragique, à déconstruire pour retrouver la conflictualité initiale, le passionnant problème dont il était la résolution, ou plutôt l'installation ambivalente.⁷

Cette question est importante car, comme le dit Ricœur, «Nulle anthropologie ne peut s'achever, ni peut-être même se constituer, si elle n'intègre le problème de la culpabilité».⁸ Poursuivons un moment la lecture de ce texte de 1953, majeur pour notre propos : «La première découverte que nous ramenons d'une pareille plongée, c'est que le monde des mythes n'est pas homogène ; notre conscience—du moins notre conscience d'occidental—véhicule deux images contraires de la culpabilité. Ceci est de la plus grande importance pour notre problème : car c'est au niveau des mythes que nous sommes sollicités, d'une part, de distinguer la faute de la création originelle, comme un accident survenu, comme une *chute* postérieure à l'institution de l'humanité, et d'autre part, de tenir la culpabilité pour un malheur, voire une malédiction qui colle à l'humanité et renferme dans un destin. La conscience mythique, la première, est ambiva-

⁶ «L'image de Dieu et l'épopée humaine», 148 (version poche).

⁷ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 265 sq.

⁸ Ricœur, «Culpabilité biblique», 285.

lente ; d'un côté, elle raconte l'irruption de la culpabilité dans la finitude, de l'autre, elle écrase la culpabilité sur la finitude dans une misère indivise. La vision *tragique* de la culpabilité—la «faute tragique»—d'une part et la vision *biblique* de la culpabilité—le «péché biblique»—d'autre part, vont nous fournir les deux pôles de cette ambivalence ; encore que la faute tragique soit souvent bien près de se confondre avec le péché biblique et que le péché biblique ait souvent aussi une résonance tragique fort troublante : «J'ai endurci le cœur du Pharaon...» (Ex.10,1)». ⁹

La vision adamique commence avec une innocence primordiale, qui «chute» de telle sorte que le mal est en quelque sorte de l'entière responsabilité humaine : c'est une vision morale du mal. Elle peut même tourner à une vision «pénale» du monde, dans lequel tout malheur est la punition d'une faute. C'est cette vision morale que Ricœur ne va cesser de démanteler, en déconstruisant ce qu'il appelle le mythe de la peine, qui fait croire à une sorte de rétribution presque magique, où le mal serait compensé par un autre mal susceptible de l'effacer pour le racheter en quelque sorte et l'annuler. Parlant de la punition au sens le plus juridique et le plus sécularisé du terme, Ricœur montre ce fond ténébreux et irrationnel du mal conçu comme une «peine» : «Ce qui dans la peine est le plus rationnel, à savoir qu'elle vaut le crime, est en même temps le plus irrationnel : à savoir qu'elle l'efface». ¹⁰

C'est pourquoi, à l'encontre d'une vision trop moraliste et pénale du mal, Ricœur prend appui sur le livre biblique de Job, quand ce dernier conteste que son malheur soit sa juste punition. Job brouille la «logique» morale par une logique «tragique», et c'est là le cœur de son dialogue avec ses amis, le cœur de son drame. Dans la Genèse aussi d'ailleurs, la «faute» initiale est le résultat d'une tentation, d'une puissante séduction, ¹¹ et dont bien des lectures théologiques ont pu dire qu'elle est elle-même voulue par Dieu, et en tous cas autorisée par lui. Les deux logiques sont ainsi d'emblée bien embrouillées.

Ricœur insistera plus tard sur le caractère absurde du mal : «Dire: je ne sais pas pourquoi; les choses arrivent ainsi; il y a du hasard dans le monde, c'est là le degré zéro de la spiritualisation de la plainte, rendue tout simplement à elle-même. [...] Aimer Dieu pour rien, c'est sortir complètement du cycle de la rétribution, dont la lamentation reste encore captive, tant que la victime se plaint de l'injustice de son sort [...] Mais] Je ne voudrais pas séparer ces expériences

⁹ Ricœur, «Culpabilité biblique», 287.

¹⁰ «Interprétation du mythe de la peine», ce texte est une contribution aux colloques Castelli en 1967, repris dans *Le conflit des interprétations*, 352.

¹¹ Qui n'a rien de sexuel, contrairement à un préjugé médiéval d'origine probablement gnostique et très étranger à la pensée biblique.

solitaires de sagesse de la lutte éthique et politique contre le mal». ¹² En effet, la dernière phrase atteste que l'on ne peut pas désarmer entièrement la responsabilité humaine sans désarmer «la lutte éthique et politique contre le mal». Le mal est ce qui ne devrait pas être, et il s'agit aussi d'agir à son encontre, et ne pas simplement s'y résigner comme à une fatalité.

C'est pourquoi il est important de retenir ce qu'il y a de profond et de juste dans cette vision éthique : «Le double récit de création et de chute nous invite ainsi à maintenir en surimpression la bonté de l'homme créé et la méchanceté de l'homme à partir de cet événement mythique de la chute. C'est ce que Rousseau a soupçonné avec une géniale incohérence en louant à la fois la bonté de l'homme et son aliénation dans l'histoire ; et c'est ce que Kant a compris avec une rigueur étonnante dans son essai sur le *Mal radical* : l'homme est «enclin» au mal, mais «déterminé» pour le bien ; c'est le thème même de *Genèse 2* : aussi «originel» que soit le péché, il n'est pas «originaire». ¹³ C'est cette anthropologie qui arme l'éthique kantienne.

De l'autre côté, la vision tragique montre que le coupable ne sait pas ce qu'il fait, qu'il est aveugle ou aveuglé, conduit par une fatalité qui le dépasse, et les forces divines qui l'emportent et le déterminent sont ici inhumaines, sinon méchantes : «Le *Prométhée enchaîné*, nous met en face du «dieu méchant,» de l'indivision du divin et du satanique». ¹⁴ Dans cette vision tragique, les humains sont finalement davantage victimes que coupables, et parfois même, purement victimes : «Il me semble que c'est dans Io, la jeune femme transformée en vache, victime de la lubricité divine, que culmine la théologie tragique d'Eschyle—sa théologie, mais non son anthropologie, comme nous verrons. Il faut se figurer la puissance de cette scène et ses contrastes violents. Lui, le titan, rivé à son roc, au-dessus de l'orchestra vide ; elle, la folle, jaillissant dans le grand espace plat, taraudée par le taon ; lui cloué, elle errante ; lui viril et lucide, elle femme brisée et aliénée ; lui actif dans sa passion—et nous verrons de quel acte—, elle pure passion, pur témoin de l'*hybris* divine. Il est admirable qu'Eschyle ait ainsi entrelacé les deux légendes ; car, par-delà la valeur esthétique et proprement plastique du contraste, par-delà la symétrie dramatique entre la figure d'Océan, qui explique et qui juge du fond de la mauvaise loi, et la figure d'Io, qui participe dans la souffrance, Io illustre la situation-limite de la douleur toute pure sous la faute des dieux ; en révélant l'*hybris* transcendante, la violence faite à l'homme par les dieux, Io accomplit l'innocence de Prométhée». ¹⁵

¹² Ricoeur, *Le mal*, 42–44.

¹³ Ricoeur, «Culpabilité biblique», 300–301.

¹⁴ Ricoeur, «Culpabilité biblique», 288–289.

¹⁵ Ricoeur, «Culpabilité biblique», 291–292.

Car Prométhée lui-même n'est pas une figure purement tragique, mais une figure complexe, un mixte des deux «logiques», éthique et tragique. En ce sens Prométhée est, au sein du tragique grec, la figure symétrique de Job dans le drame adamique. Ricœur écrit : «Il me semble alors que cette υβρις [*hybris*] de l'innocence, si j'ose dire, cette violence, qui fait de Prométhée une victime coupable, éclaire rétrospectivement le thème originel du mythe, le thème du rapt du feu. Le drame, il est vrai, commence après ; il est intérieur au supplice (de même que l'inceste et le meurtre sont antérieurs au tragique d'Œdipe qui est un tragique de la découverte et de la reconnaissance, un tragique de la vérité). Le tragique de Prométhée commence avec la souffrance injuste. Néanmoins, par un mouvement rétrograde, il atteint la cellule originelle du drame : ce rapt était un bienfait ; mais ce bienfait était un rapt. Prométhée était initialement innocent-coupable».¹⁶

3 Le moment sapiential et la sagesse tragique

Cette double approche nous laisse au seuil d'un moment proprement sapiential, que ce soit dans les passages bibliques expressifs de ce genre, ou dans le genre de la sagesse tragique autour de laquelle Ricœur n'a cessé de tourner. Il cite à plusieurs reprises *L'Agamemnon* d'Eschyle : «Zeus, quel que soit son vrai nom, si celui-ci lui agréait, c'est celui dont je l'appelle. [...] Il a ouvert aux hommes les voies de la prudence, en leur donnant pour loi <souffrir pour comprendre.> Quand en plein sommeil, sous le regard du cœur, suinte le douloureux remords, la sagesse en eux, malgré eux, pénètre».¹⁷

Dans «Culpabilité biblique, culpabilité tragique», il commente : «Souffrir pour comprendre, πάθει μάθος [*pathei mathos*] [...] Par ce comprendre, la tragédie est prête à être reprise dans la réflexion; elle est offerte comme un trésor substantiel à la méditation: Karl Jaspers a raison de voir en elle un <savoir tragique,> dont la philosophie peut faire son <organon.> Les mythes de la tragédie grecque nous placent devant une <énigme> qui sera au centre de toute notre interrogation : l'énigme de la faute inévitable. Dans la tragédie, le héros tombe en faute, comme il tombe en existence. Il existe coupable».¹⁸

Dans *Finitude et culpabilité*, il montre l'hésitation de la sagesse tragique à s'effectuer en sortant du tragique, en lui échappant, ou bien au sein du tragique

¹⁶ Ricœur, «Culpabilité biblique», 295–296.

¹⁷ Eschyle, *Agamemnon*, 160 sq.

¹⁸ Ricœur, «Culpabilité biblique», 288.

lui-même, par la formation des sentiments tragiques qui sont eux même une catharsis de ces sentiments, une manière de les purifier. C'est peut-être dans cet entre-deux, comme on le verra plus loin, que la tragédie effectue en quelque sorte leur conversion, qui permet de les comprendre dans la cité, à laquelle elles apportent leur force vitale, leur véhémence, mais de manière apaisée : « Le salut en vérité, dans la vision tragique, n'est pas hors du tragique, mais dans le tragique. C'est le sens du *phronein* tragique, de ce « souffrir pour comprendre » que le cœur célèbre dans l'*Agamemnon* d'Eschyle. [...] Ces sentiments, nous le savons depuis Aristote, ce sont d'abord le *phobos* tragique, cette crainte spécifique à laquelle nous accédons lorsque nous surprenons la conjonction de la liberté et de la ruine empirique, puis le *Eleos* tragique, ce regard miséricordieux qui n'accuse plus, qui ne condamne plus, mais qui prend pitié [...]. Mais ces sentiments sont aussi des modalités du comprendre : le héros devient le voyant; en perdant la vue Œdipe accède à la vision de Tirésias ».¹⁹

Ce moment de la sagesse tragique, Ricœur l'approfondira comme on sait par sa longue fréquentation de Freud, qui lui permet d'échapper à une conception protestante sans doute initialement plus moraliste de la culpabilité— contre laquelle il s'est débattu à vrai dire depuis son adolescence, de diverses manières, qui sont aussi des manières de chercher une visée éthique plus primordiale que toute norme morale, et orientée de manière plus originaire par le désir du bon, plutôt que par la crainte du mal. On doit cependant observer que dans la perspective de Freud il y a place pour une sorte d'humiliation du désir, assez salubre pour qu'elle puisse prendre finalement le nom du « principe de réalité ». Le désir est toujours humilié par la réalité. Comme le commente Paul Ricœur : « Le complexe d'Œdipe signifie fondamentalement que le désir humain est une histoire, qui passe par le refus et l'humiliation, que le désir s'éduque à la réalité par le déplaisir spécifique que lui inflige un autre désir qui se refuse ».²⁰ L'humiliation est ici l'épreuve par laquelle passe le narcissisme initial. C'est finalement là encore ce que rencontre le désir dans ce que les tragiques grecs auraient appelé l'*hybris*, et que les pères de l'Eglise auraient appelé l'orgueil.

Mais ce qui est frappant c'est que la figure du tragique à laquelle Ricœur s'attache dans *Soi-même comme un autre* n'est plus celle de Prométhée, ni d'Œdipe, mais celle d'Antigone. Remarquons d'abord qu'une certaine sagesse pratique pourrait aussi bien caractériser le personnage de Créon, et que celui-ci, au nom même d'une éthique de responsabilité, aurait pu être sensible à un

¹⁹ Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 442–444.

²⁰ Ricœur, *De l'interprétation*, 407.

argument du genre de la maxime suivante : «La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle».²¹ Mais le tragique qui intéresse ici Ricœur est un «tragique de conflit»,²² profondément marqué par la pensée de Hegel. Ce dernier recherche une réconciliation, qui ne saurait advenir qu'à l'issue du conflit entre la conscience jugeante et l'homme agissant, c'est à dire en sortant du tragique précisément : «Cette réconciliation repose sur un renoncement effectif de chaque parti à sa partialité et prend valeur d'un pardon où chacun est véritablement reconnu par l'autre. [...] Or c'est précisément une telle conciliation par renoncement, un tel pardon par reconnaissance, que la tragédie—du moins celle d'Antigone—est incapable de produire. Pour que les puissances éthiques que les protagonistes servent subsistent ensemble, la disparition de leur existence particulière est le prix entier à payer».²³

Ce que Ricœur recherche et reconnaît chez Hegel, dans ce chapitre sur la sagesse pratique, et par rapport à la morale kantienne qui domine le chapitre sur la norme morale, c'est justement une prise en considération du tragique, qui vient compliquer, épaissir, et obscurcir d'une certaine manière, un point de vue moral qui serait sinon trop aisément «jugeant». Dans le dernier chapitre du livre, Ricœur revient encore sur ce thème et écrit : «Le pardon issu de la reconnaissance l'un par l'autre des deux antagonistes confessant la limite de leur point de vue et renonçant à leur partialité, désigne le phénomène authentique de la conscience. C'est sur le chemin de cette reconnaissance que prend place la critique de la vision morale du monde».²⁴

Il est frappant que la scène du tragique soit ici encore, comme naguère dans les études sur le tragique et dans *La symbolique du mal*, une scène divino-humaine, à la fois théologique et anthropologique, redoublant en quelque sorte le paradoxe d'un mal toujours déjà à la fois agi et subi. La sagesse pratique se forme à la jointure des deux, dans l'incertaine réconciliation entre des points de vue qui ne sauraient simplement s'échanger et se substituer l'un à l'autre, mais qui doivent être hospitaliers à une altérité en quelque sorte irréductible, et dans laquelle ils ne peuvent que s'effacer.²⁵ «Ainsi, le phénomène du doublement de

²¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 312.

²² Voir Abel, «Ricœur et la question tragique».

²³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 288.

²⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 395.

²⁵ Dans l'*Aufhebung*, il me semble que Hegel privilégie non seulement méthodiquement mais finalement le point de vue qui se perd et s'efface, et non celui qui revient à soi dans la récapitulation.

la conscience traverse-t-il toute la *Phénoménologie de l'esprit*, depuis le moment du désir de l'autre, en passant par la dialectique du maître et de l'esclave, jusqu'à la figure double de la belle âme et du héros de l'action. Mais il est important que l'ultime réconciliation nous laisse perplexe quant à l'identité de cet autre dans la « confession exprimée par la vision de soi-même dans l'Autre » (trad. Hyppolite, t. II, p. 198). Le pardon ne marque-t-il pas déjà l'entrée dans la sphère de la religion ? [...] Hegel, philosophe de l'esprit, nous laisse ici dans l'indécision, à mi-chemin d'une lecture anthropologique et d'une lecture théologique. Cette ultime équivocité quant au statut de l'Autre dans le phénomène de la conscience est peut-être ce qui demande à être préservé en dernière instance²⁶.

Il y reviendra dans *Le parcours de la reconnaissance*, insistant sur la fonction centrale du tragique dans la pensée de Hegel, chez qui la figure centrale n'est pas celle d'un vieux sage, mais de la jeune et frêle Antigone, comme si le moteur de l'histoire était le tragique de ne pas être reconnu : « le désir d'être reconnu tient, dans une philosophie politique fondée sur la demande de reconnaissance, le rôle tenu par la peur de la mort violente chez Hobbes ».²⁷

4 Du tragique ancien au tragique nouveau

Je voudrais ici proposer un détour, car la dialectique hégélienne, et son travail du négatif, procède au travers d'une sorte d'humiliation—on peut discerner quelque chose de la mystique rhénane²⁸ dans cette « kénose » par laquelle le sujet doit se vider de lui-même, se dépouiller et même se perdre, pour se trouver. En ce sens la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel est une analyse du « préférer être humilié plutôt que de mourir », et montre que l'humiliation a quelque chose à voir avec cette patience besogneuse, sinon douloureuse, cette aliénation comme chemin vers l'émancipation réelle. Or ce drame de l'émancipation et de la reconnaissance est au cœur de la philosophie morale et politique moderne.

Or aujourd'hui, le problème qui est en train de nous submerger et qui prend à contrepied notre désir d'émancipation, alors même que les servitudes n'ont pas vraiment disparu, c'est celui de l'exclusion. Pour énoncer rapidement notre

²⁶ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 406–407.

²⁷ Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, 226.

²⁸ La mystique rhénane, marquée notamment par la figure de Maître Eckhart, est une tradition spirituelle qui prône une théologie négative (qui ne peut dire que ce que Dieu n'est pas) et un effacement de soi en Dieu.

hypothèse, c'est que les humains sont moins massivement tenus en esclavage et servitude que de plus en plus exclus et tenus comme superflus, inutiles, insignifiants. Pire, c'est une société où le gens se sentent et se considèrent eux-mêmes comme superflus. Nous sommes dans une société d'auto-exclusion, et au nom de la lutte pour l'émancipation, nous avons généré une société de «solitude volontaire». Notre société est malade de solitude. C'est pourquoi le moteur éthique, social et politique de l'émancipation, comprise exclusivement comme une rupture avec des liens de dépendance humiliants, minorisants, ou asservissants, ne suffit plus. Il tourne court. Pour continuer à avancer il faudrait coupler l'émancipation avec un second terme de même ampleur, de manière à répondre à la fois à la servitude et à l'exclusion : avoir de quoi briser les liens de dépendance asymétrique, mais aussi avoir de quoi résister à la déliaison générale. Il faudrait pouvoir penser ensemble l'émancipation et l'attachement. Et donc aussi penser et tenir les liens durables, soutenables, l'interdépendance, les libres fidélités, les solidarités. Brefs ce sont toujours des liens qui libèrent.

L'indice de cette mutation globale c'est qu'un tout un autre versant de l'humiliation est apparu. L'esclave peut devenir l'affranchi, le sujet adulte et émancipé qui a regagné sa vie. Mais il peut hélas aussi devenir le rebut d'une société qui n'a plus besoin de lui. Dans une société dérégulée, désinstituée, liquide, où il n'y a plus que des connexions libres, horizontales, des libres associations flexibles, toujours novatrices, on laisse tomber ceux dont on n'a pas besoin, ceux qui n'ont pas su augmenter leur réseau utile et passer de projet en projet. L'humilié est considéré, et se considère lui-même, comme un déchet, il n'est plus le sujet mais le «rejet» d'une société de projets. Sous cet angle, on voit l'humiliation prendre des formes inédites, qui conduisent à des barbaries inédites. Et on retrouve le tragique, mais un tout autre tragique, à la fois plus archaïque encore, et plus ultra-contemporain, que celui qui intéressait nos auteurs classiques.

Dans un texte remarquable, la psychologue clinicienne Ariane Bazan observe que «c'est à l'humiliation que répond la barbarie». Une civilisation humiliante génère de la barbarie. Lisant Médée d'Euripide, elle montre comment les grandes tragédies sont des scènes de reconnaissance dévastée. C'est ce qui se passe avec Médée, la fille du roi de Colchide, qui, après avoir contre son propre père été l'instrument de Jason en lui permettant de conquérir la Toison d'Or, et lui avoir donné des enfants, est rejetée et abandonnée par lui. Elle pourrait se suicider, se jeter elle-même, détruire ce corps qui n'a pas su être son porte-parole.

Mais ne serait-ce pas trop facile ? N'est-ce pas au fond ce qui est attendu : que s'autodétruisent, mais si possible à petit feu et sans bruit, tous ceux qui ne servent à rien ? Qu'ils s'auto-excluent, qu'ils se délient d'eux-mêmes de la cordée

qu'ils ralentissent ? Il faudrait renoncer à relancer les liens où l'on se sent trop lourd et encombrant. Notre société est peuplée de tous ceux qui ont voulu y croire, y adhérer, et qu'elle a laissé tomber. Et dont on attend qu'ils se retransmettent d'eux-mêmes, qu'ils nous lâchent les baskets.

L'humiliation alors ne connaît sa mesure que dans la dévastation de la scène même où se joue cette humiliation—la scène entière de la prétendue civilisation. Elle réclame la destruction méthodique de toute scène de reconnaissance possible : la mère tuera tous ses enfants. « Je ne partirai pas sans avoir fait le ravage autour de moi : je peux tout donner (donner tout mon corps) pour détruire la scène même de l'humiliation. [...] L'humiliation est structurellement ce qui se vit lorsqu'au sujet est refusé précisément ce statut de sujet ».²⁹ Telle est la barbarie qui répond à cette humiliation d'être jeté, rejeté, exclu, alors même qu'on a tout donné, qu'on aurait tout donné pour être avec, pour être inclus. Cette barbarie là est celle à laquelle nous nous trouvons désormais aussi confrontés. Seule une humiliation sans nom peut générer la barbarie inédite qui nous menace, et qui trop souvent nous atteint. Tel est le tragique ultra-contemporain.

5 Barbarie et bonté : le point de bascule de la tragédie

Dans ses « Réflexions sur la barbarie », en 1937, Simone Weil écrivait ce paragraphe terrible : « Je voudrais proposer de considérer la barbarie comme un caractère permanent et universel de la nature humaine, qui se développe plus ou moins selon que les circonstances lui donnent plus ou moins de jeu [...] je ne crois pas que l'on puisse former des pensées claires sur les rapports humains tant que l'on n'aura pas mis au centre la notion de force [...] Je proposerai volontiers ce postulat : on est toujours barbare envers les faibles ».³⁰ Et dans « L'Iliade ou le poème de la force », du même groupe d'écrits, elle poursuivait : « Le vrai héros, le vrai sujet, le centre de l'Iliade, c'est la force. La force qui est maniée par les hommes, la force qui soumet les hommes, la force devant quoi la chair des hommes se rétracte. [...] La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est

²⁹ Bazan, « À propos du sadisme ». Elle précisait : « de quoi l'étendue de cette cruauté est-elle la mesure, à quoi répond-elle ? Si nous nous confions à la logique clinique d'Euripide, en particulier du mythe de Médée, je propose que ce qu'il faut supposer comme antécédent à cette réponse, doit être en particulier de l'ordre de l'humiliation ».

³⁰ Weil, « Réflexions sur la barbarie », 506.

soumis une chose», c'est à dire soit un projectile, soit un déjà-cadavre. Mais la force est aussi ce qui pétrifie celui qui n'est pas encore mort ou ce qui le liquéfie dans la peur et l'humiliation. Or la force s'empare tour à tour des uns puis des autres, elle les emploie puis le jette comme des pantins. Et le fort n'est jamais absolument fort, ni le faible absolument faible, même si l'un et l'autre l'ignorent. «C'est ainsi que ceux à qui la force est prêtée par le sort périssent pour y trop compter [...]. Dès lors ils vont au-delà de la force dont ils disposent. Ils vont inévitablement au-delà, ignorant qu'elle est limitée. Ils sont alors livrés sans recours au hasard».³¹ C'est pourquoi il est si important pour Simone Weil d'échapper à la fureur et même à ce qu'elle appelle la religion de la force, et c'est pourquoi elle conclut son texte ainsi : les humains «retrouveront peut-être le génie épique quand ils sauront ne rien croire à l'abri du sort, ne jamais admirer la force, ne pas haïr les ennemis, et ne pas mépriser les malheureux».³²

Au fond, c'est ce point de bascule, au bout de l'épopée, que la tragédie grecque n'a cessé d'explorer, comme le montre un autre texte, que Ricœur n'a cessé de méditer, et où se joue la même et incroyable transmutation : la trilogie de l'*Orestie* d'Eschyle, et en particulier le troisième volet, intitulé *Les Euménides*, les Bienveillantes. L'*Orestie* se noue autour de la question de savoir comment on peut délivrer la cité des puissances de la vengeance sans négliger les rites de leur nécessaire apaisement. Ou, pour le dire en termes politiques, comment intégrer les cultes archaïques dans la cité démocratique. Les terribles Érinyes, déesses de la vengeance, comparées à des chiennes assoiffées de sang, sont sur la piste d'Oreste, meurtrier lui-même de sa mère pour venger son père. Peu à peu, elles vont être apaisées jusqu'à devenir les bienveillantes Euménides.

Ricœur commente ce texte à de fréquentes reprises. En 1958 notamment dans une belle réflexion sur «Le droit de punir» : «La vieille religion féroce qui veut payer la mort d'Iphigénie par celle d'Agamemnon, son père, puis celle d'Agamemnon par celle de Clytemnestre, épouse adultère, puis celle de Clytemnestre la mère par celle d'Oreste le fils jusqu'à ce que, ô miracle, l'Erinye vengeresse se mue en Euménide, c'est-à-dire en bienveillance. Ce qui est étonnant, c'est que l'Erinye vengeresse devient Euménide, quand Athéna fonde un tribunal humain, l'Aréopage. C'est ainsi que finit l'*Orestie* d'Eschyle : enfin les tribunaux sacrés ne connaîtront plus les affaires de sang, mais un tribunal civil, bien laïc, bien humain permettra à Oreste de vivre. Je crois qu'il y a là un

³¹ Weil, *Œuvres*, 537.

³² Weil, *Œuvres*, 552.

symbole admirable : il faut un tribunal laïc pour exprimer que les dieux sont bons». ³³

Il y revient en 1994, dans «Sanction, réhabilitation, pardon» : «Au plan symbolique le plus profond, l'enjeu est celui de la séparation entre *Diké*, justice des hommes, et *Thémis*, ultime et ténébreux refuge de l'équation entre Vengeance et Justice. N'appartient-il pas au pardon d'exercer sur ce sacré malveillant la catharsis qui en fera émerger un sacré bienveillant ? La tragédie grecque, celle de l'Orestie au premier chef, nous a appris que les *Erinyes* (les Vengeresses) et les *Euménides* (les Bienveillantes) sont les mêmes». ³⁴

Et encore dans le texte qu'il donne pour *Les Cahiers de l'Herne* peu avant sa mort : «S'il y a scandale intellectuel, c'est que le droit pénal représente une des conquêtes les plus remarquables de la rationalité au plan des transactions sociales livrées à la violence. La tragédie grecque de l'Orestie en témoigne : la chaîne des vengeances qui affligent la famille des Atrides n'est interrompue que par l'irruption de la *Diké*, La figure emblématique de la raison pénale confiée à un tribunal humain. Même la fureur sacrée des Erinyes doit se convertir en bienveillance sous la figure tutélaire des Euménides. Cette conquête de la rationalité au plan pénal est si importante qu'on peut la tenir pour exemplaire au regard de toutes les autres avancées du droit». ³⁵

Or cette transfiguration est due non à la victoire d'Athéna sur les déesses, mais au contraire au fait qu'Athéna, loin de les humilier, leur reconnaît une place centrale dans la cité ³⁶ : «Ici, en faveur de mes citoyens, j'établis ces grandes et sourcilieuses divinités auxquelles appartient de tout régir chez les hommes». En retour, le chœur des Euménides demande : «que le dégât ne souffle pas sur les arbres [...] qu'une brûlure des bourgeons n'atteigne pas ce pays, que ne s'y glisse pas le mal d'une triste infertilité [...] donnez aux charmantes vierges un mari avec qui vivre, vous qui régissez les humains, Parques, filles de notre mère, déesses des justes partages». ³⁷

33 «Le droit de punir», Conférence donnée au Centre protestant de Villemétrie, publiée dans *Les cahiers de Villemétrie* 1958 n°6.

34 Ricoeur, «Sanction, réhabilitation, pardon», 208.

35 Ricoeur «Le juste, la justice et son échec», 293.

36 Au départ, le chœur crie leur colère contre l'arrêt d'Athéna qui les prive de vengeance : «Elles ont subi, ioh ! un grand échec oyoï ! les filles de la Nuit, un grand affront». Mais Athéna leur répond : «Croyez-moi, ne gémissiez pas si fort, vous n'êtes pas vaincues» (Eschyle, «Les Euménides», 937 sq.). Les textes bibliques offrent la même mise en scène. Quand Yahvé menace de détruire tout le monde, Moïse cherche à l'apaiser, à le délier de ses malédictions, à l'adoucir, à l'«humaniser» (Exode 32:10 – 14).

37 Eschyle, «Les Euménides», 776 sq., 794 sq., 900, 927 sq., et 937 sq.

Au miroir de ces vieux textes, et loin du rétrécissement moralisateur actuel, l'humain comme le divin se révèlent capables de fureurs suicidaires mais aussi d'abnégations sublimes. Comme l'observait Pierre Bayle, en 1696, «l'homme aime mieux se faire du mal pourvu qu'il en fasse à son ennemi, que se procurer un bien qui tournerait au profit de son ennemi».³⁸ L'humiliation, dans la jalousie ou le dépit amoureux par exemple, peut conduire à la furie. C'est ici que la tragédie grecque double la scène humaine et politique par une scène divine, et méta-politique, qui vient limiter l'espace de la cité par un dedans-dehors. Sur cette limite, le religieux tragique vise à désarmer la «colère des dieux» pour arrêter ce qu'il y a d'inhumain dans les fureurs humaines, les détourner, les rendre fertiles, et pour dévoiler ce qu'il y a de proprement divin dans la bonté humaine. Comme le montrent les tragédies grecques, le propre du religieux et du sacré est certes de pouvoir transformer une reconnaissance déçue en fureur de destruction, comme on l'a vu avec l'histoire de Médée, mais c'est aussi de pouvoir convertir tout désir de mort en compassion pour les vulnérables vivants.

C'est en découvrant la fragilité, le caractère périssable des vivants, que ceux-ci peuvent faire place aux morts en s'en séparant tranquillement, en les laissant aller. Antigone à cet égard figure elle-même le rappel à l'ordre terrible des puissances chthoniennes. Dans «Sur le tragique», en 1953, Ricœur avait cette formule saisissante : «La phrase <laissez les morts enterrer les morts> a ruiné le tragique d'Antigone».³⁹ Mais je pense que jusqu'au bout Ricœur ne sépare jamais l'orientation éthique de la méditation du tragique. Dans sa «Conférence sur la croyance religieuse», en 2000, il disait par exemple : «C'est en effet à une incapacité spécifique que le religieux offre de répondre. D'un mot : l'incapacité de faire par soi-même le bien. Qu'on l'appelle <volonté mauvaise,> <libre-arbitre captif,> <self-arbitre,> il s'agit d'une expérience aisée à identifier. Elle est ressentie comme une ligature intime comme de soi par soi. [...] On peut dire toutefois dès maintenant que le religieux aura fondamentalement partie liée avec ce fond de bonté originaire tenu captif et caché, en un mot avec la libération de la bonté. [...] Il est possible, maintenant, de définir ce qui pourrait être appelé <la finalité du religieux.> Je ne crois pas m'éloigner de la ligne kantienne suivie jusqu'ici en disant que le religieux a pour fonction la délivrance du fond de bonté des liens qui le tiennent captif».⁴⁰

Et, à peu près à la même époque, dans la *Lettre* de Taizé, «Ce que je viens chercher à Taizé ? Je dirais une sorte de d'expérimentation avec ce que je crois le

38 Bayle, «Dissertation sur le projet du dictionnaire», t. IV, 08, repris à Hildesheim chez Georg Olms Verlag, 1982, t. II, 1211.

39 «Sur le tragique» (1953), repris in *Lectures* 3, 192.

40 Université de tous les savoirs, novembre 2000.

plus profondément : à savoir que ce qu'on appelle généralement la « religion » a à faire avec la bonté. Les traditions du christianisme l'ont un peu oublié. Il y a une sorte de resserrement, de renfermement sur la culpabilité et le mal. Non pas du tout que je sous-estime ce problème qui m'a beaucoup occupé pendant plusieurs décennies. Mais, j'ai besoin de vérifier ma conviction que aussi radical que soit le mal, il n'est pas aussi profond que la bonté. Et si la religion, les religions, ont un sens, c'est de libérer le fond de bonté des hommes, d'aller le chercher là où il est complètement enfoui». ⁴¹

Bibliographie

- Abel, Olivier (1993): « Ricœur et la question tragique. » In: *Etudes Théologiques et Religieuses* 1993. No. 3, 365–374.
- Abel, Olivier (2022): *De l'humiliation*. Paris: Les Liens qui Libèrent.
- Bayle, Pierre (1740): « Dissertation sur le projet du dictionnaire. » In: *Dictionnaire historique et critique*. 8th ed. La Haye.
- Bazan, Ariane (2017): « À propos du sadisme et de la logique de la barbarie à l'humiliation. » In: *Cahiers de psychologie clinique* 49. No. 2, 125–144.
- Eschyle (1967): « Les Euménides. » In: Grosjean, Jean (Trans.): *Tragiques Grecs Eschyle Sophocle*. Paris: Gallimard.
- Levinas, Emmanuel, Haulotte, Edgar, Cornélis, Étienne, Geffré, Claude, and Ricœur, Paul (Eds.) (1977): *La Révélation*. Brussels: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis.
- Moreau, Pierre-François (1989): *Hobbes, Philosophie, science, religion*. Paris: PUF.
- Ricœur, Paul (1953a): « Culpabilité biblique, culpabilité tragique. » In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33, 285–307.
- Ricœur, Paul (1953b): « Sur le tragique. » In: *Esprit* 200. No. 3, 449–467.
- Ricœur, Paul (1958): « Le droit de punir. » In: *Les cahiers de Villemétrie* 6 : 2–21.
- Ricœur, Paul (1960): *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1964): « L'image de Dieu et l'épopée humaine. » In: Ricœur, Paul: *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1966): *De l'interprétation*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1969): *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1994): *Lectures 3*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1995a): *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides.
- Ricœur, Paul (1995b): « Sanction, réhabilitation, pardon. » In: Ricœur, Paul: *Le Juste 1*. Paris: Editions Esprit.
- Ricœur, Paul (2000): « Libérer le fond de bonté. » In: *Taizé*, April 22.
- Ricœur, Paul (2004a): *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock.

41 « Libérer le fond de bonté », *Taizé* 22 avril 2000.

Ricœur, Paul (2004b): «Le juste, la justice et son échec.» In: Ricœur, Paul: *Ricœur 2*, 217 – 260. Paris: L'Herne.

Rosanvallon, Pierre (2021): *Les épreuves de la vie. Comprendre autrement les Français*. Paris: Seuil, La République des Idées.

Weil, Simone (1999): «Réflexions sur la barbarie.» In: Weil, Simone: *Œuvres*, 505 – 507. Florence de Lussy (Ed.). Paris: Gallimard Quarto.