

Œdipe et la parole du *muthos* : naître de un et/ou de deux ?¹

En 1953, Lacan reprend à son compte que la signification du complexe d'Œdipe — qui, de fait, couvre le champ entier de notre expérience — dénuce dans l'interdit de l'inceste le pivot subjectif de la substitution du règne de la culture au règne de la nature². La rencontre avec Lévi-Strauss a été décisive pour qu'il cesse de considérer le complexe d'Œdipe comme un fait social déterminé par la forme conjugale de la famille moderne, et qu'il considère le « mouvement tangentiel vers l'inceste³ » comme une donnée de la communauté universelle. Fût-ce avec des exceptions relevant du sacré, l'interdit de l'inceste opérerait la substitution de la loi primordiale de l'alliance à la loi de l'accouplement. La crise œdipienne est le moment où l'enfant, à nouveaux frais, peut subjectiver la différence des générations, la différence sexuée. Ce moment est solidaire du questionnement sur la naissance — de qui et comment naît-on ? — et de ladite phase phallique. L'enfant rencontre, à nouveaux frais là encore, le rapport au phallus qui régit le complexe de castration dans sa fonction de nœud. C'est sur ce point que Lacan peut formuler en 1958 la *nécessité* du mythe sous-jacent à la structuration du complexe d'Œdipe⁴. En écrivant en 1972⁵, avec les formules de la sexuation, la logique de cette structuration, Lacan aurait — c'est lui qui l'avance — permis qu'il soit vrai que l'être sexué ait le choix, malgré le classement à l'état civil, de se placer côté homme ou côté femme.

Il n'est pas sûr que nous puissions méditer ou ruminer tranquillement comment s'articulent ces moments de l'élaboration lacanienne. Un discours se dessine qui semble nier le principe même de la différence sexuée. J'en donne trois expressions, de sources variées. Première anecdote : il y a trois ou quatre mois un titre triomphant d'un

¹ Titre original : « La différence, un enjeu de l'Œdipe ».

² J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 277.

³ *Ibidem*.

⁴ J. Lacan, « La signification du phallus », *Écrits, opus. cit.*, p. 686.

⁵ J. Lacan, Le Séminaire, Livre XIX, ...*Ou pire*, Paris, Seuil, 2011, pp. 39 et 96, séance du 12 janvier et du 3 mars 1972.

magazine féminin garantissait une jouissance sans limite aux partenaires qui sauraient faire fi d'une position, d'un rôle, et bien sûr d'une anatomie réputée masculine ou féminine. Deuxième anecdote : sur un panneau annonçant les réunions paroissiales on a pu lire ceci : « La réunion des garçons et des filles des deux sexes aura lieu le mercredi... » : invite-t-on les garçons des deux sexes et les filles des deux sexes à se réunir...? La non assignation à l'un des deux sexes est le message de ce discours qui pose et revendique, vraisemblablement à son insu, le choix de ne pas faire le choix. Troisième anecdote : un philosophe — provocateur ou visionnaire ? — a pu écrire à l'occasion d'un colloque récent sur des questions qui sont aussi les nôtres, que les « transgenres » — à ne pas confondre avec les transexuels — sont les « Galilée de la sexuation » ; le « sexe différentiel » promu par ces Galilée d'un nouveau genre, en abolissant la différence sexuelle, révélerait la vérité du sexe dans sa diversité.

La convergence de ces trois façons d'énoncer un même discours est à situer, entre autres, par rapport à deux choses. D'abord le livre qui en 1973 a proposé une sexuation à n sexes et qui s'intitulait *L'Anti-Œdipe*. Ensuite cette convergence est à rapporter au fait que nombre de ces discours promeuvent l'individu⁶ conjointement à l'indifférenciation sexuée. Exit la per-sona, née sans doute avec le citoyen et les lois de la cité grecque. Exit le sujet. On peut faire l'hypothèse que la conjonction du discours capitaliste et du discours de la science n'y est pas pour rien. Un discours qui substitue à l'énigme du corps parlant et sexué, à son réel, l'ensemble des possibles d'un pur « différentiel », peut se tenir à partir du dénouage, effectif même s'il reste contingent, entre la reproduction sexuée et la rencontre entre un homme et une femme. Au regard de ce dénouage, les formules de la sexuation tiennent-elles mieux l'affiche que l'Œdipe ?

Au fond de la tragédie, le mythe

Avant de m'avancer dans l'approche de quelques éléments du mythe sous-jacent à la structuration œdipienne, je voudrais indiquer deux ou trois raisons de ce choix en précisant tout de suite qu'il importe de distinguer le mythe, la légende et la sorte d'élaboration secondaire que les tragédies grecques en ont donnée en mettant en scène les grands récits épiques de Thèbes dont l'*Œdipodie*.

⁶ A. Tardits, « La réalisation de l'homme comme individu », *L'insistance du réel*, Ramonville St-Agne, Érès, 2008.

- On peut constater que les Grecs n'ont pas reculé, pour ce qui concerne la reproduction, devant des constructions mythiques, étonnantes parfois par leur actualité, mais qui évoquent aussi les théories sexuelles infantiles. Freud insista en vain auprès de Jung pour qu'il étudie les mythes à la lumière de ces théories infantiles.

- Une remarque de J.-P. Vernant m'a arrêtée : il souligne comment Œdipe, dans sa réponse à la Sphinge, reste piégé par la confusion imposée par l'énoncé de l'énigme et que c'est cette même confusion, celle des générations, qu'Œdipe va découvrir, pour l'horreur de tous, au terme de son enquête acharnée⁷. J'ai donc cherché dans la tragédie, le texte de l'énigme et de la réponse d'Œdipe dans la pièce de Sophocle — que certains hellénistes trouvent plus juste de traduire par *Œdipe-tyran* que par *Œdipe-roi* — et découvert, à ma surprise, qu'il n'y est pas.

- L'écart entre le texte de la tragédie et la légende s'est éclairé de la position prise par Lévi-Strauss dans son article sur la structure des mythes, mais la recherche qui s'est trouvée ainsi ouverte pour moi a, en retour, éclairé ce que, dans ce même article, Lévi-Strauss dit du mythe d'Œdipe⁸. Dans cet article majeur de 1956, Lévi-Strauss en vient à proposer une écriture algébrique du mythe comme relation à deux termes et deux fonctions. Il introduit son propos par une monstration de sa méthode avec le mythe d'Œdipe. De son article je retiens d'abord un principe méthodologique que certains hellénistes anthropologues ont adopté : un mythe est l'ensemble de ses versions. Il convient donc pour approcher le mythe d'Œdipe de croiser les rédactions tardives et fragmentaires (les ruines du cycle thébain, les tragédies d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide) mais aussi la version freudienne, avec des éléments, également tardifs et littéraires en Grèce, qui concernent un contexte mythique plus large. Il peut arriver que les recherches archéologiques, pas nécessairement soucieuses d'une approche anthropologique, fassent avancer cette dernière. Puisque Lévi-Strauss inclut la version freudienne de l'Œdipe dans le mythe, peut-être peut-on aussi y inclure les tragédies écrites au XVII^e ou au XX^e ; peut-être aussi l'iconographie : Pasolini, Gustave Moreau...

Je retiens ensuite de l'article de Lévi-Strauss la façon dont il formule l'enjeu de ce mythe en deux questions saisissantes par leur actualité : naît-on de deux ou de un ? Naît-on du même ou de l'Autre ? Ces

⁷ J.-P. Vernant, *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Complexe, 1988.

⁸ C. Lévi-Strauss, « La structure des mythes », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

deux questions, qu'il retrouve dans la mythologie amérindienne, le mythe d'Œdipe permet de les articuler. Lévi-Strauss les dégage en reprenant et en classant des éléments de la légende, du mythe sous-jacent et des tragédies. La première concerne plus précisément la question de l'autochtonie, sa nécessaire négation au principe de l'humain citoyen, et sa persistance en dépit de la négation. La deuxième concerne ce que Lévi-Strauss désigne comme « rapports de parenté surestimés », rapports qui incluent ce que nous désignons comme l'inceste Jocaste-Œdipe, avec un certain anachronisme puisqu'aucun terme n'existe à cette date en Grèce pour désigner de façon unifiée des « unions impies » ou « aux conséquences irrémédiables ». Même tardivement, à l'ère chrétienne, la langue grecque aura deux mots différents pour désigner l'inceste père-fille et l'inceste mère-fils.

En prenant le contrepied des ethnologues culturalistes — dont Lacan avait repris en 1938 les positions — qui opposaient au complexe d'Œdipe des systèmes de parenté différents de la famille patrilinéaire conjugale, et en se situant au niveau de la structure, Lévi-Strauss inclut la version freudienne comme variante de la structure du mythe. Je laisse de côté la polémique feutrée avec la psychanalyse à l'horizon de cette inclusion : elle caractérisait déjà en 1949 sa position à l'endroit de la psychanalyse. *A minima*, une méconnaissance est à l'œuvre quand il avance que l'alternative entre autochtonie et reproduction bisexuée ne concerne plus la version freudienne. Mais pour repérer en quoi cette dimension du mythe qui est « au fond » de la tragédie de Sophocle, l'autochtonie, concerne l'Œdipe freudien il faut être moins désinvolte qu'il ne l'est ; il faut être au courant des débats qui ont eu lieu dans la psychanalyse autour du pré-Œdipe ou de l'Œdipe précoce. Il faut avoir en mémoire la remarque de Lacan à Bruxelles en 1960. Il avance alors que « au fond » du drame œdipien il y a quelque chose qui concerne la refente du sujet, l'*Urverdrängung*. Une question s'est pas à pas précisée au cours de ma recherche : y a-t-il une homologie entre ces deux « au fond » : au fond de la tragédie, le mythe ; au fond du drame œdipien secondaire — qui se donne pour triangulaire mais que l'opération du phallus fait quadrangulaire — quelque chose qui concerne un *Urverdrängung*. Freud a souligné la façon dont ce refoulé originaire insiste pour revenir, nécessitant des contre investissements. Le dragon de Thèbes ou le crocodile lacanien insisteraient-ils de façon homologue du fond du gouffre de Gaïa ou du trou de l'*Urverdrängung*, du gouffre de la castration maternelle ? L'hypothèse

de cette homologie permet-elle un éclairage réciproque de la tragédie et de la crise œdipienne, et de ce qui est « au fond » des deux ?

Avancer dans ces questions suppose de ne pas s'en tenir aux élaborations secondaires de la tragédie et du drame œdipien. Pour ce qui insiste depuis le trou de l'*Urverdrängung* et dans la refente du sujet il convient d'explorer ce qui persiste du rapport à la Chose, à l'Autre primordial qu'est la mère. Pour saisir l'enjeu des tragédies qui mettent en scène l'autochtonie thébaine, il faudrait explorer comment la cité d'Athènes utilise la malédiction qui pèse sur la cité rivale, capitale probable du monde mycénien, pour rendre l'autochtonie athénienne, *topos* incontournable des discours officiels, compatible avec l'institution juridique en 451 de la citoyenneté par la double filiation (père et mère athéniens). Dans la filiation autochtone, à Thèbes ou à Athènes, on naît de un et du même et non de deux et de la différence. Dans le moment de la cité athénienne où s'opère le compromis qui consiste à tenir ensemble ces deux filiations, la parole du *muthos* n'est pas encore séparée de la parole du *logos* ; elle articule les discours officiels d'une cité qui ne connaît que des citoyens, où « athénien » ne se dit pas au féminin. Pourtant la citoyenneté est déterminée par la parenté bilatérale. La mise en scène tragique de la malédiction thébaine permettait-elle de séparer une bonne et pure autochtonie d'une mauvaise et impure autochtonie ? La présentation par Marcel Detienne des deux autochtonies, si elle ne pose pas directement cette question, l'autorise⁹.

Si la question, centrale dans la structure du mythe de l'autochtonie, est traitée par plusieurs tragédies, c'est qu'il paraît incompatible de croire en l'autochtonie *et* d'instituer la filiation où un citoyen naît de l'union d'un homme et d'une femme. Avec *Les Euménides* Eschyle met en scène le conflit entre les supposées lois antiques défendues par les Érinyes, autochtones mythiques, issues de Terre après qu'elle ait été fécondée par le sang du père qu'elle a fait châtrer, et d'autre part la filiation référée au père que soutient Apollon. Avec *Ion*, Euripide construit un autochtone venu d'ailleurs, pas sans l'acte fécondant d'Apollon. L'autochtonie athénienne, que Nicole Loraux a éclairée, peut se maintenir comme *topos* de la cité en étant référée à Athéna, fille du seul Zeus, fille vierge sans mère, refusant

⁹ M. Detienne, *Comment être autochtone. Du pur athénien au français raciné*, Paris, Seuil, 2003.

mariage et maternité, incarnant les valeurs viriles de la cité¹⁰. La contribution de Sophocle, citoyen responsable et réputé religieux, avec *Œdipe-tyran*, est de mettre en scène la malédiction qui pèse sur l'autochtonie thébaine, référée mythiquement à un fils sans père, le dieu Arès, conçu par Héra seule sans Zeus, et à une Érinye, née de Terre, autochtone. Mais il est beaucoup plus allusif sur ce fond mythique que son contemporain, Euripide, qui passe pour avoir été un esprit fort, et en dit un peu plus. Le destin terrible de l'autochtone thébain qu'est Œdipe — être parricide, avoir labouré et surtout ensemencé le champ dans lequel il avait été lui-même semé — tel qu'il est mis en scène par Sophocle, devait être un argument de choc dans le traitement, que doit opérer la cité athénienne, de la question de l'autochtonie.

La concentration de Sophocle sur le triangle Laïos-Jocaste-Œdipe est sans doute conforme à la notion de *Tritopatores* (trois générations de pères) même si l'ancêtre Labdacos et aussi Laïos restent dans le flou. La recommandation de Platon, dans *Les Lois*, de déceler la souillure dans une lignée sur trois générations n'est pas à l'ordre du jour dans cette tragédie-là. La double faute de Laïos, la désobéissance de Jocaste à l'oracle - Laïos, enivré par elle, remplace le coït anal qui leur servait de contraception par un coït vaginal ; Œdipe est entre autres choses le fruit d'un ratage de contraception, ratage voulu par sa mère !! - ces éléments, connus par d'autres sources, sont tus dans la pièce. Sans doute le public athénien pouvait-il entendre les allusions à certains éléments de la légende et au fond mythique de la malédiction. Ainsi lorsqu'au début le chœur dit sa plainte avec ces mots « Arès me brûle » (v. 190), il peut entendre la soif de vengeance du dieu de la fureur guerrière qui a envoyé la peste, ce que *Les Phéniciennes* disent explicitement. Il peut connaître la légende qui dit que la Sphinge monstrueuse a été envoyée à Thèbes par Héra pour venger le rapt et le viol impunis de Chrysippe par Laïos. Dans la pendaison de Jocaste à l'escarpolette, il peut reconnaître l'allusion à un rituel réservé aux jeunes filles vierges. Soit parce qu'ils ne connaissent pas ce rituel, soit parce que l'allusion sera incompréhensible au lecteur moderne, les traducteurs s'arrachent les cheveux sur ce vers... ou le suppriment. Lecteurs ou spectateurs d'aujourd'hui, nous n'entendons pas les allusions à ce qui est « au fond » de la tragédie de Sophocle et qui éclaire ce qui constitue un enjeu pour la cité d'Athènes. En particulier l'acharnement

¹⁰ N. Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* [1981], Paris, Seuil, 1990.

d'Apollon à tirer les ficelles et l'*hubris* d'Œdipe dans sa rivalité avec le savoir du dieu de l'oracle nous restent énigmatiques. La réduction du drame d'Œdipe à un drame triangulaire qu'a opérée une doxa analytique un brin familialiste nous prive de ce que nous pourrions en apprendre. L'acharnement de l'Apollon delphien, pas sans l'Apollon au couteau¹¹, ne porte pas sur le seul Œdipe mais sur la lignée qui depuis le commencement règne sur Thèbes, et par extension sur la cité. La double faute d'Œdipe — meurtre du père et inceste avec la mère — fait partie de la malédiction machinée depuis le début par Apollon. Mais depuis quelle place Apollon s'acharne-t-il ? Au titre de quelle fonction ?

Notre étonnement de lecteurs modernes mérite d'être référé à celui de Freud, formulé dans *L'homme Moïse* : les réactions névrotiques de l'enfant à l'égard de ses parents dans le complexe d'Œdipe et le complexe de castration lui paraissent injustifiés individuellement. Disproportionnés en quelque sorte. Il se voit contraint de faire l'hypothèse d'un héritage archaïque par lequel les humains ont toujours su qu'ils ont mis à mort le père primitif. Ils l'ont toujours su et ils l'ont démenti. En plaçant au fond du complexe d'Œdipe le mythe de *Totem et tabou*, Freud peut formuler qu'une visée de cet ultime livre est d'avancer dans les cures par rapport aux impasses œdipiennes, aux fixations au symptôme œdipien. Pour tenter d'avancer dans ces façons qu'ont Freud et Lacan d'évoquer ce qui est « au fond » de la crise œdipienne, le fond mythique de la tragédie n'est peut-être pas seulement un détour distrayant et surprenant. Il est aussi cela car, pour ce qui concerne la problématique de la reproduction, ce fond est tout aussi fantastique, quoique très ordonné de fait, que les théories sexuelles infantiles ou que les fantasmes qui mobilisent actuellement des budgets de recherche exorbitants (si on compare avec les budgets de recherche pour le sida). Je pense aux budgets consacrés à l'utérus artificiel, à la grossesse masculine et aux gamètes de synthèse.

Faisons quelques pas dans le fond mythique de Thèbes en écartant de nombreuses histoires qui nous perdraient dans la forêt grecque de la Béotie d'avant Thèbes.

L'autochtonie thébaine

Le processus de naissance de la cité de Thèbes, de ses cinq premiers citoyens et des deux lignées qui gouvernent jusqu'à Œdipe, est une autochtonie référée à Héra et à la Terre-Mère Gaïa, même si Apollon

¹¹ M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, Paris, Gallimard, 1998.

est aux commandes de la fondation et de la malédiction. Lorsque l'oracle d'Apollon condamne Cadmos, le phénicien à qui est supposée l'introduction en Grèce de l'alphabet et de la civilisation, à fonder Thèbes, le lieu est déjà occupé par un dragon. C'est le fils que le dieu Arès, né de la seule Héra, a eu avec une Érinye, puissance autochtone des ressentiments, née de Gaïa après la castration d'Ouranos. Apollon, traversant le lieu alors qu'il est encore dans le ventre de sa mère, a déjà proféré sa malédiction sur la Thèbes encore à naître, comme lui : il baignera son arc dans le sang des enfants d'une « mère impudente ». Pour effectuer, en vue de la fondation, le sacrifice rituel de la vache qui l'a guidé en ce lieu, Cadmos doit tuer le dragon qui défend l'accès à la source et donc à l'eau du rituel. Une autorité divine, variable selon les sources, commande à Cadmos de semer les dents du dragon dans la terre. Commandement funeste. Il en surgit des guerriers en armes, qui s'entretuent. Les cinq survivants sont désignés par Cadmos comme les cinq premiers citoyens de Thèbes, nés de Terre, autochtones. Le nom de *spartes*, semés, leur restera attaché ainsi qu'à leur descendance, « Semés » sera le nom donné par extension aux Thébains. Deux des cinq enfants issus des noces de Cadmos et d'Harmonie, elle-même fille d'Arès et d'Aphrodite, née aussi sans père, seront mariés en effet à deux des cinq *spartes* de départ. Ce seront les deux lignées souveraines. Jocaste appartient à l'une, Laïos à l'autre ; à la jonction des deux lignées de « Semés », Œdipe, l'enfant qu'il n'aurait pas fallu, est un « semé » de l'autochtonie thébaine, un semé de chez les Semés !!

Pourquoi parler d'autochtonie et pas seulement d'endogamie ? Lévi-Strauss la repère dans sa négation, une négation à l'œuvre dans le meurtre des deux monstres mythiques que sont le dragon et la Sphinge. Sur quoi porte la négation ? Rechercher d'où sortent ces monstres réserve une surprise. Zeus est dit avoir accouché de deux enfants, Athéna et Dionysos. Au regard des discours actuels, certains pourraient soutenir — c'était le cas d'Athéna, paraît-il, qui se vantait de ne pas avoir eu de mère — que ce sont des cas de grossesse masculine. Hésiode, confirmé par les versions ultérieures, leur attribue une mère, bien identifiée ; Zeus est plutôt un père porteur... La version courante de la famille souveraine de l'Olympe attribue à Zeus et Héra trois enfants. Mais d'autres versions racontent comment Héra les a conçus sans Zeus et sans autre géniteur, l'un en mangeant une laitue, un autre en étant effleurée par une fleur précieuse et fécondante... Pour ses trois, ou quatre, enfants, Héra est fécondée avec la complicité de Terre et de ses produits. C'est le cas d'Arès, dont elle s'est engrossée avec la fleur née de Terre. Avec une Érinye née aussi de Terre,

Arès a conçu le dragon de Thèbes. Arès, l'Érinie, leur dragon de fils : des autochtones de filiation maternelle.

L'Apollon de Delphes était consulté dans tout projet de fondation. Pour fonder Thèbes selon le rituel convenu, Cadmos devait tuer le dragon qui empêchait l'accès à l'eau du rituel, soit le fils monstrueux d'une filiation autochtone référée au seul maternel. Mais si le meurtre dit non à cette autochtonie-là, semer en Terre les dents du dragon est un démenti apporté à ce meurtre, démenti par lequel est maintenue l'autochtonie. Arès et l'Érinie n'auront de cesse de venger leur fils ; du démenti viendra le malheur pour les descendants des « Semés ». Les noms propres et les actions des Labdacides, descendants des « Semés », disent leur difficulté à marcher droit : ils vont et ils font de travers. Pour ce qui est d'aller de travers, si Œdipe ne devait pas naître et s'il fait le pire à ses yeux et à ceux de tous, c'est sans doute qu'il conjoint les deux lignées de « Semés ». Tirésias aussi, descendant d'un « Semé » du commencement, a été aveuglé par punition divine pour avoir prétendu en savoir un bout sur la jouissance féminine... en devenant femme. La malédiction de Thèbes par Apollon n'est-elle que la prévision, par le dieu qui sait plus que les autres, de ce malheur-là ? Quelle « mère impudente » vise-t-il ? Quelle souillure des temps anciens ?

La Sphinge et son énigme

Avant de dire quelques hypothèses et questions sur l'énigme de la Sphinge et la réponse d'Œdipe, je voudrais formuler un autre motif de cette recherche sur le « fond » mythique du destin d'Œdipe. L'opposition assez saisissante entre les deux autochtonies d'Athènes et de Thèbes, l'une référée au père, l'autre référée à un maternel primordial, dont l'enfant (l'enfant-phallus) est monstrueux ou maudit, m'ont rappelé une remarque de Lacan dans *Encore*. Il indique que le phallus de la fonction phallique, Φ — à distinguer du phallus de la fonction signifiante, ϕ — a cessé de ne pas s'écrire avec la psychanalyse ; et ceci de façon contingente. Il ajoute que dans les temps antiques, les Mystères avaient affaire à ce phallus de la fonction phallique, le Φ des formules de la sexuation¹². Dans le cours de ce travail, j'en suis venue à l'hypothèse que l'élaboration du phallus de la fonction phallique a pu concerner d'autres lieux que les Mystères ; la tragédie par exemple, dans sa façon d'élaborer ce que la parole foisonnante du *muthos* transmet d'un savoir du phallique ; ailleurs aussi sans doute.

¹² J. Lacan, Le Séminaire, Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 87, 20 mars 1973.

Dans son hommage à Jones, Lacan a réélaboré, sans y renoncer, le symbolisme phallique en le rapportant aux points d'ombilication et de refente du sujet. En 1966 il peut préciser que le serpent, donné comme un symbole évident du phallus, est plutôt le symbole de la place où le pénis manque à la mère, de ce gouffre qui divise le sujet dans sa façon de s'en défendre (la phobie) ou de le recouvrir par l'érection d'un fétiche. Les serpents, plus ou moins monstrueux — les dragons, Typhon parmi les pires — pullulent tout particulièrement dans l'autochtonie mythique. Mais il faut souligner quelle nomination troublante conduit Œdipe, maintenu en vie et déplacé à Corinthe, à consulter l'oracle. Un homme ivre l'a nommé « façonné », « factice ». Le nom pouvait résonner, pour les nombreux Grecs initiés aux Mystères, avec les objets « façonnés » à l'usage de leurs cérémonies (un enfant-phallus par exemple). Œdipe y entend qu'il n'est pas le fils de son père, ce qui n'est pas si faux. Nous pouvons y entendre : fétiche. Comme roi de Thèbes, il supporte la fonction signifiante du phallus et sans doute aussi la fonction de symbole phallique. À cause de sa victoire sur la Sphinge on l'appelle partout « Œdipe le Grand ». Mais dans le bref moment d'exaltation qui suit le départ sauvage de Jocaste il déclare que les Moires qui ont accompagné sa naissance ont réglé les choses pour qu'il soit « petit *et* grand ».

À la fin de l'ultime dialogue en tête à tête avec Jocaste, son épouse-mère se découvre impuissante à arrêter l'*hubris* de son acharnement à savoir qui il est. Il s'acharne dans une identification à son nom, un nom équivoque qui condense : *pous* (pied), *dipous* (deux pieds), *oidos* (enflé), *oida* (je sais). Jocaste le quitte sur un dernier mot qui est à nouveau une nomination : *dustenos* ; soit, celui pour qui les choses ne tiennent pas et pour qui ça va aller mal. Ça pourrait peut-être se traduire, familièrement et lacaniennement : mal barré ! Elle est bien placée pour savoir le nom qui lui va — « mal barré » ; elle sait déjà — depuis quand ? — ce qu'il va découvrir de façon imminente : ce qui le fait « mal barré ». On pourrait dire aussi « mal foutu » (clin d'œil à la scène de sa conception) ou « mal ficelé » (clin d'œil aux ronds de ficelle du nœud borroméen). Il va découvrir que, pour avoir tué son père, il s'est mêlé à sa mère, semant des enfants dans le champ où son père l'avait semé lui. Jocaste se pend en pensant aux anciennes semailles qui ont tué Laïos. Elle ne laisse pas l'opportunité, ni le temps, à son fils-époux de se séparer d'elle. Œdipe n'a plus qu'à se barrer en s'aveuglant avec la broche — fibule épingle — de Jocaste. Il quitte Thèbes. Dans ses ténèbres, il dit au chef de chœur qu'il distingue sa propre voix ; mais dans l'effroi et la terreur qui l'ont gagné il

se demande : « où ma voix vole-t-elle séparée » — ou divisée ? (*diapothetai*).

Cette question sur le destin de sa voix nous ramène au cœur de l'énigme et de la réponse qu'il y a apportée. Deux mots d'abord sur la Sphinge « lamentable », aux chants sinistres, « ruine des Cadméens » nous dit Hésiode. Elle est identifiée à un hybride issu d'une double filiation monstrueuse de Terre (Méduse, Gorgone, Cerbère, Chimère etc.). Sa mère, mi-femme mi-serpent, a conçu un chien avec le dernier rejeton de Gaïa, Typhon, le dragon aux cent têtes de serpent et à la voix bariolée ; puis ayant « subi la loi » de son fils-chien elle a conçu avec lui la Sphinge et le lion de Némée. La tragédie évoque par allusions ce fond mythique (peint par Gustave Moreau) mais insiste surtout très explicitement sur les chants perfides de la vierge ailée, de la chienne rhapsode diseuse de vers, le chant prophétique de la vierge à la griffe crochue.

Quand Œdipe, pour se vanter de son savoir, demande à Créon pourquoi les autres jeunes hommes avant lui n'ont pas su répondre, le frère de Jocaste lui dit que « les chants bizarres » de la Sphinge forçaient à regarder ce qui est à nos pieds en nous écartant de la chose obscure qui nous échappe. Cette insistance sur le chant est d'autant plus remarquable que le texte de l'énigme, fixé dans ses versions par la tradition, souligne la *phonè*. Le voici, partiellement.

Il y a sur terre (*gaïa*), un être à deux pieds (*dipous*) et à quatre pieds et à trois pieds mais ayant une seule « *phonè* » [...]

Je ne traduis pas ce terme qui vaut pour le sonore en général : le cri, la voix, un bruit, le son articulé, la faculté de parler, le chant des oiseaux, le mot... Réponse d'Œdipe :

Même si tu ne le veux pas, toi chanteuse des morts à l'aile maudite, apprends de notre *phonè* [...]: tu as nommé l'homme [*anthrôpos*, l'humain pas le masculin] qui dès qu'il est né [...] a quatre pieds, vieillard s'appuyant sur un bâton il devient trois pieds [...]¹³

On doit retenir de l'énigme le désordre des âges (deux, quatre, trois) et leur contemporanéité (deux et quatre et trois) ; la référence au nom équivoque d'Œdipe (*oidipous*) et l'unicité de la *phonè*. Le Un c'est la *phonè* qui l'assure (trois plus un, trois mais un).

Œdipe ne parle pas explicitement du deux mais du quatre et du trois. Si on lit qu'en s'égalant à son nom il incarne le deux (*dipous*) et, par sa parole, la *phonè*, l'ordre reste le même (deux – quatre – trois).

¹³ Euripide, *Les Phéniciennes*, argument.

Ces deux textes sont difficiles à interpréter. La bonne réponse à l'énigme devait faire mourir la Sphinx et libérer Thèbes de la peste. L'affirmation par Œdipe du savoir de sa *phonè* et de son être à deux pieds, debout, a pu avoir cette efficacité. Car pour le reste, en reprenant la confusion des âges de l'énigme, Œdipe s'annonce — sans le savoir ? à son insu ? — dans ce qui va être sa position : père, frère et fils, c'est-à-dire frère avec ses fils d'une même mère. C'est la confusion des générations (une des figures du rapport sexuel pour Lacan), le mélange et la simultanéité, deux et quatre en même temps, « grand et petit » en même temps, comme dit Œdipe au bord du trou, reprenant l'arrangement que les Moires avaient fait pour lui. Une autre difficulté tient à la figure ambiguë d'Apollon qu'on peut supposer tirer les ficelles dans la question/réponse. C'est que le dieu au couteau est aussi le dieu maître des chants, Apollon sonore¹⁴, celui dont la voix profère à Delphes une parole énigmatique, équivoque, une voix qui résonne à travers le corps de la Pythie *entheos*.

Dans le moment grec de la tragédie, un partage est en voie de s'opérer entre la parole du *muthos* et la parole du *logos*, entre les royautés et la cité démocratique, entre le sujet du *muthos* et le sujet du *logos*. Dans ce moment, les citoyens apprenaient de la parole du *muthos* travaillée par lalangue et l'équivoque. Comme le fit Œdipe pour son malheur, ils consultaient l'oracle d'Apollon à Delphes pour y entendre un savoir de la vérité. Est-ce parce que ce partage anticipe celui que la science moderne opère entre savoir et vérité qu'Œdipe nous touche encore ? De quoi naîtront les humains comme individus vivants : de un ? de deux ? Lalangue où gîte le savoir inconscient continuera, on peut le supposer, d'affecter l'individu d'où qu'il soit né, faisant le sujet du signifiant et le corps du parlant. Si le réel de la reproduction vient à être déterminé par la science, comment se fera le nœud du corps parlant et sexué ? L'insistance, au cœur de l'énigme d'Œdipe, sur le Un de la *phonè* évoque sans doute le Un du signifiant qui fait le sujet et le corps parlant. Mais le Un de la *phonè* nous invite aussi à risquer un rapprochement avec une indication tardive de Lacan faisant de la *phonction* de phonation l'essence du grand *Phi*, celui des formules de la sexuation, qui fait le corps parlant sexué. Question à suivre... mais qui donne à penser que, décidément, Œdipe reste une énigme moderne.

¹⁴ G. Dumézil, *Apollon sonore*, Paris, Gallimard, 1982.