

2.347115

STUDIA ANTIQUA



Małgorzata Borowska

LE THÉÂTRE POLITIQUE D'EURIPIDE

Problèmes choisis

Traduit par Wojciech Gilewski

WYDAWNICTWA
UNIwersYTETU
WARSZAWSKIEGO
1989

875.09 Euripides

80 617/5
1990

trzynasta pozycja serii *Studia Antiqua*

Recenzenci

Anna Maria Komornicka

Jerzy Łanowski

Tłumaczenie

Wojciech Gilewski

Redaktor

Anna Lipska



2347115

Redaktor techniczny

Joanna Rogozińska

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1989

ISSN 0138-0575

ISBN 83-230-0264-9

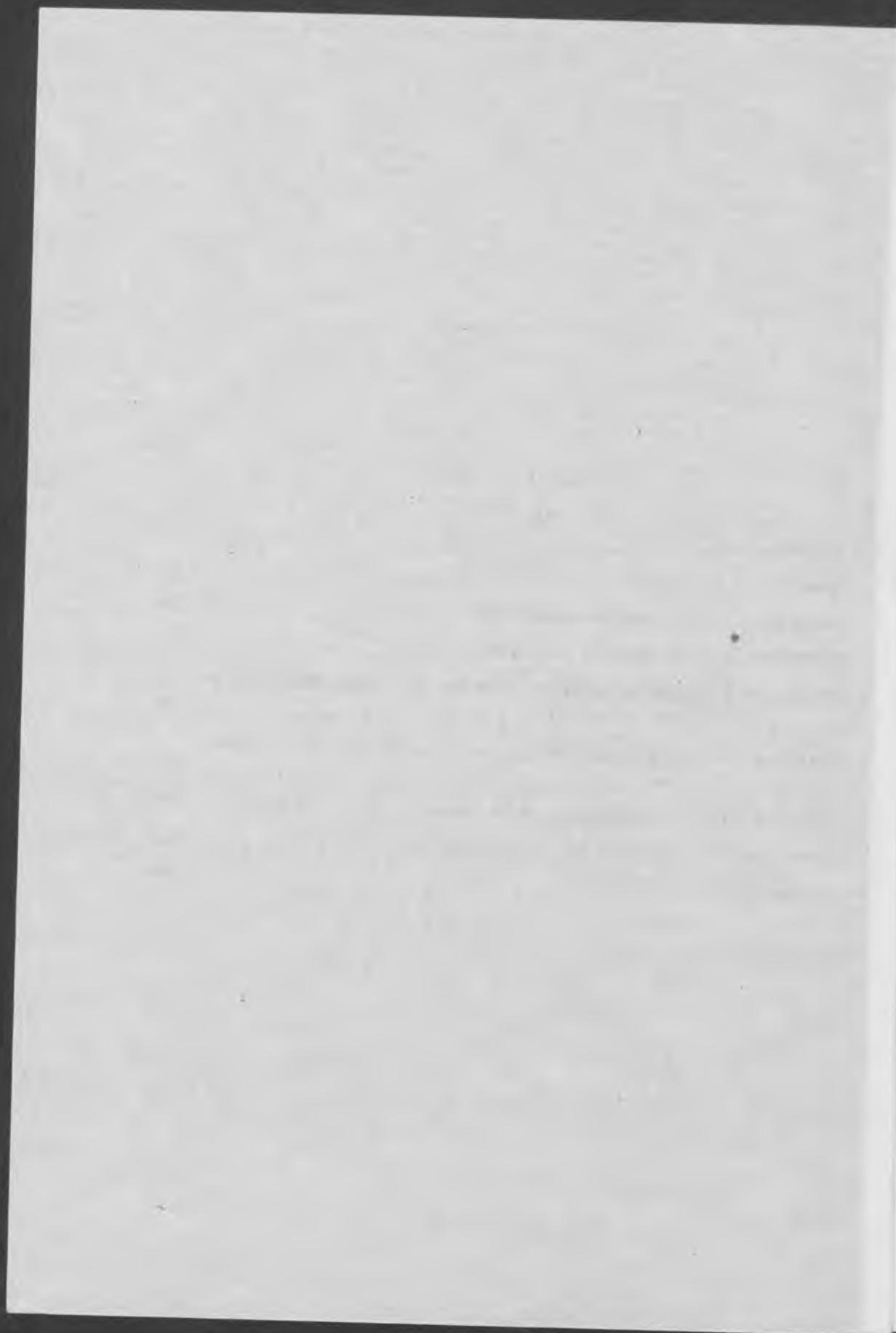
Wydanie I. Nakład 350 egz. Ark. wyd. 11,72. Ark. druk. 12,50. Papier
offset kl. III. 70 g. 70 x 100. Podpisano do druku w październiku 1988 r.
Oddano do druku w maju 1989 r. K-21 Cena zł 480,-

Druk Poligraficzna Spółdzielnia Pracy „ZESPÓŁ” w Warszawie

„Zespół” z.91/V/89 n.350 K-21

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	7
Chapitre I. La tragédie en tant que source historique. .	17
Chapitre II. Le tout-puissant logos	36
Chapitre III. La justice /δικη/ politique	61
Chapitre IV. <u>Les Suppliantes</u> - pièce de propagande contre- propagandiste	81
Chapitre V. <u>Andromaque</u> et <u>Ion</u> - ou la xénophobie d'Athènes nes	107
Chapitre VI. Euripide et les Barbares	130
Chapitre VII. Euripide et panhellénisme	158
Epilogue	188



Je voudrais exprimer ici ma gratitude à mes amis grecs de l'Université de Thessalonique qui, en m'octroyant une bourse d'études, m'a permis d'avoir accès à la littérature du sujet et d'avoir l'opportunité de travailler dans la magnifique atmosphère de la bibliothèque de la Faculté de Philosophie.

Aussi, aimerais-je remercier cordialement les Prof. prof. Hanna Szelest, Maria Cytowska, Anna Komornicka, Jerzy Lanowski, ainsi que les participants au Séminaire historique du Professeur Izabela Biezuńska-Małowist, de leurs remarques et observations critiques. Je dois aussi exprimer ma reconnaissance à dr Wojciech Gilewski qui a bien voulu se donner la peine de traduire mon livre.

Małgorzata Borowska

Varsovie, 1984



INTRODUCTION

Depuis que le chariot de Thespis s'était arrêté à Athènes, la tragédie - sous la forme que lui ont donnée les plus grands auteurs attiques - n'a pas cessé d'être, jusqu'à la fin de son existence, un spectacle tout aussi cultuel que politique.

Au V^e siècle avant J.-C., les Athéniens ne connaissent pas la notion de l'"art pur". Tous les citoyens prennent une part active et directe à la vie publique de l'État démocratique, les faibles dimensions de celui-ci n'ayant jamais fait naître le besoin d'établissement d'un système de représentation; les sculpteurs, les potiers, les poètes, les dramaturges sont aussi à son service. Si l'on en croit Plutarque¹, Solon prévoyait déjà le danger potentiel d'un spectacle qui aurait acquis des influences politiques. Pisistrate s'en est servi en élevant les fêtes rustiques de Dionysos au rang de fête nationale et en donnant à la représentation dramatique un cadre singulier. Il s'est avéré alors que la portée politique du mythe l'emportait sur celle d'une pièce qui serait basée sur des événements strictement historiques. Tout comme la divine patronne de la cité et la ville elle-même se trouvaient glorifiées par le décor sculptural du Parthénon, que le combat cosmique des dieux contre les Géants ou la lutte héroïque de Thésée contre les Lapithes barbares immortalisaient - élevés ainsi au rang de mythe - les triomphes historiques d'Athènes sur les Perses, de même le canevas mythique de la tragédie est devenu un lien unissant l'office cultuel et la cérémonie nationale. Lors donc qu'à la fin des Euménides Pallas Athéna conduit la procession solennelle, et que dans le cortège se trouvent côte à côte les divines Euménides et les juges de l'Aréopage - gardiens humains de la justice - le mythe et l'histoire se rejoignent pour former un tout.

La représentation annuelle, largement accessible à d'immenses foules de spectateurs, ne constitue pas seulement un élément d'intégration; dans une société où le livre ne commencera à circuler qu'à la fin du siècle, le théâtre est tout d'abord une commode plate-forme qui permet de mener une vaste action politique. Ce qui se passe sur la scène devient comme un prolongement naturel des discussions lors des assemblées du peuple sur la Pnyx.

A partir de la moitié du V^e siècle, grâce au théorikon la cité garantit, même aux couches le plus déshéritées de la société, la possibilité de participer à cette cérémonie tant religieuse que nationale, en imposant en même temps aux plus nantis les frais du choeur, liturgie tout aussi honorifique que celle d'une triérarchie, et non dépourvue de son importance politique. Au début de sa carrière, le jeune Périclès est le chorège des Perses d'Eschyle; un peu plus tôt, c'est Thémistocle qui a peut-être patronné l'oeuvre de Phrynichos, tandis que Cimon aurait aidé le jeune Sophocle². A partir du drame "historique" de Phrynichos, à travers les oeuvres d'Eschyle - marathonomaque. et du stratège Sophocle, jusqu'à l'oeuvre du solitaire de Salamine, la tragédie demeurera étroitement liée à la démocratie polis athénienne.

Dans les Grenouilles d'Aristophane, Eschyle demande à Euripide pourquoi on doit admirer le poète. Euripide lui répond en reprenant les paroles de Protagoras: "Pour son intelligence et ses admonitions, parce que nous rendons meilleurs les hommes dans les cités" /1008-9/. Le poète qui n'accomplirait pas ce devoir mérite: "La mort! Ce n'est pas à lui qu'il faut le demander" /1012/³. Et c'est là un verdict d'autant plus irrévocable qu'il est proclamé sur la scène par Dionysos lui-même, protecteur de l'art dramatique - c'est bien en son honneur que tous les ans on organise à Athènes un agôn théâtral - et c'est en même temps un Dionysos qui représente le public athénien. La controverse qui oppose dans la comédie Eschyle et Euripide trouve sa solution finale non tant dans la dispute au sujet de la forme artistique de leur oeuvre que dans l'estimation de leur utilité politique comme conseillers. C'est justement pour trouver un conseiller, "pour mieux conseiller la cité", que Dionysos descend aux Enfers ramener l'un des grands morts, créateurs de la tragédie, de même que quelques années aupa-

ravant, dans les Dèmes d'Eupolis, on essayait de faire sortir de l'Hadès d'anciens hommes politiques.

Euripide a commencé d'écrire pour le théâtre dans les années de la grandeur de Périclès. Il mit en scène sa première tétralogie en 455. Pour nous cependant, il est surtout resté un créateur de l'époque de la guerre du Péloponnèse, témoin de la crise et du déclin de la polis démocratique. Bien qu'il n'ait probablement pas pris part à la guerre comme soldat, qu'il n'ait - semble-t-il - point assumé de charges publiques, ses tragédies reflètent d'une façon plus visible, plus directe que celles de ses prédécesseurs, la réalité qui a été la sienne; elles mettent en scène les choses de la vie quotidienne, ordinaires et communes à tous /οἰκεῖα πράγματα ... Ra. 959/. L'anti-tragédie d'Euripide, dépourvue de cothurne, menait en somme vers la négation de l'essence même d'un drame né du culte et y rattaché, mettait un terme à la grandeur héroïque du mythe d'Eschyle et brisait l'harmonie de Sophocle. En échafaudant d'artistiques agôns rhétoriques, où se heurtaient des opinions et s'étageaient des arguments basés sur les recherches lexicales de Prodicos et les antithèses de Protagoras, et où - comme le voulaient quelques mauvaises langues - Socrate lui-même aurait ajouté quelques "fagots"⁴, la tragédie faisait monter sur la scène de simples individus et leur "apprenait à bavarder".

On essayait donc d'analyser la tragédie d'Euripide de la manière dont on lit une comédie politique; dans nombre d'ouvrages, on recherchait la "clé", le reflet des événements du jour, des allusions politiques directes et - sous les masques tragiques - les figures des hommes politiques de l'époque. Le seul fragment conservé de la tragédie intitulée Palamède, de 415 - une plainte sur la mort d'un innocent rossignol-sage condamné par un verdict injuste - devenait ainsi une allusion au procès et à la mort de Socrate en 339, donc à ce qui aura eu lieu 16 ans après la mise en scène de la pièce et six ans après la disparition de son auteur. Dans Oreste de 408, on voulait voir quelque référence à Cléon, mort pourtant depuis 422, et Plutarque fait même dire à Nicias la réplique d'Agamemnon d'Iphigénie à Aulis, encore que Nicias, mort en 413, n'ait point pu connaître une tragédie qui n'avait pas été mise en scène avant 406⁵.

Dans les recherches modernes, parmi toute une multitude d'ouvrages consacrés à l'analyse de l'oeuvre d'Euripide, une place honorable revient traditionnellement aux problèmes politiques de son théâtre. Les liens existant entre la tragédie d'Euripide et la vie de ses contemporains ne sont pas en général mis en doute. Néanmoins, l'analyse des moyens permettant de les faire entrer en scène, le dépistage et l'interprétation des allusions, des tendances, de l'idéologie suscitent des discussions qui n'ont pour l'heure aucune chance d'aboutir à des solutions généralement acceptables. La situation particulière, qui est celle d'un chercheur s'occupant des problèmes de la littérature antique, fait engendrer des difficultés lorsqu'on veut déterminer ne fût-ce qu'une tendance politique générale de l'ouvrage, sans parler de prétendre déchiffrer des allusions concrètes. Le savant ne dispose que d'un savoir fragmentaire et - qui plus est - incertain des événements historiques contemporains du texte étudié, ce qui rend impossible de reconstruire, même partiellement, la "réalité" des temps passés. Non seulement ce chercheur ne connaît qu'une partie de la production littéraire de l'époque - conservée habituellement tout à fait par hasard et de manière fragmentaire - et, dans le meilleur des cas, des échos sporadiques de sa réception, mais en outre il ne dispose d'habitude que d'une partie de l'oeuvre de l'auteur où, parmi les ouvrages conservés intégralement, peu seulement sont dotés d'une date certaine de leur mise en scène, ainsi que des nouvelles fantaisistes sur la vie de l'auteur, dues à ses commentateurs ultérieurs. Il faut, dans notre cas, nous rendre compte du fait que nous avons affaire à un texte organisé d'une façon particulière, et dont la forme est à dessein exceptionnellement conventionnelle. Par surcroît, c'est un texte destiné au théâtre, c'est-à-dire soumis à des contraintes et des rigueurs dictées par la forme traditionnelle d'un spectacle antique. Euripide-dramaturge apparaît à cet égard tout à fait "conservateur". Il ne rejette jamais le canevas mythique de la fable, ce qu'essayaient - exceptionnellement - de faire dans des drames historiques ses rivaux plus âgés et, à l'en croire Aristote, Agathon le Jeune dans une tragédie dont la fable était "imaginée". Il imite les structures héritées de ses prédécesseurs, il répète

les situations et les séquences, respecte le principe de limiter le dialogue à 2 ou 3 personnes, ce qui permet à un auditoire composé de plusieurs milliers d'individus de suivre plus facilement le déroulement de l'action; il est aux prises avec la pénible présence du chœur qu'il ne peut éliminer de l'orchestre; et parfois, comme dans Oreste, un deus ex machina doit sauver une situation impossible à résoudre conformément à la logique et aux exigences du mythe. L'art dramatique c'est aussi savoir se servir d'effets scéniques. Dans le cadre de la convention dramatique, Euripide y atteint à une véritable virtuosité: exotisme et surprises dans Hélène, éléments d'intrigue policière dans Ion dont l'indétermination de la tradition mythique a permis à Euripide de disposer d'une grande liberté dans le déroulement de l'action, brusques changements de la situation dans Oreste, personnages aux traits trop marqués placés dans des situations surprenantes /Médée, Télèphe le roi-mendiant/, et surtout toutes les répliques devant susciter sciemment une vive réaction chez l'auditoire⁶, donc paradoxales, contradictoires, exagérées, partiales dans les agôn - aucune ne représentant, certes, les convictions de l'auteur. Aussi, la tragédie - "politique de nature" - se lit-elle difficilement comme une pièce historique.

Dans les recherches sur le théâtre politique d'Euripide, on peut distinguer aujourd'hui - ce me semble - trois tendances au moins. Depuis l'ouvrage de Bengt⁷, et surtout depuis la précieuse et fondamentale monographie de Nestle, Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung /1901/, il s'est établi une certaine approche du texte du drame qui permettait d'analyser des fragments hors contexte, souvent sans attirer suffisamment l'attention sur leur place dans la réplique tout entière, leur situation dans l'ensemble de la pièce, sans se demander qui parlait et pourquoi. Cela menait à une liberté d'interprétation et, par conséquent, à la création des théories contradictoires qui avaient dans le texte un appui également solide /ou faible/.

Aspirer avant tout à interpréter des allusions politiques relatives à des personnes et à des événements concrets transforme la scène tragique en une tribune publique ne servant que les besoins du moment et versatile comme lui. Le premier chapitre de mon ouvrage est consacré au danger que représente une telle approche du texte antique, ce qui fait que je ne vais pas m'étendre là-dessus davantage.

La seconde tendance essaie en quelque sorte de rendre à la problématique politique la place qui lui revient, en limitant son intérêt à quelques pièces considérées traditionnellement comme politiques, en premier lieu aux Héraclides et aux Suppliantes, et ne consacrant aux autres qu'une attention sporadique. G. Zuntz s'occupe justement de l'analyse de ces deux tragédies dans son excellente étude The Political Plays of Euripides /1963/. Cependant, même si l'on acceptait la systématisation de H.D.F. Kitto⁸, un peu rigide, des tragédies d'Euripide - selon qu'elles possèdent ou non "les critères du tragique" - ou bien celle de D.J. Conacher⁹, qui distingue à côté d'une tragédie politique, une autre romantique, réaliste ou, enfin, cette "tragédie manquée" que sont, pour lui, les Phéniciennes /!/, cela ne devrait pas signifier pour autant qu'on leur refuse toute importance politique. Cela ne veut pas dire non plus qu'on devrait lire p. ex. des tragi-comédies telles qu'Ion ou Hélène, que Kitto appelle "high comedy", comme on lirait une comédie ancienne, ce que Delebecque réussit justement¹⁰. Il faut encore citer ici l'ouvrage de Di Benedetto, Euripide: teatro è società /1971/¹¹, selon lequel Euripide perd peu à peu contact, et cela depuis les Suppliantes, avec la réalité politique et sociale. Le pathos remplace le réalisme et Euripide, dans la dernière phase de son oeuvre, s'éloigne définitivement des problèmes de l'époque vers la poesia bella.

La troisième tendance se rattache aux recherches, complexes et interdisciplinaires, consacrées à l'histoire de la conscience, à l'histoire et au développement des concepts et des idées. Elle considère comme autant de sources précieuses tous les textes relatifs à une époque donnée, elle se rapporte également à des connaissances extra-littéraires. L'ouvrage de P. Walcot, Greek Drama in its Theatrical and Social Context /1976/, s'efforce de recréer, dans la mesure du possible, les conditions sociales ainsi que les circonstances particulières de la représentation de la tragédie antique. Dans son Ironic Drama /1975/, Ph. Vellacott consacre beaucoup de place à la réception des oeuvres d'Euripide. J. Finley, dans ses Three Essays on Thucydides /1967/, démontre l'existence des ressemblances très poussées, y compris celles verbales, unissant la tragédie d'Euripide et la Guerre du Péloponnèse de Thucydide. Dans ses Intellectual Experiments of Greek Enlightenment /1975/, T. Solmsen se sert de la tragédie comme d'une source

qui conserve toute sa valeur. Il en va de même pour des historiens "racés" tels que G. Hignett et R. Meiggs, ainsi que pour J. de Romilly, dans ses livres sur Thucydide. Dans les nouveautés techniques et les contradictions de la structure formelle de la tragédie d'Euripide, tout comme dans sa façon - basant sur des contrastes - de présenter les caractères des protagonistes /Menschendarstellung/, H. Kuch¹² veut voir, vision un tant soit peu partielle, les symptômes d'une crise croissante de la polis et la désagrégation des valeurs traditionnelles.

Ces auteurs restituent à la tragédie sa signification politique non plus dans sa couche "superficielle", mais dans un sens plus profond, et en même temps plus vaste: "L'actualité pour les tragédies grecques en général prend un sens un peu différent de ce qu'il est pour d'autres oeuvres théâtrales. Si l'on dit d'une pièce moderne qu'elle est "engagée", cela veut dire que l'intention en est pratique. Les tragédies grecques n'ont qu'exceptionnellement une telle intention: mais, nées dans une atmosphère où la vie commune était particulièrement développée, elles sont souvent politiques par nature, de naissance, en vertu d'un état de fait; car chacun choisit ses idées et ses thèmes au gré d'un rythme qui est celui de la cité"¹³. Une telle lecture de la tragédie s'avère une source utile non pas pour connaître les événements, mais pour recréer l'image de la conscience sociale, de la hiérarchie des valeurs, des motifs qui déterminent les attitudes individuelles et collectives, de leur appréciation critique enfin.

C'est dans ce même courant d'idées que se situe le présent ouvrage. Les problèmes que nous avons choisis, ce sont, sans aucun doute, les questions fondamentales du théâtre politique d'Euripide - critère majeur de leur choix - et, en même temps, celles qui suscitent l'intérêt de toute la littérature de l'époque. Le franc-parler /παρρησία / et les limites de sa liberté, le rôle de la rhétorique en tant que moyen d'arriver au pouvoir /Chap. II/, l'essence de la justice /δικη / /Chap. III/, la menace interne du système démocratique /Chap. IV et V/, de diverses tentatives de surmonter la crise de la polis d'Athènes soit en évoquant son propre passé /Chap. VI/, soit des modèles étrangers /Chap. V/; ou encore des tentatives de trouver une issue par le truchement d'une unification transgressant les frontières des cités-Etats dans la guerre contre les Barbares /Chap. VI et VII/ - voilà les

principaux sujets de la discussion politique et de la propagande de la fin du V^e et des débuts du IV^e siècle avant J.-C. Définir leur place dans le théâtre d'Euripide - tel est l'objet de notre ouvrage. Le chapitre I, un peu différent par son caractère, est la critique d'une certaine manière, assez fréquente, de lire un texte antique, ou en général littéraire. Il met en relief le caractère peu crédible des conclusions auxquelles celle-ci aboutit. Ce chapitre comporte aussi une esquisse générale du fond historique, politique, et de certaines manifestations de la vie publique de l'époque où le poète vivait et créait.

La lecture des tragédies d'Euripide que nous y proposons n'en est évidemment qu'une parmi d'autres possibles: "La lecture est toujours une question de choix - dit M. Glowinski. Une manière de lire n'en exclut pas une autre; bien au contraire: limitée, ne visant que certains genres de contenus et de fins, elle est partielle de nature et suppose d'autres types de lecture, tendant à quelque chose de différent, à d'autres fins"¹⁴.

Notes

¹ Flut., Sol., 29, 4-5.

² Cf. T.B.L. Webster, Athenian Culture and Society, Berkeley, 1973, pp.181-2. Au sujet de la date de l'introduction du théorikon - Flut., Per., 9, 1.

³ Toutes les citations d'Aristophane d'après Aristophane I-V, "Belles Lettres", Paris, 1923-1930.

⁴ Diog. Laert., II, 5, 18, citation de la comédie de Mnésilochos.

⁵ Diog. Laert., II, 5, 44.

⁶ Cf. les parodies d'Aristophane dans les Thesmophories et dans les Grenouilles.

⁷ H. Bengl, Staatstheoretische Probleme im Rahmen der attischen, vornehmlich euripideischen Tragödie /Diss./, Coburg, 1929.

⁸ H.D.F. Kitto, Greek Tragedy, London, 1939.

⁹ D.J. Conacher, Euripidean Drama, Toronto, 1967.

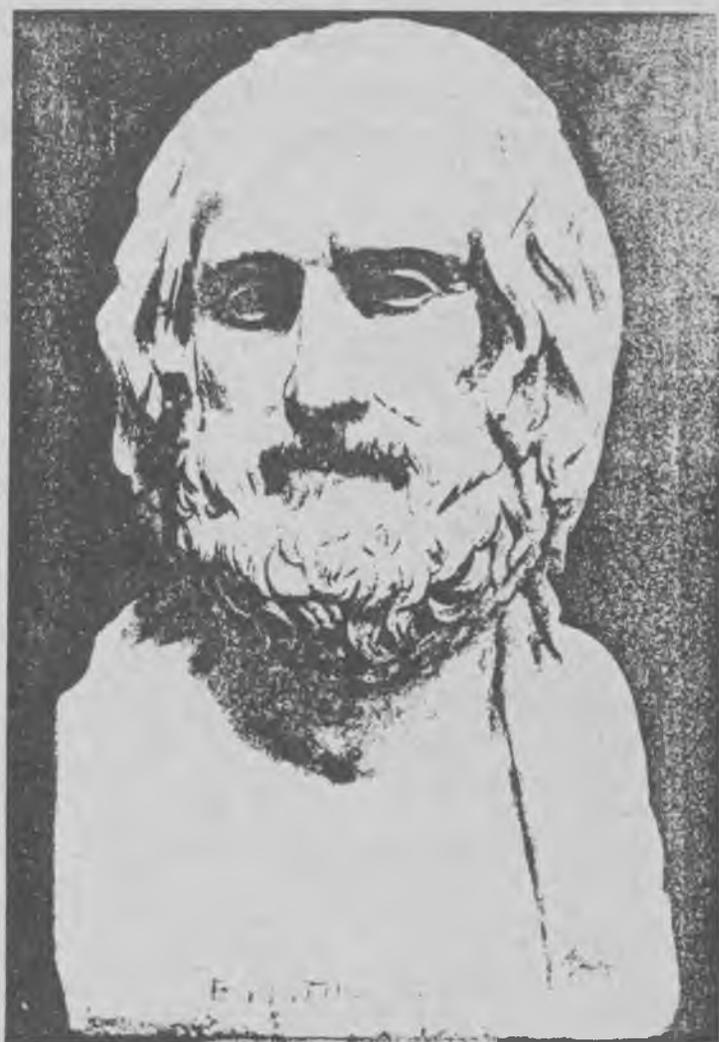
¹⁰ E. Delebecque, Euripide et la guerre du Péloponnèse, Paris, 1951.

¹¹ Voir: crit. de K. Matthiessen à Gnomon, 49, 3, 1977, pp.249-52.

¹² Voir: H. Kuch, Zur Interpretationen der Griechischen Tragödie, Philologus, 123, cahier 2, 1979, pp.202-15.

¹³ J. de Romilly, Les Inéniennes d'Euripide ou l'actualité dans la tragédie grecque, RFH 39, 1965.

¹⁴ M. Głowiński, Lektura dzieła a wiedza historyczna /La lecture d'une oeuvre et les connaissances historiques/, pp.111-112, dans Dzieło literackie jako źródło historyczne /Oeuvre littéraire en tant que source historique/, Warszawa, 1978.



Chapitre I*

LA TRAGÉDIE EN TANT QUE SOURCE HISTORIQUE

πότερα θέλεις σοι μαλθακὰ ψευδῆ λέγω
ἢ σκληρὰ ἀληθῆ; φράζεο· σὴ γὰρ ἡ κρίσις

/ fr. 1023 N /

L'une des tendances analytiques de la critique moderne, qui a pris pour l'objet le drame d'Euripide, est la soi-disant interprétation historique de l'école belge; aussi, aspire-t-elle à découvrir les liens intimes qui relie la tragédie aux événements actuels d'Athènes, à dépister un maximum d'allusions à ces événements et à rattacher le plus étroitement possible les personnages à leurs modèles vivants. L'article de P. Giles /1890/¹, dans lequel l'auteur analysait les allusions politiques des Supplian-tes, a déjà été un exemple frappant de cette approche. Dans le discours funèbre d'Adraste, prononcé en l'honneur des chefs morts à Thèbes, il voyait p. ex. les portraits des hommes politiques d'Athènes contemporains du poète. L'évocation de l'indigence d'Étéoclos lui a suffi à le rapprocher de Lamachos; il a associé, tout naturellement, le beau Parthénopée à Alcibiade; dans Capanée, foudroyé pour son impiété, il a retrouvé paradoxalement... les traits du pieux Nicias. Cependant - bien que beaucoup de chercheurs aient démontré sans peine que les tentatives de ce genre, consistant à identifier un personnage tragique avec un individu historique donné, sont sans fondement - il existe toujours, dans une partie d'études critiques plus récentes, une tendance trop poussée à vouloir trouver sous le masque tragique les traits des personnalités historiques.

Cette tendance est surtout visible dans les ouvrages de E. Delebecque², de H. Grégoire³ et de R. Goossens⁴. L'interprétation des mêmes vers, souvent arrachés du contexte de la pièce, les amène à des solutions entièrement contradictoires, parfois dangereuses, parce qu'elles servent souvent d'argument pour établir la date, autrement incertaine, de la représentation de l'oeuvre, laquelle date, une fois fixée, cautionne à son tour la probabilité historique de leur interprétation⁵. Que lesdits savants fassent

trop peu de cas des particularités du texte littéraire, et supposent l'existence des références objectives, directes, et simples par ailleurs, à la réalité extra-littéraire, cela rapproche leur lecture de ce que Głowiński appelle "une lecture naïve"⁶.

Essayons de voir où peut aboutir cette tendance exagérée à dépister les allusions et les références à la réalité historique, et surtout à identifier le héros littéraire avec un personnage contemporain de l'auteur. Nous allons l'observer sur l'exemple de l'attitude d'Euripide - telle qu'elle est vue par ces auteurs - à l'égard de l'enfant terrible de la vie politique d'Athènes, une des silhouettes le plus colorées du dernier quart du V^e siècle - Alcibiade, fils de Clinias.

C'est à partir du moment où, plein de talents exceptionnels et de charme, ce jeune aristocrate élevé par Périclès - disciple des sophistes, admirateur révolté de Socrate - est élu stratège pour l'année 420/419 que commence pour lui une étrange carrière dans une ville qui "l'aime, le hait et le veut posséder" /Ra., 1425/ tour à tour. Dès 420, jusqu'à la mort d'Euripide, le nom d'Alcibiade ne cesse de revenir.

Euripide, le plus "politique" des auteurs tragiques d'Athènes, ne pouvait - semble-t-il - rester indifférent à l'activité de ce politicien ambitieux et téméraire. Peut-être, tout fasciné par l'ingéniosité, l'énergie et l'audace des projets de fantaisie d'Alcibiade, a-t-il été - du moins un certain temps - son fervent partisan avant les élections de 420 comme en témoigneraient les Suppliantes? Plus tard, déjà en tant qu'auteur de l'épinicie, éloge des triomphes hippiques d'Alcibiade à Olympie en 416, a-t-il su rompre son charme dans les années de l'affaire mélienne et de l'expédition de Sicile? Ou encore, dans les années 411-407, considérait-il toujours Alcibiade comme le seul homme qui pût sauver la cité? Ou bien, choqué dès le début par la manière de vivre de cet aristocrate ambitieux et cynique, se montrait-il méfiant à son égard? Ou, tout simplement, n'y a-t-il dans son oeuvre aucune allusion à cette personnalité et les matériaux dont nous disposons sont-ils insuffisants et incertains pour pouvoir en tirer des conclusions? Toutes ces possibilités ont trouvé leurs partisans. Elles reposent toutes sur des tentatives consistant soit à trouver des allusions directes et concrètes ad personam, soit à nier des relations quelconques avec des personnalités de l'époque⁷.

La première tragédie conservée d'Euripide où se seraient trouvées /et qui aurait pu comporter/ des allusions à Alcibiade dans les débuts de sa carrière politique, ce sont les Suppliantes. Plusieurs endroits "suspects" éveillent toujours des controverses d'interprétation.

Le premier d'entre eux, ce sont les vers 231-237. Développant les paroles d'Adraste, prétendant que sa défaite a été causée par le fait qu'il s'était laissé influencer par d'irresponsables "jeunes" /v. 160/, Thésée attaque avec violence les jeunes politiciens ambitieux. Dépourvus de tous scrupules, ils désirent la guerre, dévastent la cité pour atteindre à la gloire militaire, au pouvoir ou à la fortune, sans se soucier des dommages auxquels leur égoïsme exposera la cité. D'autre part cependant, Thésée - ce souverain idéal qu'Adraste envie à la ville d'Athènes, et que le messenger considère comme le modèle du chef à élire - Thésée lui-même n'est qu'un jeune⁸. Aussi bien Delebecque que Goossens et Grégoire s'accordent à y voir une allusion directe à Alcibiade, les interprétations totalement contradictoires de sa signification dépendant en effet des divergences quant à la date de la représentation de la tragédie que l'on retient.

Goossens veut voir dans les Suppliantes la description de la bataille de Délion /à rebours/ ainsi qu'un soutien visible apporté à Nicias - successeur et continuateur, dans la mesure de ses moyens, de la politique de Périclès - et, par là même, un refus net des conceptions d'Alcibiade⁹.

Grégoire date les Suppliantes pour l'année 422 qui voit sortir Cléon victorieux de la bataille électorale, malgré la résistance des modérés, dont Euripide¹⁰.

Pour Delebecque, les Suppliantes sont une voix en faveur d'Alcibiade dans la campagne électorale de 420; les paroles flatteuses pour les jeunes sont de façon évidente dirigée contre le vieux Nicias: "Il semble ainsi que, dans les Suppliantes, Euripide mette son talent au service d'Alcibiade, car il espère le maintien de la paix, mais la paix dans l'alliance argienne, et dans la souveraineté d'Athènes sur le monde grec"¹¹.

Vu l'impossibilité de fixer la date précise de la représentation de la tragédie, les divergences oscillant au moins entre 424¹² et 420¹³, et les "contradictions" contenues dans le texte lui-même, aucune de ces interprétations - soit favorable à Alcibiade, soit dirigée contre lui - n'est convaincante.

Peut-être pourrait-on, ce me semble, rattacher cet intérêt manifeste de la pièce pour les "jeunes" à un phénomène d'actualité dans la vie politique d'Athènes du milieu des années vingt: à l'adhésion d'au moins deux jeunes personnalités nouvelles à la violente lutte politique opposant les factions d'Athènes, surtout après la paix de Nicias. Ce sont les années d'une activité visiblement accrue et, qui plus est, mieux saisissable pour nous, des hétéries politiques, non pas uniquement d'ailleurs - semble-t-il - d'orientation oligarchique. "Nel periodo anteriore all' ostracismo di Iperbolo, di cui non è sicura la data, la lotta si svolge tra le due correnti moderate e la democrazia radicale, il che conferma l'ipotesi che di eterie si siano avvalse anche queste fazioni"¹⁴. A côté des hommes de Périclès, avec le vieux Nicias à leur tête, mis à part des "professionnels" chevronnés - tels Lachès, se camarade d'âge de Nicias, ou l'excellent soldat Démosthène - tous prudents et pacifiques, apparaissent simultanément, comme nous pouvons lire dans la vie d'Alcibiade de Plutarque¹⁵, deux jeunes rivaux d'humeur belliqueuse: Alcibiade, avec un "grand nombre de ses amis et de ses proches"¹⁶, et Phéax¹⁷. En tant que chefs d'hétéries, ils se livrent tous les deux à la lutte politique. Depuis les temps d'Homère, le critère de l'âge était toujours un facteur important dans l'enrôlement à une hétérie; même si, dans des sociétés à orientation par excellence politique, son importance diminue, la majorité des hétairoi - tels ceux p.ex. qui avaient pris part à l'enlèvement de l'agora par Alcibiade de sa femme Hipparète qui l'avait quitté - devaient être jeunes¹⁸.

Alcibiade débuta dans une plus vaste carrière politique en détournant adroitement - quoique, comme cela devait bientôt s'avérer, pour une brève durée - Argos, Élide et Mantinée de leur projet d'alliance avec Sparte pour les rattacher par un traité à Athènes. Cette démarche - pas plus tard qu'au lendemain du succès diplomatique de Nicias que représentait le traité de paix, et naturellement contraire à ses clauses - lui assura pourtant son élection à la fonction de stratège pour l'année 420/419, le fit en même temps entrer en une opposition manifeste contre Nicias et son groupe¹⁹. La lutte entre les hétéries d'Alcibiade et de Nicias, rivalité qui empêchait la stabilisation politique d'Athènes, allait se résoudre de la seule façon légale dont disposât

le régime athénien dans un cas pareil - par l'ostracisme. Les forces des deux principaux adversaires - et en même temps des plus sérieux candidats à l'exil - étaient tant et si bien équilibrées, et leur situation politique si incertaine à cause, d'une part, de la violation par Sparte des conditions de la paix, et, de l'autre, du caractère éphémère de l'alliance avec Argos, que chacun d'eux pouvait craindre d'être condamné. Le résultat inattendu de l'ostracisme frappant Hyperbolos, initiateur - semble-t-il - de toute la procédure²⁰, fut l'effet des manoeuvres défensives, magistrales et compliquées, d'Alcibiade et de Nicias. Ceux-ci s'étaient d'abord efforcés d'élargir la liste des personnes menacées /outre Alcibiade et Nicias, Plutarque cite encore Phéax et Hyperbolos/, afin de disperser par là les suffrages, et de rendre difficile d'obtenir la majorité parmi les 6 mille citoyens au minimum présents à l'ecclésia; ensuite, grâce aux accords passés entre hétéries, de faire diriger les suffrages contre une victime prévue d'avance. Non seulement Alcibiade, mais aussi son compagnon d'âge, Phéax - médiocre orateur, paraît-il, qui par ses origines et l'éducation reçue à peine lui fut inférieur - devait pour lors disposer d'une certaine force autonome, si l'on pouvait soupçonner Alcibiade d'avoir, vers 417, contribué à l'exil d'Hyperbolos non pas directement, grâce à l'appui de Nicias, mais grâce à une alliance momentanée avec l'hétérie de Phéax²¹ /qui le combattait âprement au début/²²; alliance dirigée contre la démocratie radicale d'Hyperbolos. Le fait est qu'à l'avènement des jeunes, qui combattaient avec tant de suite la prudente politique de la génération plus âgée, les Athéniens attachaient tout aussi bien de grandes espérances que des craintes sérieuses. Aussi, le conflit de longue durée - qui se dessinait fort clairement malgré la brève collaboration, purement et simplement conjoncturelle, entre Nicias et Alcibiade, dirigée contre Hyperbolos - ce conflit qui atteignit son apogée en 415, a-t-il pu être brièvement déterminé par Plutarque comme une "opposition entre les jeunes, partisans de la guerre, et les vieux, partisans de la paix"²³ /en 415, Nicias appelle encore "jeunes" Alcibiade et ses alliés/²⁴. Cette versalité de l'opinion est d'autant plus compréhensible que - contrairement à Nicias et à son entourage, qui continuent immuablement, quoique parfois avec peu d'efficacité, les grands principes de la politique de Périclès - l'image politique des nouvelles hétéries se profile beaucoup

moins nettement. Celles-ci paraissent plutôt servir les intérêts de leurs chefs que des idées politiques concrètes²⁵. Cela s'exprime par la différence fondamentale qui sépare les fins et les méthodes d'action utilisées par Nicias, démocrate modéré dans le style de Périclès, et celles dont se sert l'aristocrate Alcibiade à qui l'exil du démagogue Hyperbolos, grâce à une récupération adroite de l'influence des hétéries, a permis à vrai dire de prendre sa place et de forcer une politique contraire aux principes de Périclès et de Nicias²⁶. Cette inquiétude en gestion a trouvé peut-être son reflet dans les Suppliantes, dans les propos, élogieux ou critiques, se rapportant moins au personnage d'Alcibiade, qu'à la situation compliquée que la vie politique d'Athènes connaissait alors.

Euripide et Alcibiade se connaissaient-ils personnellement? C'en est pas exclu bien qu'une génération entière les séparât; ils fréquentaient le même milieu, ils avaient des amis communs. La comédie de l'époque témoigne des relations d'Euripide avec Socrate, son cadet, quoique dans aucun des dialogues de Platon Socrate ne parle avec Euripide. Disciple de Socrate et admirateur d'Euripide, Phidippide des Nuées d'Aristophane rappelle parfois distinctement le fils de Clinias. Socrate aurait profité de la collection de livres du poète, première bibliothèque privée dont nous ayons connaissance²⁷. Protagoras aurait lu son célèbre traité "sur les dieux" dans la maison d'Euripide²⁸ - dans son Protagoras Platon fait se rencontrer ce grand sophiste chez Callias avec Socrate, comme d'habitude entouré de jeunes. Il y a là Hippocrate, Critias et, naturellement, Alcibiade qui a trouvé femme dans la famille de Callias. Il est difficile de supposer que le jeune et fougueux pupille de Socrate n'ait pas essayé de rencontrer, même entre deux portes, ce poète en vogue qui avait commencé de représenter ses ouvrages sur scène bien avant que lui-même ne fût encore né, si tant est qu'il eût été plus aisé de voir le solitaire de Salamine dans son antre que dans le tumulte de l'agora.

En 416, à la 91^e Olympiade, Alcibiade, qui avait présenté au concours non moins de 7 chars, remporta un brillant succès. L'épigramme glorifiant ses lauriers olympiques allait être écrite par... Euripide qui devait donc en ce temps lui montrer du moins de la bienveillance; cet Euripide qui préparait au même moment, afin de la proposer à l'agôn tragique de 415, la trilogie troyenne, dont

la dernière partie sont les Troyennes. La pièce est une protestation dramatique contre la guerre d'invasion qui revêt une actualité particulière lors de l'affaire mélienne ainsi qu'à la perspective d'une expédition en Sicile que l'on pousserait, qui sait, peut-être jusqu'à Carthage, projet qui suscita un tel enthousiasme que - assure Plutarque - tous, jeunes et vieux, dessinaient sur le sable des cartes de la mer et des côtes siciliennes faisant face à la Libye²⁹.

Le nom de l'auteur de l'épinicie est pourtant loin d'être sûr. Plutarque qui l'attribuait au tragique dans la Vie d'Alcibiade³⁰ est sans doute plus objectif au début de la Vie de Démosthène³¹ où il ne cherche plus à faire de l'effet et parle avec beaucoup moins d'assurance de l'"auteur" de l'éloge d'Alcibiade: "que ce soit Euripide, comme on le dit généralement, ou quelque autre poète". D'ailleurs, même si l'épinicie était due en effet à la plume d'Euripide, l'on ne peut encore prétendre que son attitude à l'égard de l'action politique du fils de Clinias eût été positive. Car celui-ci était tout aussi populaire en raison de son brillant triomphe que compromis par le rôle qu'il avait joué dans l'affaire de Mélos, qui pourrait avoir son écho dans les Troyennes, quoique point forcément avec Alcibiade arborant le masque d'Ulysse comme premier rôle. Les anecdotes selon lesquelles Alcibiade aurait pris une captive de Mélos pour en faire sa concubine, et qu'il aurait eu d'elle un fils, sont invérifiables³²; il est également difficile de déterminer le rôle d'Alcibiade dans la prise de décision concernant l'intervention armée dirigée contre Mélos, mais il semble certain qu'il a été responsable du massacre des hommes et de l'esclavage des femmes et des enfants, soit en tant qu'auteur du projet, soit en tant que son partisan. La destruction de la faible et petite île de Mélos, dernière île libre de la mer Égée, et son incorporation à l'archè d'Athènes, est devenue le symbole du triomphe de la violence sur le droit.

"Car vous le savez comme nous: si le droit intervient dans les appréciations humaines pour inspirer un jugement lorsque les pressions s'équivalent, le possible règle, en revanche, l'action des plus forts et l'acceptation des faibles. /.../ L'espoir est un stimulant pour le risque /.../ c'est ce que vous, qui êtes faibles et dont un seul mouvement de la balance réglera le sort, vous devez songer à éviter..." - affirment les Athéniens dans leur discussion avec les Méliens dans le V^e livre de Thucydide³³. Leurs paroles

évoquent ce commentaire de la scène culminante des Troyennes où Talthybios se met devant Andromaque pour lui enlever son fils que les Grecs victorieux condamnent à mort, en tant que descendant d'Hector, et dit:

Talthybios

Allons, laisse faire, c'est pour toi le parti le plus sage. Ne te serre pas contre l'enfant, supporte avec noblesse ton malheur; impuissante comme tu l'es, ne t'imagines pas être forte; tu n'as d'appui nulle part. Considère le bien: ta patrie et ton époux n'existent plus, tu es au pouvoir d'autrui et nous sommes ici de force à lutter contre une seule femme.
/726-32/

Et le héraut grec proclame à la mère la décision de ses chefs avec une émotion et une répulsion non dissimulées.

L'attitude négative d'Euripide, face à la politique expansionniste de la radicale démocratie athénienne que forçait Alcibiade et son parti en opposition à Nicias, est tout à fait visible; Cassandre, ne prononce-t-elle pas ces étonnantes paroles disant que, mise à feu et à sang, Troie conquise est plus heureuse que les vainqueurs, car les Troyens "mouraient pour la patrie" /387/, tandis que les Grecs "gisent sur la terre étrangère /378-9/ et, sur leurs tombes, il n'est personne qui viendra offrir à la terre le sang des victimes" /381-2/. Nous en verrons la justification dans son oeuvre ultérieure /Iphigénie à Aulis/, dans l'attitude négative envers la guerre en tant que telle, surtout celle d'invasion - et telle fut l'expédition de Troie.

Si l'on en croit Plutarque, Socrate n'appréciait guère les projets aventureux. Sa voix intérieure /δαίμωνιον / l'avertissait que l'expédition sicilienne amènerait "la ruine de la ville". Socrate en fit part à ses amis et à ses familiers, et le bruit s'en répandit dans la cité³⁴. Et pourtant, dans l'enthousiasme général, ni Euripide, ni personne d'autre ne pouvait, en 416 et au début de 415, prévoir véritablement la catastrophe sicilienne, et n'attachait sans doute pas à la pacification de la petite île de Mélos la signification symbolique que lui accorda dans son oeuvre Thucydide.

De toutes les tragédies conservées d'Euripide ce sont Hélène, mise en scène sans doute en 412, et les Phéniciennes, datées pour 410-406, qui contiendraient le plus d'allusions à Alcibiade. Grégoire et Goossens estiment que le récit de Déméter et de Coré -

chanté par le choeur dans le stasimon d'Hélène /v. 1301 ss./ avec, à la fin, un avertissement inattendu adressé à Hélène qui, n'ayant pas célébré leur culte sacré, a offensé les deux déesses dans son thalamos - est une allusion directe au scandale de la profanation des mystères en 415. En effet, les paroles du choeur devaient s'associer pour la majorité des spectateurs aux événements récents, mais dans l'intention de l'auteur tel n'était pas - ce me semble - le but principal de la scène. Dans Hélène, beaucoup plus nettement que dans d'autres tragédies, apparaissent les questions auxquelles on s'intéresse à l'époque: le problème de la divination, aussi bien dans ses aspects négatifs que positifs, les rapports existant entre cette dernière et la vérité, ainsi que sa dissimulation, au nom des raisons majeures, y occupent beaucoup de place. Dans le monologue de Théonoé, ce problème est lié à un ensemble de croyances mystiques dont celles d'Eleusis jouent un rôle particulier³⁵.

La parodie des mystères - accusation portée contre Alcibiade - semble ne pas être insolite. Les paroles d'Aristophane dans les Guêpes /v. 376 ss./ peuvent se rapporter à de tels actes. Les accusateurs d'Alcibiade, et d'autres personnes suspectées d'avoir pris part au sacrilège, citent de nombreuses maisons où l'on aurait perpétré le même crime sans parler des listes de suspects eux-mêmes. Flutarque affirme qu'on ne faisait que peu de cas des amusements auxquels se laissaient aller de jeunes hétairoi ivres³⁶. Seule la comédie les attaquait³⁷. Dans les paroles du choeur d'Hélène, Euripide n'a pas rappelé au public que seul Alcibiade, mais il lui montrait par là même la façon dont on pouvait se servir d'un culte religieux dans la lutte politique. L'histoire de Déméter et de Coré, terminée par un avertissement inattendu lancé à Hélène, n'est pas sans rapport avec les deux fils conducteurs de la pièce: le problème religieux /Théonoé/ et le problème politique de la vérité et du mensonge /Hélène/.

Dans sa subtile analyse du drame, Delebecque aperçoit presque, sous le masque de la belle Hélène, le visage du gracieux Athénien que - de l'avis du chercheur - Euripide s'efforcera de réhabiliter lorsque, après un départ assez précipité de Sparte, il essaie justement de s'ouvrir la voie du retour dans Athènes en prenant contact avec la flotte athénienne à Samos. Injustement accusé, comme Hélène, Alcibiade vit en exil loin de sa patrie et de la possibilité de retour - "il semble que, de même, Euripide éprouve quelque

pitié pour Alcibiade"³⁸. Dans l'angoisse avec laquelle Ménélas s'assure à plusieurs reprises de la fidélité de sa femme, le savant remarque les échos de la liaison d'Alcibiade avec Timaiā, l'épouse d'Agis: "... le personnage d'une vertueuse Hélène semble mis sur la scène athénienne dans un cadre égyptien non pas pour montrer, théoriquement, que les Grecs se sont battus pour un fantôme, en étant le jouet d'une illusion, mais parce que le poète, par delà Hélène, voudrait réhabiliter Alcibiade, en se plaçant au point de vue, immédiat et pratique, des intérêts de son pays. C'est le principe qui a toujours dicté sa conduite; et c'est pourquoi, après avoir admiré, puis réprouvé Alcibiade, Euripide paraît se convertir encore une fois à la cause de ce personnage troublant et séduisant"³⁹.

Il est difficile, malgré tout, de se figurer qu'Euripide ait pu sérieusement prendre la défense de ce "Pâris athénien" /Delebecque, p.340/, alors qu'aux yeux des Athéniens il demeurait toujours principalement le conseiller des Spartiates dans la guerre avec Athènes, celui qui causa le départ de Gylippe en Sicile et la prise de Décélie. Même s'il avait été obligé de quitter Sparte dès le printemps de 412, Hélène - dont le sujet fut annoncé par Euripide un an plus tôt dans Électre - n'aurait pu encore le défendre.

Le choix surprenant de la version du mythe d'une Hélène fidèle et innocente constitue, dans la tragédie de 412, un commentaire dramatique des événements qui, dans les années 415-412, ont bouleversé les fondements de la vie athénienne facilitant l'imminent coup d'État politique. La lutte politique entre les nombreux groupements, l'hétérie d'Hyperbolos⁴⁰ n'ayant sans doute pas manqué à l'appel, s'intensifie et se complique tant et si bien que la profanation des mystères, et l'affaire plus sérieuse des hermès, ont été noyées dans toute une avalanche de dénonciations, de potins et d'accusations contradictoires, impossibles à démêler aussi bien aujourd'hui qu'à l'époque. La politique expansionniste d'Alcibiade, ses projets téméraires de la conquête de la Sicile et de Carthage provoquèrent l'opposition des groupements oligarchiques et des démocrates modérés; par ailleurs, l'hétérie d'Hyperbolos combattait le principal responsable de l'exil de son chef. L'origine d'Alcibiade, et surtout ses manières, son mode de vie et les personnes faisant partie de son hétérie, où l'on pouvait voir des aristocrates dans le genre de Charmidès, de Callias ou d'Axiochos⁴¹,

ne lui faisaient pas gagner la confiance des démocrates. Conjuguées ensemble, toutes ces circonstances ont fait naître une situation dans laquelle on avait accusé de fomenter un complot tyrannique contre la démocratie le plus radical, sur le moment, de ses chefs. Après avoir scrupuleusement analysé toutes les sources concernant les événements de 415, Sartori en conclut que le double chef d'accusation dirigée contre Alcibiade a pu émaner tout aussi bien des cercles oligarchiques /suspension du départ de la flotte/ que de ceux démocratiques /compromission d'Alcibiade présenté comme un ennemi de la démocratie tendant de façon évidente à la tyrannie⁴². Hatzfeld suggère que la provocation dirigée contre Alcibiade pouvait être tout d'abord l'oeuvre de quelqu'un de l'entourage de Nicias, la jonction de l'affaire de la mutilation des hermès et de la parodie des mystères ainsi que le déplacement du centre de gravité d'une éventuelle suspension de l'expédition sicilienne à la compromission personnelle d'Alcibiade ayant déjà été opérés par le démagogue Androclès - le véritable spiritus movens de toute l'intrigue⁴³. Il semble que la rumeur, citée par Plutarque⁴⁴, répandue dans Athènes, selon laquelle les véritables auteurs de la destruction des hermès seraient les Corinthiens qui essaieraient de la sorte de protéger Syracuse, leur ancienne colonie, ne devait que neutraliser une affaire qui prenait un tour fort dangereux, de même que les paroles d'Andocide affirmant que cet acte serait perpétré pour servir en quelque sorte de caution /πίστις / d'une mutuelle loyauté des membres de l'hétérie⁴⁵.

Après une violente vague de dénonciations et de procès, une atmosphère de panique et d'incertitude règne dans Athènes. Terrorisé de nouveau par le fantôme de la tyrannie, le peuple athénien "vivait dans la crainte et prenait soupçon de tout" /53/. "Les Athéniens, en effet, après le départ de l'armée, n'en avait pas moins poursuivi l'enquête sur les faits relatifs aux mystères et aux hermès. Sans regarder à la qualité des dénonciateurs et accueillant d'un esprit soupçonneux tous les dires, ils arrêtaient et jetaient en prison, sur la foi d'individus tarés, des citoyens d'une parfaite honorabilité, estimant plus utile d'examiner à fond l'affaire et de la tirer au clair, que de soustraire à l'enquête, pour quelque tare du dénonciateur, un citoyen - fût-il honorablement réputé - qui avait été mis en cause". /Thuc., VI, 53/.

"Les réflexions que ces faits suggéraient à la démocratie athénienne, le souvenir qu'elle évoquait de ce que la tradition lui en avait appris, la rendait à ce moment intraitable et soupçonneuse à l'égard des gens mis en cause dans l'affaire des mystères: elle rapportait tout à une conjuration oligarchique et tyrannique. L'irritation entretenue par ces circonstances avait déjà amené l'arrestation de plusieurs personnages considérables, et loin qu'un apaisement se manifestât, il se faisait une recrudescence, chaque jour plus grande, de sauvagerie dans les esprits, de rage à arrêter plus de gens. C'est alors qu'un des détenus, celui justement qui était le plus suspect, se vit conseiller par un de ses codétenus de faire des révélations - exactes ou non; dans les deux sens, on est réduit aux conjectures, et, ni alors ni plus tard, personne n'a pu apporter de certitude relativement aux auteurs de l'acte commis". /.../ "Sur quoi, celui-ci se dénonce lui-même, et d'autres avec lui, pour l'affaire des hermès; le peuple athénien, qui était heureux de trouver là - du moins il le croyait - une certitude, et qui, auparavant, se révoltait à l'idée d'ignorer ceux qui complotaient contre sa souveraineté traduisit en justice ceux qui avaient été mis en cause, les fit exécuter, quand ils avaient été arrêtés, ou, s'ils étaient en fuite, prononça contre eux la peine de mort, avec promesse de prime à qui les tuerait". /Thuc., VI, 60-61/. Cet homme, c'était Andocide. Cet exilé et détenu, dont le compte était fort grevé par la participation à ces événements, caractérise ainsi l'atmosphère d'Athènes dans son discours intitulé Du retour prononcé entre 410 et 408: "Rappelez-vous dans quel péril, dans quel embarras mortel vous étiez, et comme on se défilait les uns des autres; c'est au point que vous n'osiez plus vous risquer sur l'agora, chacun de vous craignant d'être arrêté" /8/. Il répétera ces paroles en 399, dans son discours Des mystères: "Et tel était, dans la ville, l'état des esprits que lorsque le héraut invitait le Conseil à entrer dans la salle des séances, et abaissait le signal, au même moment le Conseil entra dans la salle et les citoyens s'enfuyaient de l'agora, chacun craignant d'être arrêté" /36/. Andocide voyait "la Cité en proie aux pires des maux, ses concitoyens qui se soupçonnent les uns les autres" /51/⁴⁶. Quoiqu'on puisse dire de la crédibilité du témoin, il n'a certes pas exagéré en décrivant l'atmosphère qui régnait dans Athènes. Ayant fait le tour de

toutes les accusations puisées aux sources, Sartori en conclut qu'Alcibiade n'avait rien à voir avec la destruction des hermès, quant à sa participation à la parodie des mystères, juste à la veille de la réalisation de ses propres projets, elle est fort problématique. Qu'il ait pu être accusé de ces deux délits, adroitement associés l'un à l'autre, a été facilité par le fait que dans la composition des hétéries qui y avaient trempé se sont trouvés ses proches et amis dont les noms apparaissent sur diverses listes de dénonciateurs, ce qui ne témoigne d'ailleurs définitivement de leur culpabilité⁴⁷.

C'est dans cette atmosphère d'incertitude et de soupçons, dans les années de la défaite sicilienne et des exils volontaires en masse, qui sauvèrent nombre d'inculpés d'une mort immédiate, qu'Euripide présente "a rather brilliant failure" /G. Murray/⁴⁸, Hélène, dont l'héroïne, Hélène, nous apparaît comme une innocente victime d'une accusation non vérifiée. Pourtant, le véritable protagoniste de la tragédie est l'illusion - δόκησις - fardeau pesant lourd sur tous les personnages de la pièce. Hélène en souffre. Image /εἴδωλον/, fantôme /φάντασμα/, nuage /νεφέλη/, nom vide, diverses formes de vaine illusion /κενὴ δόκησις/ causent la perte des milliers de Grecs à Troie, transforment la ville en décombres, provoquent l'exil de Teucros, font mener à Ménélas une vie errante. Δόκησις s'est si profondément enracinée dans les esprits qu'elle voile et remplace le réel: Teucros n'en croit pas ses yeux, lorsqu'il rencontre Hélène /v. 160-64/; le messager est disposé plutôt à croire à la capacité d'Hélène de voler qu'à la disparition de εἴδωλον dont il a été le témoin oculaire /v. 615-21/; contrairement à la vérité, Ménélas s'accroche à δόκησις, car ce n'est que de cette façon que ces longues années de guerre et de souffrances ont un sens /v. 589-93/. Enfin, ironie du sort! - le seul moyen d'éviter la mort c'est de nouveau δόκησις - la mort apparente de Ménélas permet aux époux de se libérer du pouvoir du roi d'Égypte, Théoclymène, prétendant d'Hélène, aveuglé lui aussi par δόκησις /v. 1385-86/.

"Tenez-vous vos visions pour si certaines?" /121/.

L'ombre sinistre de l'époque recouvre le léger et exotique drame d'aventure /Goossens/, en prêtant à l'idée de Stésichore une dimension politique plus profonde.

Les années 411-407, depuis le coup d'état oligarchique jusqu'au retour d'Alcibiade, furent pour Athènes des années orageuses

marquées par des événements changeants, souvent sanglants; pour Alcibiade - une période d'activité fiévreuse⁴⁹. Tout d'abord, il semblait qu'aux côtés du satrape Tissapherne il eût, en effet, une certaine influence, lui aussi, sur l'orientation de la politique de la Perse dont le soutien, accordé à l'une des parties financièrement épuisées, aurait pu décider du sort d'une longue guerre; de cette Perse qui, adroitement, gagne sur tous les plans, grâce à sa présence, qui compte de plus en plus; et qui, tout en permettant aux deux parties d'avoir de l'espoir, en réalité les affaiblit toutes deux. Quand les efforts visant à lier plus étroitement la Perse avec Sparte, et à recouvrer de la sorte la confiance des Spartiates, s'avèrent vains, Alcibiade prit alors contact avec les oligarques de la flotte samienne. Cependant, l'échec des pourparlers menés avec la Perse démontra bientôt que son influence était illusoire. En Athènes, l'activité de Pisandre en vue du retour d'Alcibiade se heurta à une forte résistance non seulement des démocrates, mais aussi de plusieurs familles aristocratiques célèbres⁵⁰. Lorsque le Conseil des Quatre-Cents prend le pouvoir dans la Cité, dominée après le meurtre d'Androclès et d'autres démocrates par les hétéries oligarchiques, il entre en pourparlers avec Sparte sans l'intermédiaire de l'exilé. Alcibiade se tourne alors vers les chefs de la flotte de Samos où, malgré l'existence d'un groupe oligarchique et la mort d'Hyperbolos, les démocrates - avec Thrasillos et Thrasybule en tête - ont consolidé leur pouvoir. La situation d'Alcibiade, élu à Samos, vers la moitié de l'année 411, stratège extraordinaire, demeure incertaine, même lorsqu'en 410, après un bref gouvernement du Conseil des Quatre-Cents, au prix de la perte d'Eubée et après le régime de Théramène des Cinq-Mille, la démocratie est définitivement rétablie en Athènes. Ses victoires maritimes de Cynosséma et de Cyzique adoucissent quelque peu l'échec de sa diplomatie en Perse, mais la présence des Spartiates à Décélie grève toujours son compte. Alcibiade ne revient dans Athènes que vers le milieu de 407, comme conquérant de la Sélymbria et de Byzance, mais ce n'est point, à l'en croire Xénon, un retour triomphal. L'opposition doit être encore très forte, si Alcibiade ne s'est décidé à descendre à terre au Pirée qu'après s'être assuré que ses amis et ses partisans étaient bien là déjà: " /il/ monte à la ville avec cette escorte, déterminée à

le protéger contre une attaque"⁵¹. "Je hais un citoyen qui pour servir sa patrie est lent, mais pour lui faire de grands maux se montre prompt" - dira en 405 l'Euripide d'Aristophane⁵².

Entre 410 et 408, peu après le coup d'État oligarchique et le gouvernement des Quatre-Cents, Euripide met en scène les Phéniennes, la plus tragique des tragédies, étroitement liée à l'actualité du climat politique⁵³, la tragédie des "possédés". Voici Étéocle, caractère solide, parfait souverain et - en même temps - Étéocle, ce héros eschyléen vu dans le miroir déformant du pouvoir, transformé et dominé par lui tant et si bien qu'il est prêt à oublier les devoirs du souverain et du citoyen, amener la cité à la ruine, violer les lois, perpétrer des crimes, mais en même temps tellement conscient de sa puissance qu'il proclame ouvertement ses idées - c'est l'apothéose de la force dans une phrase célèbre déjà dans l'antiquité que Cicéron a traduit comme suit:

Nam si violandum est ius regnandi gratia ⁵⁴
Violandum est; aliis rebus pietatem colas.

En face de lui - Polynice: poussé à l'action par la soif du pouvoir, beaucoup plus faible qu'Étéocle et moins sûr de lui-même, il recouvre ses désirs de déclarations d'amour de la patrie et en son nom envahit son propre pays avec l'armée argienne, demande de l'aide aux dieux argiens et mène l'attaque au nom d'Argos⁵⁵. Tous deux, ils sont possédés du démon de la folie⁵⁶. A côté d'eux, voici Créon, futur souverain de Thèbes après la mort des deux frères, créature - faible et démoralisée - de la situation. S'entretenant avec Tirésias, Créon ordonne au devin de lui dévoiler le moyen de sauver l'État. Bien que Tirésias l'avertisse que la prédiction sera dure à accomplir pour ceux qu'elle touche et qu'une fois les paroles prononcées, aucun retour n'est plus possible, mû par une ferveur civique, Créon oblige le devin à parler. C'est un vrai choc pour lui lorsqu'il apprend que, pour sauver la cité, il doit sacrifier la vie de son propre fils, et, aussitôt, il oublie les devoirs civiques qu'il prisait au début au-dessus de tout: "Je n'écoute ni j'entends. Adieu cité!" /919/. A présent, il veut forcer Tirésias à garder le silence, ce même Tirésias qu'il avait obligé à parler. Dans ce tragique conflit de Créon-citoyen et de Créon-père, le citoyen est vaincu⁵⁷.

Étéocle, Polynice, Créon - autant d'exemples prouvant que la possession du pouvoir, son désir ou la soumission au pouvoir peuvent détruire l'homme. Dans le monde dément des adultes, seul un enfant, le petit fils de Créon, Ménécée, est capable de faire une offrande désintéressée que ni le souverain, ni le citoyen n'a été à même de faire - il sacrifie sa vie à la cité⁵⁸.

Ce n'est point Alcibiade, dont Euripide désire maintenant le retour, qui se cache sous le masque de Polynice, injustement exilé⁵⁹; la scène de la timide entrée de Polynice dans la ville ne reflète pas non plus l'ambiance du retour d'Alcibiade en Athènes en 407, donc - presque certainement - déjà après la mise en scène du drame⁶⁰. De même que, quoique dévoré d'ambition, Étéocle n'est pas le portrait d'ambitieux Alcibiade. Les deux fils d'Oedipe, victimes de la passion du pouvoir, se comportent et agissent de manière semblable à celle des hommes politiques contemporains des Phéniciennes: Pisandre et Alcibiade, Antiphon, Critias et Théràmène, ainsi que tous les démocrates et les oligarques que déchirent dans Athènes des querelles sanglantes pour le pouvoir, tandis que "le peuple se taisait, car il était tellement effrayé que même en se taisant il pensait marquer des points, s'il avait su éviter la violence" /Thuc., VIII, 66/.

Certaines répliques des tragédies d'Euripide rappelaient sans aucun doute à de nombreux spectateurs du théâtre athénien - immédiatement et avant tout - Alcibiade. Pourtant, l'entretien de Polynice avec sa mère, dans les Phéniciennes, sur la misère de l'exil⁶¹, évoquait pour la majorité leurs propres souvenirs des années 411-410, lorsque le gouvernement des Quatre-Cents, et ensuite le retour de la démocratie, ne contribuèrent point à diminuer le nombre des proscrits politiques d'Athènes. Pour beaucoup, l'ombre d'Alcibiade a pu un moment apparaître sur la scène, mais l'attention de l'auteur tragique n'était pas dirigée sur lui et ce n'est pas pour le défendre ou le réprimander que le poète avait consacré sa plume.

La tragédie d'Euripide accompagne les événements politiques, elle soulève et discute les problèmes les plus actuels de l'individu et de la société - nous en reparlerons dans les chapitres suivants - elle s'intéresse aux fins et aux méthodes de l'action politique, contribue à la création des idées et des notions nouvelles, prend une part active à la révolution intellectuelle du V^e siècle. Cependant, quant à l'intérêt porté à la vie, aux

erreurs et aux ambitions particulières des Athéniens de l'époque, elle les laisse à la comédie et à l'histoire. "C'est pourquoi la poésie est plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire, car la poésie reste dans le général et l'histoire n'étudie que le particulier. 4. Le général, c'est ce qu'il arrive à telle catégorie d'hommes de dire ou de faire dans telles circonstances, suivant le vraisemblable ou le nécessaire, c'est là le but de la poésie, tout en donnant des noms particuliers aux individus; le particulier, c'est ce qu'a fait ... Alcibiade⁶².

Notes

Ce chapitre a été publié à Przegląd Historyczny, LXX, 2, 1979, pp.239-52, sous le titre Spór o Alkibiadesa /Querelle au sujet d'Alcibiade/.

¹ P.Giles, Political Allusions in the Suppliants of Euripides, CR 1890, p.95 ss.

² E.Delebecque, Euripide et la guerre du Péloponnèse, Paris 1951.

³ H.Grégoire, Notices /aux Suppliantes/, Paris, 1965; Hélène, Phéniciennes, 1961 /édition collective des tragédies d'Euripide, "Belles Lettres"/.

⁴ R.Goossens, Euripide et Athènes, Bruxelles 1962.

⁵ Cf. Ch. Georget dans sa critique: Euripide et la politique athénienne d'après deux ouvrages récents, Bull. de la Fac. des Lettres, t.45, Strasbourg 1966: mise en regard des ressemblances et des différences dans les conclusions de R.Goossens et de E. Delebecque.

⁶ M.Głowiński, dans Dzieło literackie jako źródło historyczne /Oeuvre littéraire en tant que source historique/, Warszawa, 1978, pp.103-4.

⁷ Cf. P. Decharme, Euripide et l'esprit de son théâtre, Paris, 1893.

⁸ Cf. Su v. 190 ss., 283, 580.

⁹ R.Goossens, Euripide..., op.cit., chap.VIII.

¹⁰ R.Grégoire, Notice, p.97.

¹¹ E.Delebecque, Euripide..., op.cit., p.123; cf. G. Zuntz, The Political Plays of Euripides, Manchester 1955, p.4: Besides who would honestly find Alcibiades, of all men, impersonated by the Euripidean Theseus, the type also of the more domestic virtues?

¹² Cf. G. Zuntz, The Political..., op.cit., p.88 ss.

¹³ E. Delebecque, Euripide..., op.cit., p.54.

- ¹⁴ F. Sartori, Le Eterie nella vita politica Ateniese del VI e V secolo a.c., Roma 1967, p.30; Cf. L. Whibley, Political Parties at Athens, Cambridge 1889, p.95.
- ¹⁵ Flut., Alc., 13, 1; Nic., 11, 2.
- ¹⁶ Flut., Alc., 10, 3.
- ¹⁷ Flut., Alc., 13, 1-5; Nic., 11,7; Ar. Equit., 1377; Thuc., V, 4. Le peu de sources relatives à l'activité de Phéax compromettent la détermination de son obédience politique.
- ¹⁸ And., IV, 14: des critères de choix des membres d'hétéries, G. Calhoun, Athenian Clubs in Politics and Litigation, Roma, 1964 /reprint/.
- ¹⁹ J. Hatzfeld, Alcibiade, Paris, 1940, p.33 ss., s'étend sur la politique d'Alcibiade et de Nicias dans les années 421-416 ainsi que sur les effets de leur rivalité réciproque.
- ²⁰ Flut., Nic., 11, 3-5; Alc., 13, 3. Pour ce qui est de la date de l'ostracisme d'Hyperbolos, voir: F. Sartori, Le Eterie..., op.cit., p.80, mentionnant le printemps de 416. Quant aux préparatifs et au déroulement de l'ostracisme, J. Carcopino, Ostracisme athénien, Paris, 1953, 2^{ème} éd. /chap. V notamment/, de même que J. Hatzfeld, Alcibiade, op.cit., p.103 ss.
- ²¹ F. Sartori, Le Eterie..., op.cit., p.80, abonde dans le sens de J. Carcopino pour dire que, lors des manœuvres politiques relatives à l'ostracisme, Phéax joue le jeu de Nicias; ce qui n'est pas le cas de J. Hatzfeld /Alcibiade, op.cit., p.114 ss./, qui voit en Phéax le troisième candidat indépendant à l'exil.
- ²² Flut., Alc., 13, 1-3.
- ²³ Flut., Nic., 11, 3; Ar. Acharn., 716; J. Hatzfeld, Alcibiade, op.cit., p.81.
- ²⁴ Thuc., VI, 12-13.
- ²⁵ F. Sartori, Le Eterie..., op.cit., p.80.
- ²⁶ Du caractère éphémère de l'alliance des deux hommes politiques, F. Sartori, ibid., p.81 ss.
- ²⁷ Diog., Laert., II, 5, 22.
- ²⁸ Diog., Laert., IX, 9, 54.
- ²⁹ Flut., Nic., 12, 1-2; Alc., 17, 3.
- ³⁰ Flut., Alc., 11, 2.
- ³¹ Flut., Demosth., 1.
- ³² Ps. - And., IV, 22-23; Flut., Alc., 16, 4, 5.
- ³³ Thuc., V, 89, 91; 103 - les citations de la Guerre du Péloponnèse de Thucydide d'après la traduction de J. de Romilly, "Belles Lettres", vol. I-VII /les dates d'édition des volumes respectifs étant: I - 1958, II - 1962, III - 1969, IV-V - 1967, VI-VII - 1955/.
- ³⁴ Flut., Nic., 13, 9.
- ³⁵ Cf. L. Parmentier, Euripide et Anaxagore, Bruxelles 1892-3.
- ³⁶ Flut., Alc., 18, 8; cf. G. Calhoun, Athenian..., op.cit. /Des noms d'hétéries et des rites initiatiques/.

- 37 Eupolis, Baptai, Kock I, 273 e.
- 38 E. Delebecque, Euripide..., op.cit., p.338.
- 39 Ibid., p.343.
- 40 F. Sartori, Le Eterie..., op.cit., p.85 et 91: les hétéries ne se dispersaient point, même si leurs chefs étaient condamnés à l'exil /cf. l'activité de l'hétérie d'Alcibiade en son absence, Thuc., VIII, 48, 4/.
- 41 Ibid., p.91 s.
- 42 Ibid., chap. V.
- 43 J. Hatzfeld, Alcibiade, op.cit., pp.177, 188 s., 190 s. /Thuc., VIII, 65, 2; Plut., Alc., 19/.
- 44 Plut., Alc., 18, 7.
- 45 And., II, 8, p.71.
- 46 Les citations des discours d'Andocide d'après: Andocide, Discours, tr. par G. Dalmeyda, Paris, "Belles Lettres", 1930.
- 47 Parmi les membres de l'hétérie d'Euphilétos, coupable d'avoir détruit les hermès /And., I/, s'étaient trouvés p.ex. Mélétos et Panaitios, accusés conjointement avec Alcibiade de la parodie des mystères. Sur d'autres listes apparaît le nom de son cousin Alcibiade de même que celui de Critias. Les membres d'une hétérie pouvaient appartenir à un autre groupement, sinon à plusieurs /v. G. Calhoun, Athenian..., op.cit./.
- 48 G. Murray, Euripides and his Age, Oxford, 1913, p.95.
- 49 J. Hatzfeld, Alcibiade, op.cit., chap. VI et VII, donne plus de détails sur l'activité d'Alcibiade en exil, sur ses démarches en Perse ainsi que sur ses succès militaires.
- 50 Thuc., VIII, 53.
- 51 Xen., Hell., I, 4, 12-22, d'après Xénophon, Oeuvres complètes, I, tr. par E. Talbot, Paris, Hachette, 1859.
- 52 Ar., Ra., 1427-29.
- 53 J. de Romilly, Revue de Philologie, t.XXXIX, 1965, p.29: Ce rapport, qui relie la pièce aux données de la politique contemporaine, est d'ordre général.
- 54 Capitalis Eteocles vel potius Euripides, qui id unum quod omnium sceleratissimum fuerit, exceperit, Cic., De Off., III, 21, 83; cf. Pho., 690-780; 503-525; 1140-1172; 1220-1243.
- 55 Pho., 358; 440; 1250.
- 56 Pho., 584.
- 57 Pho., 900-991.
- 58 Pho., 991-1018.
- 59 E. Delebecque, Euripide..., op.cit.
- 60 M.Haecke, De Eur. fab. cui Phoenissarum nomen inditum est. Diss. Breslau 1851.
- 61 Pho., 386-411.
- 62 Arist. Poet., IX, 3, d'après Aristote, Art poétique, tr. par J. Voilquin et J. Capelle, Paris, Garnier, 1944.

Chapitre II

LE TOUT-PUISSANT LOGOS

οὐκ ἔστι Πειθοῦς ἱερὸν ἄλλο πλὴν λόγος,
καὶ βωμὸς αὐτῆς ἔστ' ἐν ἀνθρώπου φύσει.

/ fr.170 K /

Longtemps avant la visite de Gorgias à Athènes, la croyance à la puissance du discours était vivante dans la conscience des Grecs. La capacité de formuler des pensées en paroles est ce qui différencie l'homme de l'animal et le lui soumet. Les Grecs désignent le "discours" et la "raison" du même terme équivoque - λόγος. Le mépris que les Hellènes commencent à ressentir pour les Barbares vers la moitié du V^e siècle prend sa source, en grande mesure, dans leur conviction que ne pas savoir parler correctement /c'est-à-dire en grec/ témoigne d'une infériorité intellectuelle innée, de l'incapacité de se servir de λόγος - la raison. Λόγος est un remède dont l'efficacité est appréciée à sa valeur par les médecins du cercle d'Hippocrate, par les philosophes et les poètes, un instrument utilisé aussi bien par la médecine que par la poésie et la magie¹. Le vieux Nestor, célèbre parmi les Grecs par sa sagesse, sait faire couler des "paroles mielleuses"; le maître d'Achille, Phénix, lui apprend "à être en même temps un bon diseur d'avis, un bon faiseur d'exploits"².

L'Athènes démocratique de la moitié du V^e siècle découvre le discours en tant qu'outil de la lutte politique, indispensable pour prendre et maintenir le pouvoir. Depuis les temps d'Homère et d'Hésiode, les Grecs se rendaient déjà compte de l'importance morale et sociale de la parole, néanmoins ce n'est, qu'au V^e siècle que leur est apparue sa toute-puissance politique.

Dans une société où presque toutes les charges sont accessibles à l'ensemble des citoyens par la voie du tirage au sort, la majorité des hommes adultes, des citoyens, ont par conséquent exercé, au moins une fois dans leur vie, une fonction publique, ne soit-ce que locale, dans leur dème d'origine - celle de stratège, d'archonte, de bouleute, d'héliaste ou de membre de l'ecclésia, de trésorier, de chorège; en un mot, tout citoyen pre-

nant une part active à la vie politique de la cité doit apprendre à καλῶς λέγειν - parler en public:

"la nature nous a appris le parler, l'art - le beau parler"³.

Que nous considérions l'ecclésia comme une "assemblée d'experts" dans l'art d'administrer ou comme un ramassis d'amateurs, savoir bien parler devient une nécessité non seulement pour obtenir une excellente position dans la cité, mais tout simplement pour pouvoir exister. Chaque année, de nouveaux fonctionnaires préparent en Athènes des dossiers pour la boulè, l'ecclésia, l'héliée. Les magistrats rendent compte de leur activité, les parties cherchant justice devant les tribunaux remplissent elles-mêmes la fonction d'accusateurs et de défenseurs. Les cadres d'hommes politiques de carrière - dont la compétence relève d'une τέχνη apprise et non de traditions familiales, comme jadis dans des familles aristocratiques anciennes dont les membres héritaient l'intérêt pour le service public - ceux de logographes, d'avocats, commencent seulement à se former vers la fin du V^e siècle.

"Les Athéniens, leur dit-il alors, viennent à vous avec deux grandes divinités: la Nécessité et la Persuasion..." - Hérodote⁴ met ces paroles dans la bouche de Thémistocle, créateur de la puissance maritime d'Athènes et, par là même, de solides fondements du régime démocratique.

La comédie attique remarque immédiatement le rapport existant entre des institutions démocratiques et l'art de la parole, l'art de convaincre. Dans les Dèmes d'Eupolis, les succès politiques de Périclès sont avant tout attribués à son don particulier de persuader et de dominer les auditeurs par son parler:

"C'était de tous les hommes, le plus puissant par la parole. Lorsqu'il paraissait devant le peuple, il faisait comme font les bons orateurs: il donnait dix pas d'avance à tous les orateurs, et il les dépassait tous par son éloquence. - Voilà, certes, un coureur rapide. - De plus, il avait en propre un don de persuader, qui résidait sur ses lèvres, sa parole était une séduction; et, seul entre les orateurs, il laissait l'aiguillon dans l'âme des auditeurs"⁵.

Cette capacité de créer une ambiance chez ses auditeurs est aussi certifiée par Thucydide: "Chaque fois qu'il les voyait se livrer mal à propos à une insolente confiance, il les frappait par ses paroles en leur inspirant de la crainte; et, s'ils éprou-

vaient une frayeur déraisonnable, il les ramenait à la confiance"⁶.

La politique et la rhétorique forment une union indestructible. Πειθῶ gouverne dans la démocratie d'Athènes. "Il n'y a pas d'autre sanctuaire de la Persuasion que la parole: son temple est dans l'âme de l'homme..."⁷.

Depuis longtemps, dans la littérature grecque, Peithō - persuasion par la parole - est opposée à Bia - contrainte, violence, caractéristique de la puissance du tyran. Cette opposition politique de la parole et de la violence, deux systèmes de gouverner différents, est très distincte dans les écrits de Démocrite où Peithō est considérée comme une voie plus sûre vers la vertu /ἄρετή / qu'un pouvoir assis sur la contrainte /ἀνάγκη / ou même sur les impératifs de la loi /νόμοι /⁸.

Alcman unissait déjà Peithō, fille d'Aphrodite, avec les divines Prométhée, Tyché et Eunomie. Findare attribuait une grande puissance au "fouet de Peithō" / μαστιξ Πειθοῦς /. Le Prométhée d'Eschyle se défendait des "charmes des discours micelleux de la Persuasion"⁹.

Voilà comment le premier maître de l'art politique en Athènes, Protagoras, dont la vocation est de ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας, définit l'objet de son enseignement dans le Protagoras de Platon: "L'objet de mon enseignement, c'est la prudence pour chacun dans l'administration de sa maison, et quant aux choses de la cité, le talent de les conduire en perfection par les actes et la parole"¹⁰.

Dans le système de l'éducation sophistique, la rhétorique est conçue, note Kennedy, "as a necessary part of education and the basis of civil life"¹¹. Protagoras ajoute néanmoins à la rhétorique, un autre composant nécessaire - l'éthique: la Pudeur /Αἰδώς / et la Justice /Δίκη /, dons de Zeus sont tout aussi indispensables pour arriver à la vertu /ἄρετή / que la parole dans l'art de la rhétorique. La Sagesse /σοφία / est impensable sans la vertu /ἄρετή /. Toute discussion politique doit être donc également une discussion sur la morale.

Bien avant la visite de Gorgias en Athènes, Sophocle et Euripide mettent en oeuvre les acquisitions de ῥητωρικὴ τέχνη. Le dialogue brachylogique de Phérès et d'Admète dans Alceste, ou ἄγων λόγων de Médée avec Jason dans Médée, démontrent qu'Euri-

pède connaissait parfaitement bien les formes sophistiques du débat¹². L'importance de la visite de Gorgias en Athènes en 427 ne consistait pas en ce qu'il avait le premier introduit des tours auparavant inconnus de l'art rhétorique. Dans une forme dont la fine maîtrise suscita l'admiration de ses auditeurs larges d'esprit, Gorgias leur présenta l'art de la rhétorique comme un système cohérent et leur fit voir la double nature du discours: la puissance qu'il accorde et les dangers qu'il apporte: "discours est un grand tyran qui porte à leur achèvement les actions divines en de microscopiques éléments matériels qui sont perceptibles. Il a la force de mettre un terme à la peur, d'apaiser la douleur, de produire la liesse, et d'inciter à la pitié /.../ Certains discours peuvent tantôt calmer, tantôt charmer, tantôt terroriser, tantôt plonger les auditeurs dans la hardiesse, tantôt, en recourant à la néfaste *Peithô*, droguer l'âme et l'ensorceler"¹³.

Aussi bien Protagoras, qui attache une si grande importance aux liens unissant la politique à la morale, que Gorgias, le maître de *ῥητορικὴ τέχνη*, se rendent bien compte de la possibilité d'une mauvaise utilisation de l'emprise que "le grand tyran" *logos* exerce sur les auditeurs. Il est bon - avertit Gorgias - de se servir avec justice des tours de rhétorique, comme de ceux de lutte lors des épreuves gymniques¹⁴.

Les historiens, les auteurs athéniens de comédies et de tragédies cherchent à savoir pourquoi, dans l'Athènes des années postérieures à Périclès, *Peithô* - s'opposant naguère à la tyrannique *Bia* - cesse d'être un instrument démocratique pour se transformer petit à petit en un pouvoir absolu; pourquoi elle remplace la violence brutale du tyran par une tyrannie plus subtile, mais tout aussi efficace, celle du discours. Gorgias semble être le premier qui ait attiré l'attention sur le rapport existant entre le discours / *λόγος* / et la force / *βίαια* /. Dans le *Philèbe* de Platon, Protagoras évoque l'affirmation, "souvent" / *πολλῶκις* / répétée par Gorgias, que l'art de persuader l'emporte de beaucoup sur tous les autres, car il est le seul à s'asservir toutes choses non en usant de la force, mais en conduisant, par le truchement de la persuasion, à un consentement volontaire - *δι' ἐκόντων* ¹⁵.

Dans le *Gorgias* de Platon, le sophiste Polos compare la rhétorique à la tyrannie en assurant que les orateurs tuent, comme les tyrans, quoi bon leur semble, qu'ils déposèdent les gens de leurs biens et font proscrire tous ceux qu'ils veulent¹⁶.

La description de Thucydide de la tyrannie du discours dans l'Athènes du début de la guerre du Péloponnèse, perceptible dans les répliques de Cléon et Diodotos débattant du sort de Mytilène en 427, ne peut être comparée qu'à la dramatique analyse de la force de Peithô, triomphale et destructrice à la fois, qu'Euripide donne dans son Hécube, représentée probablement en 427, en tout cas pas plus tard qu'en 424¹⁷.

H é c u b e

L'assemblée des Achéens à Troie, réunie au grand complet / $\pi\lambda\eta\rho\epsilon\tilde{\iota}\ \xi\upsilon\nu\delta\delta\omega$, 107/, décide de sacrifier Polyxène - la dernière fille vivante d'Hécube, à côté de Cassandre - pour l'offrir à l'ombre d'Achille. Ce ne sont pas pourtant des raisons religieuses qui dictent cette décision. L'argument d'Ulysse, plutôt politique que religieux, fait pencher la balance; ceux qui sont morts en défendant l'Hellade ont droit aux honneurs dans l'intérêt même de l'État. Hécube entre en lice pour sauver la vie de sa fille. Elle est parfaitement consciente qu'elle ne dispose d'aucune force réelle capable de s'opposer à la décision des vainqueurs. Elle n'est qu'une "triste victime d'une triste vieillesse" /153/.

"Qui est là pour me défendre? Quelle lignée, quels concitoyens? Le vieillard est parti, et partis sont les fils..." /159-61/.

L'impuissance de la captive troyenne, aussi bien que ses propres paroles, contrastent avec le comportement d'Ulysse. Celui-ci, en termes brefs et concrets, lui apprend la décision de l'assemblée et démontre l'inefficacité de toute résistance /218-28/. C'est par la présentation des points de départ des deux adversaires, de la force d'Ulysse et de l'impuissance d'Hécube, que commence le premier $\acute{\alpha}\gamma\omega\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$ /229/ d'Hécube. Puisque, en fin de compte - le coryphée nous l'a relaté - c'est Ulysse qui a décidé du sort de Polyxène, Hécube s'adresse directement à lui et lui assène du coup son plus sérieux argument: le devoir de la reconnaissance / $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ /. Ce n'est que sur ce terrain qu'elle va développer une refutatio détaillée, conformément au principe de la probabilité / $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ / , de toutes les raisons possibles du sacrifice de Polyxène en les rejetant l'une après l'autre. Le sacrifice d'une victime humaine est contraire aux

coutumes grecques, le manque d'un rapport quelconque entre la victime et la mort d'Achille, l'innocence de Polyxène opposée à la faute d'Hélène - tous les arguments concrets d'Hécube prennent source dans "ce qui est juste" / τὸ δίκαιον /, les arguments émotionnels se fondent sur le devoir de reconnaissance / χάρις / dont l'accomplissement constitue le premier commandement de la morale d'un Grec. Hécube renforce son appel par son attitude de suppliante et en rappelant à Ulysse comment elle avait honoré en lui la sainteté du suppliant. Elle essaie d'éveiller chez son auditeur un sentiment de pitié:

"ne la tuez pas! c'est bien assez des morts". /278-9/
 "Pitié!..." /286/

Elle est enfin certaine que, de même qu'il a su par son éloquence convaincre les Grecs de la nécessité d'immoler sa fille, Ulysse saura, s'il le veut, les inciter à abandonner ce projet, indépendamment de sa signification morale.

Aux yeux du chœur, Ulysse est le représentant des démagogues. Le coryphée voit en lui un homme politique dénué de scrupules /131-140/ qui se sert des stratagèmes de Peithô / πείθει, 133/ pour arriver à ses fins. Dans son agôn avec Hécube, Ulysse est sans aucun doute le représentant d'un argument faible / ἥτιον λόγος /, il gagne parce que la force physique est de son côté. Aux arguments justes / τὸ δίκαιον /, il oppose les intérêts / τὸ συμφέρον / de l'État, refuse de payer sa dette de reconnaissance de la seule façon qui vaille pour Hécube, en sauvant la vie de sa fille. L'un des arguments d'Ulysse consiste à avoir reconnu la différence qui existe entre le niveau éthique des Hellènes et celui des Barbares. Ceux-ci n'ont pas le droit d'exiger des Grecs l'accomplissement de leurs devoirs de reconnaissance envers eux; ils ne doivent s'attendre à aucune gratitude pour les services qu'ils ont rendus. Le fait qu'ils estiment et honorent les actions héroïques n'a aucune importance, vu leur infériorité morale; ils ne doivent même s'inspirer des principes de l'amitié / φιλία / ni admirer "les morts glorieux" - ces sentiments ne sont ressentis que des seuls Hellènes /326-31/. La fierté, cependant, avec laquelle Polyxène, de son propre gré et avec dignité, se soumet à la mort, est la plus belle preuve qu'une Barbare sache "mourir

glorieuse". Touché par son courage, Néoptolème hésite au dernier moment, juste avant de frapper, tandis que l'armée des Achéens rend les honneurs à la Troyenne morte comme on honore le vainqueur hellène des jeux olympiques. L'attitude de Polyxène enlève toute valeur à cette partie des arguments d'Ulysse. Quand Agamemnon, commandant en chef des Grecs, reconnaît l'importance des liens d'amitié / φίλτα / qui l'unissent par Cassandre à Polydore, indépendamment des motifs qui l'y ont incité, il réfute l'assertion d'Ulysse que les Grecs ne sont pas tenus de s'acquitter de leurs engagements à l'égard des Barbares.

Il ne reste que des arguments fondés sur la raison d'État / τὸ συμφέρον /. Le service public exige une récompense et il faut donner satisfaction aux ombres de l'héroïque Achille. Il faut que les soldats qui vont à l'assaut soient certains que la cité qui demande leur vie pour sa défense saura l'apprécier. On ne peut mettre en cause le bien-fondé de ce raisonnement. Pourtant, la guerre de Troie ne se déroule pas "pour l'Hellade" / ὑπὲρ γῆς Ἑλλάδος , 310/; envahisseurs et conquérants, les Grecs se battent loin de leur terre natale /905-908/.

Ni Ulysse, ni ceux parmi les Grecs qui ont voté à l'assemblée le sacrifice sanglant n'évoquent aucune raison religieuse, exigence cultuelle ou commandement de dieu quelconques. La dispute divise l'assemblée des Danaens en deux parties de presque égale importance. Le parti de ceux qui s'opposent à un sacrifice humain est très fort /130-131/. Seulement une partie des Achéens veut donner satisfaction à l'exigence du fantôme d'Achille, beaucoup d'entre eux votant la mort de Polyxène pour protester de cette façon contre la liaison d'Agamemnon avec la captive troyenne. Même dans l'argumentation des fils de Thésée cet égard semble décisif /127-8/. Les droits des hommes et des dieux défendant d'immoler des humains, ordonnant d'épargner les prisonniers de guerre ayant statut de suppliants, l'innocence de la victime enfin - tous ces éléments s'opposent à "la raison d'État" / τὸ συμφέρον / qu'évoque Ulysse. Même si le chœur des captives troyennes brosse un portrait trop noir de l'homme qui a décidé la mort de Polyxène, si tant est qu'on ne puisse rejeter complètement les arguments pragmatiques d'Ulysse - Hécube elle-même les reconnaît /383-88/ - il semble que l'importance fondamentale du résultat de la controverse ne revient pas au conflit entre la

justice et la raison d'état, mais plutôt à des intrigues personnelles. Dans son agôn avec Hécube, Ulysse triomphe finalement grâce à la force militaire qui le soutient et non pas à la force morale de ses arguments. "L'argument faible" / ἤπιον λόγος / l'emporte sur "le fort" / κρείττων /¹⁸.

Hécube se lance dans son agôn avec Agamemnon avec beaucoup moins d'assurance qu'auparavant. Sa rencontre avec Ulysse lui a appris que, si la justice n'est pas soutenue par la force, les exigences de la loi / δίκη / doivent céder la place à d'autres solutions, politiques et pragmatiques. De même que lors du premier agôn, dans son dialogue avec Agamemnon Hécube intervient au nom de la justice / δίκη /, mais sa position se trouve affaiblie par son aveugle désir de vengeance qui l'oblige à rejeter sans réfléchir la proposition d'Agamemnon lui rendant sa liberté.

Dans la première partie de l'agôn, Hécube avance, de même qu'auparavant, des arguments fondés sur ce qui est juste / τὸ δίκαιον /, et surtout sur la piété / τὸ ὅσιον /. Elle évoque la loi panhellénique la plus sacrée - le droit à l'hospitalité, violé par le meurtrier de Polydore - ainsi que la loi éternelle des dieux qui exige d'enterrer le corps de la victime et que Polymestor avait méprisée en faisant jeter le cadavre de Polydore dans la mer. Si dans son entretien avec Ulysse Hécube se considérait comme son égale, qu'elle lui rappelait son indigne conduite, pleine de servilité, à Troie - lorsqu'il suppliait de l'épargner - et que, pleine d'une majesté souveraine, elle commençait alors sa demande par une longue diatribe contre les démagogues, à présent c'est sa faiblesse qu'elle met en valeur: "les enfants que j'avais ne sont plus...", "je suis captive, anéantie" /821-2/ - "elle n'est rien" /μηδὲν ἔστιν, 843/. Hécube reine n'est plus, celle qui attendait que le Grec paie sa dette de reconnaissance; il n'y a plus qu'une vieille esclave forte de l'existence des dieux et du droit¹⁹, droit que doivent respecter aussi bien l'esclave que le commandant en chef des Grecs. Elle termine son appel en criant pitié et en évoquant la roue de la fortune. Cet appel ne devrait pas laisser Agamemnon insensible. Cependant, Hécube s'aperçoit bientôt que son dramatique discours n'a apporté aucun résultat /812-3/. Il est clair qu'Agamemnon se prépare à partir sans un mot. Hécube perd, comme elle a perdu dans sa discussion avec Ulysse. Elle fait donc appel au seul moyen qui

lui reste - et dont elle n'a pas jusque-là profité, mais qu'elle désavouait complètement, au contraire - à Peithô, à l'art de persuader, ici à l'art de persuader à l'aide de l'argument faible / ἥτιων λόγος /. Peithô remplace le Droit. Jusqu'à présent, pendant l'agôn avec Ulysse et la discussion avec Agamemnon, Hécube représentait l'argument fort / κρείττων λόγος /. A partir de là, elle exprimera l'argument faible / ἥτιων λόγος/, elle montrera comment on peut, "grâce à son éloquence, faire du blanc avec du noir et vice-versa" / λέγων νικῶν καὶ δίκαια κ' ὀδίκαια /²⁰. Elle s'adresse maintenant non plus au sens de la justice ou du devoir, obligatoires chez un commandant en chef, mais aux instincts d'Agamemnon; elle lui rappelle sa liaison avec Cassandre, les protestations de l'armée à ce sujet et elle évoque le plaisir qu'il prend avec elle. Par l'intermédiaire de Cassandre, Agamemnon établit des relations d'alliance / κηδεῖα/ avec la famille de Polydore vis-à-vis de qui il a maintenant, en tant que parent, de sérieuses obligations. Hécube change de ton. Son premier appel à la pitié était fondé sur la description d'un malheur réel, démesuré, d'un renversement du sort tragique, car véritable, qui de la fière souveraine d'un grand pays, entourée de nombreux enfants, a fait d'elle une vieille femme solitaire et impuissante. A présent, elle va se servir d'une hyperbole poétique, presque magique, d'un adynaton: elle voudrait que ses bras, ses mains, ses pieds puissent "prendre voix", s'associer à ses supplications /836-7/. Enfin, au lieu de rappeler à Agamemnon son devoir, comme elle l'a fait avec Ulysse, elle a recours à la flatterie en donnant à Agamemnon le nom de la "lumière suprême de l'Hellade!" /841/.

La réponse d'Agamemnon témoigne du plein succès de la Peithô d'Hécube. Il est vrai qu'Agamemnon motive sa décision, ou plutôt son désir d'aider Hécube, par la défense des droits divins et de la justice / τὸ δίκαιον , 851-2/. Mais, en effet, comme précédemment dans son entretien avec Ulysse, ce n'est plus tant l'intérêt du pays que tout simplement l'intérêt particulier d'Agamemnon qui y prend le devant de la scène. Les fils de Thésée avaient raison de soupçonner que l'amour pour Cassandre guidait les faits et gestes du commandant en chef /127-9/. Agamemnon se laisse tellement persuader aux derniers arguments d'Hécube qu'il est prêt à voir dans un Troyen assassiné quelqu'un qui lui

est proche / φίλος, 859-60/. Il s'agit peut-être moins de châtier un crime impie et barbare, de glorifier Zeus, protecteur des suppliants et des hôtes, que de satisfaire au devoir de prendre soin de sa famille à laquelle Polydore appartient maintenant en quelque sorte aussi / ὄντα κηδεστήν, 834/. Agamemnon doit pourtant tenir compte de l'opinion de son armée - qui voit en Polymestor un allié - d'autant plus que la liaison du commandant en chef avec la captive troyenne n'augmente pas son autorité /854-6/, ce dont Agamemnon est conscient et ce qui fait qu'il est "saisi de trouble" /857/. Agamemnon s'efforce de concilier les exigences de la justice avec les impératifs de la raison d'État. Dès le début, sa position est affaiblie: il s'est opposé au sacrifice de Polyxène, mais sa liaison avec Cassandre l'a compromis, et, par là même, son autorité dans l'armée aussi, indépendamment des arguments qu'il invoquerait pour se justifier. S'agissant de Polydore, il se laisse convaincre par Hécube non point pour punir le meurtrier suivant la loi, mais parce qu'il n'y voit que son propre intérêt. De la sorte, tout comme dans le cas de Polyxène, Agamemnon se prive lui-même de sa liberté d'action. Voilà donc le commandant en chef dans une situation qui ne lui permettra pas de défendre la justice / δίκη / non pas à cause de l'importance de la raison d'État, mais parce qu'il l'a soumise lui-même à son propre intérêt du moment. La liaison d'Agamemnon avec Cassandre semble être un épisode sans importance particulière, et pourtant elle ruine l'autorité du commandant en chef, elle fait qu'Ulysse tire profit du mécontentement de l'armée, qu'il devient impossible de rendre justice. Grâce à la Peithō, Hécube exerce une emprise sur Agamemnon. Elle avait parlé avec la conviction et la force digne d'une cause juste. Et elle a perdu. De pratiques raisons politiques se sont avérées plus fortes que le principe de la justice et l'éternel Droit, plus fortes que l'éthique fondée sur une sanction divine. Elle s'est donc abaissée à des flatteries et a fait appel à l'intérêt privé / τὸ συμφέρον / d'Agamemnon, elle s'est servie des tours de la Peithō et elle s'est dotée d'une aisance qui lui a permis de s'adresser au commandant en chef des vainqueurs non sans une pointe d'ironie et de mépris. Hécube avait rejeté la liberté qu'on lui avait spontanément offerte. Grâce au succès remporté par sa Peithō, elle acquiert une nouvelle conscience: elle constate qu'Agamemnon, "le premier parmi les Grecs", est également esclave²¹:

"Ah! il n'est point d'humains qui aient la liberté! la richesse ou le sort les tiennent asservis; ou bien c'est la foule des citoyens ou les décrets des lois qui les empêchent de suivre leur humeur à leur guise. Mais puisque tu as peur et que tu accordes tant à la multitude, je me charge de t'affranchir de cette crainte". /863-69/

Hécube rétablit sa fierté et son assurance, mais cette fois-ci elles ne reposent plus sur une profonde croyance à la force de ce qui est juste et à l'existence du Droit. Désespérée et incertaine au début, elle sentait que sans l'aide d'Agamemnon, elle ne pourrait châtier le roi de Thrace. Maintenant, la seule chose qu'elle demande à Agamemnon, c'est de garder la neutralité, de ne pas l'empêcher de réaliser le projet qu'elle mûrit toute seule et met en oeuvre avec le concours des Troyennes-esclaves. Avec une nouvelle assurance, elle promet à Agamemnon de l'"affranchir" de la crainte de la réaction de l'armée. Elle est sûre du succès de son plan. Elle agit avec énergie et rapidité, elle donne des ordres clairs, tandis qu'Agamemnon perd de son assurance, hésite et doute. Finalement, il permet à Hécube d'agir à sa guise. Que la justice se fasse. Mais Hécube a déjà rejeté le principe de la justice - ses ordres prouvent qu'elle prémédite une vengeance dont la cruauté surpassera le crime de Polymestor. Châtier le roi de Thrace, meurtrier de son hôte, c'était le devoir d'Agamemnon. Celui-ci, en déposant son devoir entre des mains "privées", celles d'Hécube, permet qu'un châtement juste soit remplacé par une vengeance primitive.

Hécube réalise son projet avec une facilité étonnante. Elle maîtrise tout à fait la situation en rendant Polymestor entièrement docile à l'aide d'un discours / λόγος / rusé. Dans la première partie du dialogue, Hécube dénude la duplicité du Thrace, elle le force à affirmer mensongèrement qu'il s'occupe loyalement du jeune Polydore et garde le trésor troyen. Dans la seconde partie, profitant de sa cupidité, elle le soumet à son pouvoir absolu. Toutes les répliques ont un double sens, sont pleines de sous-entendus ironiques et de menaces cachées que Polymestor n'est pas en état de comprendre.

Ayant perdu ses fils, Polymestor, aveuglé et fou de douleur, accueille le chef grec sinon en sauveur, du moins en ami / ὦ φίλτατε !, 1114-15/. Fidèle au "contrat", Agamemnon fait semblant de ne rien savoir et joue le rôle d'un témoin impartial.

Dans l'agôn de Polymestor et d'Hécube, ce dernier représente la raison d'État. Il semble que la situation du début de la pièce se répète "caricaturée"; Polymestor discourt, comme a discouru Ulysse. Ses mérites à l'égard des Grecs égalent presque les faits d'Achille. En tuant le fils de Priam, Polymestor a empêché la renaissance de Troie et le déclenchement d'une deuxième guerre de Troie. En agissant avec "une sage prévoyance" / σοφῆ προμηθειᾷ, 1137/, Polymestor défend aussi bien les intérêts de ses alliés que la sécurité de son propre pays qu'une seconde invasion grecque pourrait menacer. Pour ses mérites à l'égard de l'armée grecque, Polymestor attend une récompense - un gage de reconnaissance / χάρις, 1174-6/.

Hécube aussi va se servir des arguments d'Ulysse pour les retourner contre Polymestor. Les Grecs ne sont tenus à aucune φιλία ni χάρις à l'égard des Barbares et - suivant l'assertion d'Ulysse - en tant que Barbare, Polymestor ne peut devenir l'ami des Grecs, "car jamais la gent barbare ne sera l'amie des Grecs, ni ne peut l'être" /1199-1201/. Elle répond aux justifications et aux exigences de Polymestor et démontre que seule la cupidité fut le véritable motif de ses actes. La facilité avec laquelle Hécube l'a pris au piège en est la preuve, elle a gagné en jouant justement sur son désir d'or.

Hécube commence son dernier agôn en rejetant définitivement la Peithô et en lançant une mise en garde contre le danger qu'il y a à utiliser la puissance du logos-discours pour défendre une cause injuste. Ce danger ne consiste pas uniquement en ce que "la langue ne devrait jamais prévaloir sur les faits" /1187-8/, mais surtout parce qu'elle entraîne finalement le choc des plus grands orateurs. Exercés à l'art du beau parler, ceux-ci "ne peuvent pas jusqu'au bout être habiles; misérable est leur fin, nul n'y a échappé encore" /1191-4/. Hécube n'a plus besoin de défendre sa cause au moyen de supplications et de flatteries. Elle a obtenu tout ce qu'elle désirait: de même qu'Ulysse disposait de la force à son endroit au début de la pièce, à présent c'est elle qui en dispose - d'une force acquise grâce à la Peithô. Polymestor est un meurtrier et, une fois de plus, Hécube en appelle au principe de la justice en avertissant Agamemnon de prendre garde de le négliger.

En combattant à l'aide de la Peithô, Polymestor en devient finalement la victime, mais Hécube n'en est-elle pas une à plus

forte raison? Le crime du roi de Thrace ne fait l'ombre d'un doute, Hécube se faisait donc justicière d'une bonne cause. La justice exigeait le châtement. Cependant, Hécube a tiré vengeance, et cette vengeance éveille la compassion du choeur pour la victime, et un réflexe de dégoût chez Agamemnon. Ce n'est pas la satisfaction d'avoir rendu justice qui réjouit Hécube, mais celle d'avoir étanché sa soif d'une vengeance sanglante: "Ne dois-je pas me réjouir? Je suis vengée" /125-8/. Le triomphe d'Hécube est en même temps son échec²². Confronté à la raison d'État représentée par Ulysse, le principe de la justice /δίκη / perçut dans la première partie de la pièce non pas parce que, ou plus prudemment - non pas avant tout puisque "ce qui est profitable" /τὸ συμφέρον / est mieux apprécié, mais parce qu'à l'assemblée des Danaens l'importance décisive revient aux disputes internes, tandis que le commandant en chef, par sa propre faute, n'a pas d'autorité suffisante pour la diriger. En apparence, diké triomphe dans la seconde partie, mais elle triomphe uniquement grâce à la même situation que celle qui a causé son échec dans le cas de Polyxène. L'impuissance d'Agamemnon a permis de se venger sur Polymestor. En réalité, au moment où Agamemnon se refuse à châtier le meurtrier, pour la seconde fois diké subit un échec.

Nul tragique n'a présenté les diverses possibilités de l'utilisation du discours de façon plus complète qu'Euripide. La recherche des conséquences d'une rupture entre la rhétorique et la politique avec l'éthique reviennent à maintes reprises dans ses tragédies.

Pour Thésée, dans les Suppliantes, et pour Andromaque dans Andromaque λόγος - le discours-raison est le symbole de l'humanité. Le franc-parler est l'attribut majeur d'un homme libre, car d'après Jocaste: "Voilà qui est d'un serf, de taire sa pensée" /Pho. 392/. Quant à Andromaque, elle craint que sa condition de serve ne lui enlève son franc-parler et le sens de ses paroles /And. 186-90/. Hermione est fière de son franc-parler /ἑλευθεροστομεῖν , 153/ que lui accorde sa naissance de femme libre et sa richesse /146-153/. Phèdre souhaite à ses fils: "puissent-ils, avec le franc-parler de l'homme libre, habiter florissants l'illustre Athènes" /Hi. 421-3/. Proscrit de sa patrie, Polynice estime dans les Phéniciennes que le plus grand malheur de son exil c'est qu'il est privé de son franc-parler /Pho. 391/.

La liberté de la parole /παρρησία/, c'est le privilège le plus précieux du citoyen de la démocratie Athènes - la condition de l'existence de la démocratie, mais en même temps la plus grande menace pour elle. "Le beau parler" /καλὸς λόγος / se met tout aussi bien au service de la bonne cause que de la mauvaise; si quelqu'un est un bon orateur et connaît le "beau parler", rien ne nous garantit qu'il sache aussi "bien faire" / καλῶς πράττειν/. Déjà Créon craignait que les paroles doucereuses de Médée ne cachent une ruse /Me. 316-17/. Dans Hippolyte, Phèdre se méfie des discours - γλώσση γὰρ οὐδὲν πιστόν , Hl. 395/. Et pourtant, c'est justement Phèdre qui sera la victime de Feithò, fille d'Aphrodite, et c'est elle qui, pour se venger à son tour d'Hippolyte, abusera du discours. La nourrice, dont la foi "sophistique" en le pouvoir que les mots ont de guérir amène enfin Phèdre à étaler le secret de son cœur, est la première de toute une galerie de personnages d'Euripide que nous connaissions, qui fait usage de "cet habile mais honteux langage" / εὖ λέγουσι αἰσχρὰ δε , 503/. Lié par son serment, Hippolyte ne peut opposer à l'accusation muette de Phèdre rien que son discours au pouvoir duquel il ne croit pas lui-même. Phèdre a détruit "toute preuve verbale" / λόγων ἐλέγχους , 1336/, et il ne reste plus à Hippolyte que d'essayer de persuader son père par sa sincérité et la force de son honnêteté / δίκαια φωνή /. Hippolyte ne sait pas "bien parler" /εὖ λέγειν / mais Thésée, aveuglé par la colère, ne s'en aperçoit point. Il ne voit pas que dans les paroles passionnées de son fils résonne justement la "voix de l'honnêteté" qu'il désirait, mais qu'il n'entend plus à présent. Quand Hippolyte s'adresse à la maison royale pour qu'elle témoigne de son innocence, Thésée lui reproche de choisir des témoins muets /ἀφίμους μάρτυρας, 1076-7/. Il oublie que sa propre croyance à la faute de son fils repose tout entière sur le témoignage muet d'une morte / ἔργον οὐ λέγον , 1077/. Il semble que Thésée accorde plus de véracité à la certitude du fait qu'à la fausseté du discours. Le témoignage de la défunte, scellé par son acte, est pour lui une preuve irréfutable. L'apparition d'Artémis modifie cependant cette impression. Il s'avère que Thésée se laisse finalement subjugué par ce qu'il repoussait avec tant de force - par Feithò. Les accusations mensongères de la tablette de Phèdre le rendent sourd à la vérité. Thésée estime qu'il suffit que l'homme ait deux voix -

l'une: la voix de l'honnêteté, l'autre: n'importe laquelle - pour éviter les pièges de Peithô. L'ignorance humaine / τὸ μὴ εἰδέναι , 1335/, la colère et la certitude d'avoir raison rendent Thésée sourd à cette voix.

L'opposition ἔργον / λόγος apparaît dans Hippolyte dans toute sa complexité. C'est celle qui oppose d'un côté le discours / λόγος/, un discours mensonger auquel un fait réel tragique donne l'apparence de la vérité, et - de l'autre la voix de la vérité qui manque de preuves "matérielles" et qui, par là, est dépourvu de véracité²³.

Dans la scène du jugement d'Hippolyte, nous suivons le jeu des apparences dues à une fausse interprétation des faits où, trompé par la Peithô, Thésée est acquitté grâce aux circonstances atténuantes. Cette scène situe la tragédie d'Euripide dans la tradition des Tétralogies d'Antiphon et de l'Éloge d'Hélène de Gorgias, c'est-à-dire au rang de ces penseurs grecs qui compliquent la notion de justice en se lançant à des discussions sur les intentions, le degré de culpabilité, qui analysent la possibilité d'erreur du juge, son éventuelle partialité ou son manque de connaissances.

Dans Andromaque, Hermione rejette la faute de ses hystériques tentatives d'assassiner sa rivale sur "la visite de mauvaises femmes" /930/, sur leur "langage de Sirènes" /936/ et leurs "artificieux bavardages" /937/. "Elles enflaient mon orgueil, me tenant ce langage" /930-1/.

Ces femmes-amies ont incité Hermione à l'action contre l'esclave. La Peithô s'est emparée de la fille de Ménélas, elle a flatté sa vanité et sa fierté, elle a fait éclater sa colère en lui suggérant que sa position d'épouse légale était menacée par l'esclave barbare.

Créuse dans Ion est sensible aux arguments patriotiques. Suscités par les paroles de la servante, l'orgueil de sa race, mais aussi bien une frustration due à une ancienne rancune contre Apollon, l'inclinent à tenter le meurtre.

Iphigénie dans Iphigénie en Tauride et Hélène dans Hélène parviennent à leurs fins - évasion heureuse - grâce à la puissance de l'artificieuse Peithô. Iphigénie oppose une persuasion verbale /1020-21, 1031-33/ à l'action proposée par Oreste. Hélène prévient l'assassinat du frère de Théonoé par Ménélas en

lui persuadant de se servir plutôt d'un discours artificieux /HL, 1043-52/.

La Peithō possède un pouvoir bien supérieur à celui qui de la fille d'Aphrodite fait un instrument propre surtout au psychisme de la femme qui s'en sert et s'y soumet. Aphrodite "persuade" à Paris de lui accorder la victoire dans la querelle pour la pomme d'or /An., 289/; Apollon "persuade" à Oreste de tuer sa mère /Or., 29, 592-6/.

Le logos de Peithō dote l'homme de sa liberté, mais il peut lui assurer aussi le pouvoir de l'enlever aux autres. Lorsque dans le Gorgias de Platon le sophiste explique à Socrate ce qu'est l'art qu'il enseigne, il se sert inconsciemment d'une définition qui est en même temps la définition la plus brève de la tyrannie comme quelque chose de réellement bon, le plus grand bien, grâce auquel l'homme est libre lui-même et en même temps exerce son pouvoir sur les autres /Flat., Gorg., 542 D/. L'opposition politique λόγος / ἔργον ; εὖ λέγειν / κακῶς πράττειν revient à maintes reprises dans les tragédies d'Euripide, à partir de Médée jusqu'à Iphigénie à Aulis.

Dans sa Médée, celle qui est passée maîtresse dans l'art de la Persuasion artificieuse / δόλια Πειθῶ / condamne cette pernicieuse divergence entre le discours et l'acte tant et si bien qu'elle fait tourner l'accusation contre elle-même. A son avis, c'est le criminel, "qui unit l'injustice à l'habileté de parole", qui devrait subir le châtiment le plus sévère / σοφὸς λέγειν , 531-4/. Cette habileté /σοφία /, pourtant, n'est propre dans la pièce qu'à Médée elle-même, tandis que son crime / ἀδικία / - l'assassinat de ses propres enfants - surpasse tous les délits dont elle aurait pu accuser Jason. Elle se juge donc elle-même.

Dans Andromaque, la force politique apparaît dans la relation des circonstances de la mort de Néoptolème à Delphes. Bien qu'il ressorte du texte qu'Oreste n'a pu prendre une part directe à l'engagement terminé par la mort de Néoptolème, sans aucun doute "il était à lui seul l'artisan de toute la machination" / μηχανορράφος , 1116/. Le souvenir de la première visite blasphématoire de Néoptolème dans le temple est toujours vivant dans la mémoire des habitants de Delphes. Profitant des craintes et des soupçons qu'éveille la nouvelle visite du fils d'Achille, Oreste y fomenta une opposition contre lui. Persuadés par Oreste

et, de ce fait, hostiles à Néoptolème, ils ne croient pas que cette visite poursuive un but pacifique. Ainsi, la parole d'Oreste /μῦθος / écrase Néoptolème sous son poids /1118/.

Lorsque le déroulement de l'action du drame lui permet d'introduire une scène de délibérations d'une assemblée de citoyens ou de soldats, Euripide avertit les spectateurs du danger d'abuser de la *leithô* démagogique. Dans Hécube, au moment où l'assemblée grecque délibère du sort de Polyxène, c'est la voix d'Ulysse qui décide du triomphe des partisans de son immolation. Dans de nombreuses pièces d'Euripide, Ulysse devient le représentant des démagogues du plus bas étage qui soit /Hc., 131-3/. Il en va de même pour les Troyennes où la parole d'Ulysse l'a emporté / *νικᾷ λέγων* , Tr., 721/²⁴ au sujet de la mort d'Ashtyanax.

Lors de l'*ecclésia* argienne, on discute dans Oreste du sort des enfants d'Agamemnon, enfants matricides, donnant ainsi l'occasion de présenter quatre orateurs dont les interventions s'inspirent des motifs différents. Parmi eux seul Diomède est à ce point indépendant qu'il semble être mû par des raisons de piété / *εὐσεβείῳ* , 900/, tout en essayant en même temps de satisfaire aux exigences de la justice. Il reconnaît la faute des meurtriers, mais tient aussi compte de leurs intentions et des circonstances de l'acte; il propose non pas la peine de mort, mais l'exil. Talthybios par contre, ancien compagnon d'armes d'Agamemnon, est vendu à Egisthe et, par son discours plein de duplicité /*διχόμοσος*/ il essaie de plaire à son nouveau maître. Le troisième orateur, "à la langue effrénée, puissant par son audace, un Argien sans l'être, confiant dans l'éclat de son verbe et la grossièreté de son franc-parler" /902-3/, partisan implacable de la peine de mort pour les parricides, ne défend pourtant pas la justice ni les lois divines; il parle en tant que représentant de Tyndare et, comme Talthybios, ne pense qu'à son propre intérêt /915-6/. Le second défenseur d'Oreste est en revanche caractérisé par le message de la façon la plus flatteuse. C'est un cultivateur /*ἀρουργός* / "de deux qui font, eux seuls, le salut du pays" /922/, "l'homme intègre, d'une irréprochable conduite" /917-21/. Il propose de couronner les assassins en invoquant la raison d'Etat, de même qu'Oreste lui-même, dans son "dernier mot", fera appel à la "valeur sociale de l'acte". Certes, Oreste ne peut se défendre en assurant que son acte était juste et équitable. Aussi,

l'absence d'une telle motivation dans le discours du cultivateur cache-t-elle le danger d'un conflit entre le principe de profit / τὸ συμφέρον /, que suggèrent ses paroles, et celui de justice / τὸ δίκαιον /, qui fait défaut, pour qui il n'y a pas de place ici. Un autre trait significatif de la relation, c'est qu'Oreste prend la parole le dernier, après les réquisitoires et les plaidoiries. Les positions des parties sont claires, les auditeurs influencés au point de savoir à quoi s'en tenir et il est difficile de s'attendre à ce que, sous l'impact des paroles d'Oreste, quiconque change d'avis.

Le cultivateur qui défend Oreste et le démagogue applaudi par la foule présentent dans la relation du messenger un contraste frappant. Il ne faut pas néanmoins oublier que le narrateur n'est pas un témoin impartial, ce qu'il met nettement en relief dès qu'il commence à parler. C'est un pauvre diable à qui la maison d'Oreste "donnait la pâture" et qui reste fidèle et aveuglément dévoué à la famille d'Agamemnon /867-70/. La teinte émotive du récit est uniquement le fait du messenger; c'est lui qui brosse un tableau tout en noir du démagogue qui exige la peine de mort; c'est lui qui glorifie le défenseur des enfants d'Agamemnon, en lui attribuant toutes les vertus civiques. Entendre donc la défense d'Oreste de la bouche de ce citoyen idéal - aux yeux du fidèle serviteur des Atrides - ne change en rien la qualification morale de l'acte. L'homme aux qualités citées par le messenger peut-être le représentant de la classe de la population qui seule saurait sauver la cité / οἵπερ γὰρ μόνοι σώζουσι γῆν, 920/, mais le défenseur d'Oreste ne mérite tout de même pas le nom - dans toute sa plénitude - de citoyen idéal. Il ne voit qu'un côté du problème. D'après le récit du messenger, le paysan n'apprécie l'acte d'Oreste que du point de vue de l'intérêt de la cité. A son avis, Oreste a châtié une femme coupable /κακὴν γυναῖκα, 925/ qui a trompé son époux-soldat, pendant que celui-ci combattait loin de son foyer. Son raisonnement rappelle les arguments d'Ulysse dans Hécube demandant le sacrifice de Polyxène afin d'honorer les soldats morts pour défendre leur patrie. La meurtrière a été justement châtiée, mais cela n'innocente pas pour autant Oreste. Il a tué non seulement une femme mauvaise /κακὴν γυναῖκα /, mais il a tué aussi sa propre mère. Le matricide demeure crime comme il l'était dans Électre:

"Juste est son châtement, mais non ton action" /El., 1244/.

Dans les Troyennes, Hécube en appelle à Ménélas pour qu'il permette à Hélène de prendre la parole en sa défense. Elle est certaine que l'accusation qu'elle-même aura alors l'occasion de présenter entraînera immédiatement la peine de mort pour Hélène / ὁ πᾶς λόγος κτενεῖ νιν , 909-10/. Mais Hécube n'a point tenu compte de ce qu'Hélène, quoique "malfaisante" / κακοῦργος /, sait "bien parler" / καλῶς λέγειν /. La défense qu'elle proclame fait une très forte impression sur les auditeurs; le chœur commence à avoir des doutes sur l'issue du duel verbal entre Hélène, aidée de la Peithô, et Hécube /966-8/. Les arguments d'Hécube ne sauront changer en rien le fait que Ménélas, encore qu'il admette les raisons d'Hécube et déclare au début sa ferme volonté de punir l'infidèle, se soumettra en définitive à Hélène. Ses charmes vont triompher et la Peithô permettra à l'époux amoureux de justifier dans Andromaque l'innocence de sa femme: Hélène a souffert "non par sa volonté, mais par celle des dieux..." /An., 680-87/. Ménélas affirme qu'Hélène n'a pas fait que souffrir par la volonté des dieux, mais que son aventure a profité aux Grecs qui se sont exercés dans l'art de la guerre. Ce plaidoyer en faveur d'Hélène sera nommé par le chœur "des paroles vides de sens" / λόγοι μάταιοι /.

Le sujet de la puissance politique du discours revient dans les Phéniciennes d'Euripide composées indubitablement dans la même ambiance que le Philoctète de Sophocle auquel les relie de frappantes ressemblances. A cette époque, les deux poètes sont intéressés par l'antithèse "discours/violence" ainsi que par les conséquences du processus à l'issue duquel le discours se cantonne dans des positions d'un tyran, c'est-à-dire que le discours lui-même devient violence.

Personne, même Étéocle, ne peut nier le tort qu'on a fait à Polynice; que la justice exige qu'on donne satisfaction à ses revendications; que le droit / δίκη / est de son côté. Cependant, avouer qu'Étéocle a perpétré un crime ne veut pas dire que toutes les actions de Polynice soient eo ipso justes. Polynice nous apparaît avec la diké sur son égide, mais la manière dont il veut la défendre, pour compenser les torts subis, s'avère tout aussi "injuste" que celle dont on s'est servi à son endroit. Étéocle enfreint la loi, puisqu'il contrevient à l'accord juré et chasse

son frère; Polynice - parce qu'il envahit, armes à la main, sa propre patrie. Pour garder un pouvoir illégitime, Étéocle est prêt même à détruire sa propre cité. Polynice fait la même chose pour conquérir le pouvoir qui lui est dû. Dotés du même manque de scrupules et d'une ingéniosité sophistiquée les deux frères s'affrontent verbalement. Polynice met à profit le fait qu'Étéocle a transgressé l'accord pour présenter l'invasion militaire de la cité natale comme un acte de justice. Il rejette avec mépris les tours sophistiques - la vérité n'en a nul besoin, "un langage sans détour" lui suffit / ἀπλοῦς ὁ μῦθος , 469-70/. Il évoque un critère objectif et inaltérable - le principe de justice. Le mot "justice" / δίκη / et ses dérivés apparaissent dans son propos, pourtant bref, à six reprises: deux fois dans la première phrase et non moins de quatre fois dans la partie finale du discours; ici et là, Polynice se refuse à recourir à la rhétorique sophistique.

A la "vérité" de Polynice Étéocle oppose sa propre "vérité": lui aussi, il parle "sans rien déguiser" /503/. La vérité n'a pas besoin d'arguments tortueux. Contrairement à Polynice, ce qui est tout à fait compréhensible, Étéocle ne va pas asseoir sa plaidoirie sur un critère objectif. Il s'avère qu'en réalité il n'y a point de vérité objective, ni de principes évidents pour tous, ou même pour la majorité des gens. Étéocle ne doit pas avoir recours à des catégories morales pour chercher à justifier son comportement - dans son discours le mot droit / δίκη / n'apparaît même pas une seule fois. La vérité / ἀλήθεια /, le droit / δίκη /, le respect des dieux / τὸ ὄσιον / - assises du discours de Polynice - sont remplacés par des mots exprimant les sentiments subjectifs d'Étéocle tels que: opprobre / ὄνειδος/, rougir / αἰσχύνομαι /, lâcheté / ἀνανδρία /. Pour peu que l'on accepte le raisonnement d'Étéocle, il va s'avérer que - les normes universellement admises manquant - il faudra justifier tout acte, donc non seulement le comportement d'Étéocle lui-même, mais aussi la trahison de Polynice. Les paroles d'Étéocle fournissent à Polynice le meilleur des arguments - elles l'absolvent de tous les reproches possibles. Si l'on admettait par contre l'objectivité de la diké de Polynice, alors - pour rester en conformité avec ses principes - il faudrait condamner tout d'abord ses propres actes: peut-on s'imaginer crime plus grand que celui de mener une armée étrangère contre sa cité

natale? En reprochant à Étéocle de contrevenir à la justice, Polynice se condamne lui-même. Étéocle oppose aux mots la réalité, sa sincérité résulte de sa conscience des "lois" qui régissent le monde du réel:

"Mais il n'existe pour les mortels rien de semblable ni de pareil, sauf dans les mots: la réalité est différente" /501-2/.

Les mots n'ont aucune signification. Mais ces paroles dépourvues de sens font que l'assertion d'Étéocle - comme quoi Polynice aurait pu obtenir davantage si, au lieu de mener une attaque armée, il avait eu recours à la persuasion:

"Car la parole écarte tout obstacle" /516-17/ -

ne devient dans sa bouche justement qu'un sophisme, une ruse à l'efficacité de laquelle il ne croit même pas lui-même. Aussi la défense de la justice entreprise par Polynice ne s'avère-t-elle également qu'une ruse / ποίκιλον ἔρμηνευμα /. Dans son entretien avec sa mère, il dévoile les véritables motifs de son attaque: la soif de la fortune / χρήματα / qui donne le pouvoir, la même soif que celle qui s'est emparée de son frère /439-42/.

C'est dans les Phéniciennes que sont le plus visibles le pouvoir tyrannique du discours ainsi que sa faiblesse fondamentale. Celui-ci peut être si puissant que même le droit n'est pas à l'abri de l'attaque d'un habile rhéteur - se plaint-on dans le Pirithoüs /fr. 600/. Un discours bien prononcé, même s'il est faux, triomphera de la vérité par la beauté de ses mots - assure une voix d'Antiope /fr. 205 N/. La confiance ajoutée aux paroles a joué un rôle funeste dans Hippolyte. Les Anciens citent un fragment de sa première version scénique où de talentueux orateurs /οἱ δεινοὶ λέγειν / se voient attribuer la capacité de "voiler les vérités les plus évidentes" /τὰ ἀληθέστατα κλέπτουσ, fr.442/. Il vaut mieux ne pas étudier εὖ λέγειν, plutôt que se servir de son éloquence au détriment de la cité: "ne parle pas si bien, bien parler est dangereux et peut nuire" /fr. 255 N/. Plus le logos devient habile à persuader, mieux sa perfection technique permet de parvenir au "gouvernement des âmes", d'autant plus sa valeur se déprécie. Aux yeux d'Étéocle, de Polynice et également de Créon, les mots et surtout les concepts qu'ils désignent perdent toute leur signification. La parole ne compte

plus /v. 588/, seule la force compte. "Une parole n'efface jamais la réalité" / λόγος γὰρ τοῦργον οὐ νικᾷ ποτε , fr. 98 N/. S'il est vrai que le logos repose sur le mensonge, alors tôt ou tard l'acte / ἔργον / obligera l'orateur de mettre à nu ses véritables motifs et détruira ses arguments. Le fragment déjà cité d'Antiope /205/ contient une constatation semblable. Même si un discours habile triomphe de la vérité, sa victoire ne sera qu'apparente:

"O mon fils, les beaux discours peuvent être mensonges et les enjolivements de la parole triompher de la vérité. Toutefois ce n'est pas elle qui est à considérer, mais le naturel et la droiture. Celui qui triomphe par son éloquence est habile; mais pour ma part, je considère toujours les actes comme supérieurs aux paroles" /fr. 205 N/.

Un discours vrai garde par contre sa signification en toute situation. Dans les Phéniciennes, l'intervention de Jocaste rétablit la valeur du logos. Dans Télèphe, tragédie célèbre dans l'Antiquité, le héros - vagabond et mendiant raillé par la brillante assemblée des Hellènes - témoigne de la puissance du mot-vérité:

"Agamemnon, même si une hache doit s'abattre sur mon cou, je ne garderai pas le silence: j'ai à défendre contre toi la justice /δίκαια /" /fr. 706 N/.

L'ambivalence de la parole qui sait exprimer à la perfection aussi bien la vérité que le mensonge, qui est capable d'aider mais aussi de détruire, se retrouve dans tout l'oeuvre d'Euripide. L'influence destructrice de la leithô est surtout visible dans Hécube et dans les Phéniciennes: elle sait perdre tant ses victimes - Hippolyte ou Iphigénie - que ceux qui s'en servent à leurs propres fins: Hécube, les fils d'Oedipe ou Agamemnon dans Iphigénie à Aulis. Dans les Grenouilles, Aristophane reprochait à Euripide d'avoir appris aux Athéniens "à bavarder" /λαλεῖν ἐδίδαξε , Ra., 954/. Mais ce maître dans l'art de "se retourner, machiner" qui faisait parler sur scène tous ses personnages: "la femme et l'esclave tout autant, et le maître et la fille et la vieille, le cas échéant", ce maître était conscient des dangers qu'un art de la parole - non contraint par quelque sens moral que ce soit, soumis à l'ambition et à l'intérêt privé - pouvait apporter à la vie de la cité dont le régime reposait sur la parrhesia, tandis que la passion avec laquelle ses citoyens écoutaient les belles paroles et se laissaient subjuguier par elles, l'emportait sur la capacité d'appréciation critique de leur contenu²⁵.

Euripide rejoint les sophistes pour avoir fait monter sur la scène dramatique des connaissances acquises dans les écoles des rhéteurs; pour avoir aspiré à la perfection technique de l'élocution. La conviction que la parole ne possède de valeur véritable que lorsqu'elle est voix de la vérité l'apparente à Socrate²⁶. Ulysse et Étéocle sont des orateurs tout aussi brillants que Jolaos ou Thésée, mais seul celui qui soumettra la rhétorique à la morale, qui fera céder le discours / λόγος / devant les exigences de la justice / δίκη / peut être un bon citoyen, utile à sa cité.

Notes

¹ Cf. P.L.E. Entralgo, The Therapy of the Word in Classical Antiquity, Madrid, 1958, trans. Yale UP, 1970, Ch.F. Segal, Gorgias and the Psychology of the Logos, HSCP 66, 1962, pp.99-155, et aussi J. de Romilly, Magic and Rhetoric in Ancient Greece /chap. Gorgias/, Harvard UP, London 1975.

² Hom. Il. IX, 443, d'après Homère, Illiade II, Paris, "Belles Lettres", 1965.

³ 11 A - Adesp. 403 K.

⁴ Hdt., VIII, 111, d'après les Histoires d'Hérodote, tr. par P. Giguet, Paris, 1860. Cf. Plut., Them., 23.

⁵ Eupolis, Dem., 98-94 K. D'après A.M. Croiset, Manuel d'histoire de la littérature grecque, Paris, 1900, p.382.

⁶ Thuc., 11, 65.

⁷ Eur., fr. 170 N, d'après Euripide, Théâtre complet, IV, tr. par H. Berguin et G. Duclos, Paris, Garnier, 1966.

⁸ FVS. 181 Diels II /44 N/.

⁹ Aesch., Prom., 173, d'après, Eschyle, Théâtre complet, tr. par E.Chambry, Paris, Garnier, 1964.

¹⁰ Plst., Prot., 319 a, cf. T.A. Sinclair, Protagoras and Others, A history of Greek Political Thought, London, 1951.

¹¹ G. Kennedy, The Art of Persuasion in Greece, Princeton, 1963 /surtout le chap.: Technique of Persuasion in Greek Literature before 400 B.C./.

¹² Des influences de la technique rhétorique sur la forme du débat scénique, cf. J. Duchemin, L'Agôn dans la tragédie grecque, Paris, 1945. Parmi les travaux plus récents, à noter un ouvrage fort intéressant de W.J. Frolevks, Der 'Αγών Λόγων in der Antiken Literatur, Bonn, 1973. Cf. aussi G.Graf, Die Agonszenen bei Euripides, Diss., Göttingen, 1950.

¹³ FVS B. 11. D'après, Les Sophistes: Fragments et Témoignages tr. par P. Dumont, Paris, 1969. 8 Diels II. Quant à la date,

les circonstances et l'importance de la visite de Gorgias à Athènes, cf. B.H. Garnon-Williams, The Political Mission of Gorgias to Athens in 427, CQ 25, 1931, pp.52-6.

14 Flat., Gorg., 457 b.

15 Flat., Phil., 58 A.

16 Flat., Gorg., 466 c.

17 Les critères métriques font dater Hécube entre 427 et 424 /terminus ante quem 423, cf. Ar. Nubes 1165, Hec. 172/; Goossens admet la probabilité d'une allusion à la réorganisation des fêtes déliennes au printemps de 425 et se prononce pour 424 /op. cit., p.341/, de même Méridier /op. cit., pp.178-9/. S.G. Daitz, Concept of Freedom and Slavery in Euripides Hecuba, Hermes 99, 1971, pp.217-26, retient la date de 425.

18 Il en va tout autrement de A.W.H. Adkins qui, dans Basic Greek Values in Euripides Hecuba, CQ 16, 1966, pp.193-222, refuse à Hécube la valeur de δίκη, en soulignant la supériorité des liens filia /Achille/ et en constatant que, dans la traditionnelle morale grecque, des actes injustes apportent un préjudice moral uniquement à la vertu /ἀρετή/ de la personne lésée, c'est-à-dire d'Hécube. Le mode de présentation des débats des Danaens, de même que la réponse que l'attitude de Polyxène donne aux arguments d'Ulysse, et les ennuis d'Agamemnon démontrent que dès le premier agôn "ce qui est juste" /τὸ δίκαιον / d'Euripide dépasse la conception d'Adkins.

19 Selon C. Moulton, Antiphon the Sophist, On Truth, TAPhA 103, 1972, pp.329-366, on y aperçoit nettement des points de convergence entre Euripide et Antiphon: Le droit s'avère impuissant / τὸ ἐκ νόμου δίκαιον οὐχ ἱκανὸν ἐπικουρεῖν, P. Oxy. 1364, colonne V/. "The violence of retributive punishment is alien to everyone's interest, and the mechanism of nomos woefully insecure. The real villain in Antiphon's critique, the persuasion of rhetoric in the lawcourt, renders nomos inadequate" /p. 356/. "La victoire est le fait des paroles" - constate Antiphon /colonne VII/.

20 Ar., Nub., 99. Cf. la parfaite analyse de la dégradation morale d'Hécube, J. Conacher, Euripidean Drama, Toronto 1967: "Thus Peitho in its various aspects has now become the guiding genius of the Queen" /p.163/.

21 Cf. S.G. Daitz, Concept..., op. cit.

22 "Thus Hecuba in making Peitho serve her ends is herself dominated by it... Eventually, without family, without city, she reaches that desperate state of anomia which spells her ruin" - J. Conacher, Euripidean... op. cit., pp.164-5. Cf. aussi G.M. Kirkwood, Hecuba and Nomos, TAPhA 78, 1947, pp.61-68, ainsi que E.L. Abrahamson, Euripides Tragedy of Hecuba, TAPhA 83, 1957, pp.120-29.

23 H. Musurillo, The Problem of Lying and Deceit and the Two Voices of E. Hippolytus, 925-31; TAPhA 104, 1947, pp.231-238/.

24 Cf. la phrase de l'esclave phrygien au sujet d'Ulysse dans Oreste /1404-6/. Depuis Homère πολυμητις, Ulysse - maître de progrès et de mensonge - se prêtait, plus que tout autre héros mythique, au rôle d'un sophiste-démagogue moderne, dépourvu

de scrupules, et il serait sans doute inutile de se demander pourquoi Euripide le peint en noir dans de concrètes circonstances politiques, telles que p. ex. l'hostilité d'Athènes envers Corinthe aux alentours de 424, tout comme H. Grégoire, Euripide, Ulysse et Alcibiade, Bull. Ac. Roy. de Belg., 5^e s. T. XIX, 1933, Bruxelles, pp.83-106.

²⁵ Thuc., III, 38.

²⁶ M. Gigante dans Νόμος Βασιλεύς, p.243, distingue la dépendance formelle d'Euripide de la sophistique de son autonomie à résoudre des problèmes moraux: "Gli ἀγῶνες λόγων attuati artisticamente de Euripide più d'una volta segnano l'adesione del poeta al rinnovato clima retorico dell'epoca. Quest'adesione sul piano dell'artificio formale non si risolve necessariamente in adesione sul piano spirituale".

Chapitre III

LA JUSTICE / δίκη / POLITIQUE

Δικαιοσύνας το χρέεον πρόσωπον...

/ Cr. 338 N/

Qu'est-ce bien δίκη - la discussion autour de cette question constitue le problème central des Héraclides. Dans le prologue, Jolaos donne la définition du juste:

"Depuis longtemps c'est mon opinion arrêtée: l'homme juste est au monde pour le bien d'autrui; mais celui qui au gain laisse aller son vouloir, inutile à la cité, fâcheux en son commerce, n'est accompli que pour lui seul: je le sais autrement que par oui-dire" /1-5/.

La définition de Jolaos de δίκη met en valeur ses rapports avec l'existence et le fonctionnement de la cité, lui attribue un caractère distinctement politique. Il arrive que l'homme soit αὐτῷ ἄριστος - "accompli pour lui seul", néanmoins il ne peut devenir juste qu'au service de la cité. πόλει ἄχρηστος est le contraire de δίκαιος¹.

Le conflit entre ἀγαθός et δίκαιος ne peut y être aucunement décrit en termes des vertus de "coopération" et de "compétition"² d'Adkins. Aux yeux du fils de Thésée, de même qu'à ceux des compagnons d'Héraclès, la vertu héréditaire / ἀρετή / - le devoir de continuer la gloire paternelle, d'apparaître digne du nom glorieux sont, certes, des motifs d'action très importants, mais non plus décisifs. Les premiers mots du prologue ne laissent aucun doute: le meilleur / ἄριστος / en tant que représentant de la vertu personnelle, individuelle, en quelque sorte privée, doit céder le pas au juste / δίκαιος / - au citoyen. Il ne suffit plus d'être bien né / εὐγενής /; pour démontrer qu'il est un bon souverain et en même temps un bon citoyen, Démophon doit faire preuve de sa justice / δικαιοσύνη/. Bien avant la tirade d'Oreste dans Électre, au sujet de la vertu / ἀρετή / et des moyens de la distinguer³, une bonne naissance / εὐγένεια /, si elle n'est pas accompagnée de la pratique de la justice / δικαιοσύνη/, cesse d'être vertu: la condamnation d'Alcmène en est une preuve évidente.

te. L'entretien sur la justice, contenu dans le premier livre de La République de Platon, commence à vrai dire dès le début des Héraclides.

Pour Jolaos et le chœur des vieillards athéniens δίκη est une vertu sociale, une vertu publique que l'on définit surtout par opposition à βία - la violence. Si la violence git nécessairement à la base de tout pouvoir tyrannique, le droit se doit d'accompagner un gouvernement démocratique.

De l'avis de Jolaos, la notion de justice se compose avant tout de deux éléments - de la pudeur / αἰδώς / et des liens du sang / τὸ συγγενές /. Ce sont eux, le sens de la pudeur et la fidélité aux liens du sang, qui inclinent le faible vieillard à partager avec les enfants d'Héraclès leur condition d'exilés et à s'attirer la disgrâce du puissant Eurysthée. Ce n'est qu'au second plan qu'il met l'opinion publique qui le condamnerait, s'il fallait aux devoirs résultant de αἰδώς et de κηδεῖα. Le chœur enrichit la portée de ce concept d'un nouvel élément important - d'ailleurs présent déjà indirectement dans la notion de αἰδώς - l'honneur dû aux dieux:

"Impie est la cité qui ferme son oreille à l'imploration des suppliants étrangers" /103-9/.

L'auguste justice / Πόινια Δίκη / demeure d'accord avec la tradition, exige le respect des droits éternels des dieux et des anciens impératifs panhellènes:

"Il sied d'avoir égard aux suppliants des dieux, étranger, sans leur faire, d'un bras violent, quitter le sanctuaire des divinités. L'auguste Justice n'y consentira pas".
/101-4/

- dit le chœur des Athéniens au héraut thébain.

Parallèlement, une forte opposition existant entre la justice / δίκη / d'un côté et une puissance impie - puisque basée sur une violence tyrannique - de l'autre, lui assure une nouvelle dimension sociale.

La justice évoquée par le héraut argien n'a rien à voir avec celle que représentent Jolaos et les Athéniens. Le héraut exige qu'on lui livre les suppliants au nom de la δίκη en faisant valoir de son bon droit. Telle qu'il la conçoit pourtant, δίκη ne peut prendre sa source dans les commandements éternels et objectifs des dieux ni même dans les normes coutumières de comporte-

ment à la politique, elle se base exclusivement sur le droit en vigueur à Argos: "Or, c'est notre droit / δίκαιοι /, habitant une cité, d'exécuter contre nous-mêmes les arrêts / δίκας / de la justice". /142-3/

Ainsi donc le héraut formule le principe suivant lequel chaque cité devrait avoir la liberté de rendre la justice selon ses propres lois. Mais le pouvoir législatif appartient à Argos à un souverain absolu qui se trouve en dehors et au-delà de toute δίκη. Le héraut exige qu'on lui livre les fugitifs conformément à "nos lois" /141/. Cependant, les lois d'Argos sont différentes de ces "lois écrites" /Su., 432/ qui selon Thésée dans les Suppléantes, sont garantes de l'égalité et de la liberté des citoyens /Su. 429-34/. Le principe de l'égalité /ἰσότης / qui, comme nous allons le voir, est le fondement de l'ordre cosmique et en même temps l'élément principal de la δίκη est à la base de la législation athénienne. La loi d'Argos viole le principe de l'égalité et remplace la justice par la violence. A la source de cette loi, il ne peut y avoir ni dieux, ni ordre cosmique, mais seulement un pouvoir tyrannique soutenu par la violence. Lorsque le héraut déclare que ses paroles sont "justes" /δίκαια /, il interprète / τὸ δίκαιον / non en catégories objectives, mais comme le résultat d'une estimation rationnelle des forces des deux parties au conflit, autrement dit il apprécie les chances potentielles de réussite. Sa δίκη n'est pas un don de Zeus, mais c'est la volonté du tyran. De l'avis du héraut, ce qui est bon / τὸ καλόν / consiste à reconnaître sagement la raison du plus fort, à céder devant la violence à laquelle on ne peut s'opposer, à éviter le désastre: "Mais il est bon aussi d'avoir le pied hors des tracas en prenant sagement le parti le meilleur" /109/. Hors des tracas / ἔξω πραγμάτων / - c'est savoir calculer les profits matériels mais aussi être entièrement incapable de comprendre une attitude "idéaliste". Le héraut met en garde Démophon contre une décision trop hâtive / ἀβούλως, 152/; il parle de la puissance d'Eurysthée / ἰσχὺν ἅπασαν, 156/, il confronte enfin une réalité dure / δορὸς τὸ πρῶγμα, 160/ avec l'illusion de la parole qui n'est pas soutenue par la force / τὸ μηδὲν ὄντιος, 167/. Il évoque le principe du profit / τὸ συμφέρον: τί κερδάνεις; 154/ en démontrant qu'accorder la protection aux Héraclides signifierait renoncer à une politique basée sur des faits réels et vérifiables,

sur des faits actuels / τοῦ παρόντος , 170/ au profit d'un avenir indéterminé / ἔλπις , 169/ et imprévisible. Cette opposition fondamentale entre des faits réels / ἔργον / et une conviction / λόγος / qui ne résulte pas des prémisses rationnelles constitue le sujet principal du Dialogue mélien du V^e livre de la Guerre du Péloponnèse de Thucydide. Tous les arguments utilisés par le héraut thébain dans son entretien avec le roi d'Athènes apparaissent dans le Débat mélien, cette fois-ci en tant que composantes caractéristiques du raisonnement pragmatique non point des adversaires d'Athènes, mais des Athéniens eux-mêmes⁴. Représentée par le serviteur du tyran, cette position fut jugée dans les Héraclides comme antidémocratique. Lorsque Démophon se sera prononcé finalement pour le principe proclamé par Jolaos, il défendra également le privilège fondamental de la démocratie - la liberté /244, 287/. Το δίκαιον devient étroitement lié au régime démocratique d'Athènes, l'abandonner signifie en même temps s'écarter des principes du régime. Jolaos n'est obligé de tenir compte d'aucun autre motif en dehors de la défense du droit divin; il a assumé bénévolement la responsabilité du sort des suppliants-exilés, aussi est-il en quelque sorte leur porte-parole privé. Το δίκαιον de Jolaos consiste ainsi à rester fidèle aux impératifs traditionnels de la morale, lors même qu'il ne peut s'appuyer, mis à part l'invocation aux dieux, sur aucune force réelle; à rester loyal à l'égard des liens du sang et de la reconnaissance, alors même que cela doit inévitablement amener le désastre. La situation de Démophon, en tant que souverain d'Athènes, est beaucoup plus compliquée. Il est obligé de résoudre le difficile problème consistant à concilier "ce qui est juste" avec "ce qui est profitable" à sa cité. Il lui faut peser tous les arguments réels du héraut et évaluer soigneusement, c'est-à-dire conformément à la réalité / ἔργον/, ses propres forces. Il a besoin d'"une heure d'aviser" /288/.

Jamais roi d'Athènes n'eut à faire de choix plus difficile; d'une part le héraut, soutenu par la force militaire d'un Etat puissant, de l'autre - les Héraclides, avec la faiblesse des vieillards et des enfants. Pour le serviteur d'Eurysthée la solution est tout à fait évidente: l'affaire ne concerne pas en effet directement Athènes, il ne s'agit ni d'une invasion, ni de la violation d'un traité. Démophon ne peut s'attendre à aucun profit du secours accordé aux suppliants, au contraire il exposera Athènes au danger

de la guerre au nom d'un espoir trompeur / ἔλπις /, qui ne s'appuie sur aucun calcul raisonnable, au nom d'une foi désastreuse en l'avenir. En réalité - ce qu'il est inutile de rappeler aux spectateurs regardant tous les ans le roi des Héraclides contemporains, Archidamos, détruire l'Attique - Démophon ne se verra témoigner aucune reconnaissance pour l'aide qu'il aura apportée aux suppliants.

Jolaos s'efforce de réfuter les arguments du héraut en s'attaquant d'abord à ceux qui font appel à la conception pragmatique argienne. Chassés d'Argos en vertu d'un décret public, les Héraclides ne sont par là même plus soumis aux règles de la δίκη argienne. Le héraut n'a plus le droit de justifier ses exigences au nom de la justice, il ne lui reste que la violence. Or, celle-ci - contraire à la liberté - ne peut être un argument acceptable pour un habitant de la libre Athènes. La cité se doit de prendre la défense des suppliants par égard dû aux droits divins et panhelléniques ainsi que pour confirmer sa renommée de protectrice des opprimés dont elle jouit universellement dans le monde grec. Démophon se sent personnellement obligé de s'acquitter de la dette de gratitude dont Thésée est redevable à Héraclès ainsi que de ses devoirs de consanguinité:

"Trois sortes de considérations m'imposent, Jolaos, de ne pas repousser ton langage. Au premier rang, c'est Zeus, à l'autel de qui tu sièges, entouré de cette tendre couvée; ce sont les liens du sang, et c'est la vieille dette / χάρις / que j'ai envers leur père d'assurer leur bonheur; enfin le déshonneur / τὸ αἰσχρόν / auquel il faut songer avant tout"
/236-42/

Les honneurs dus à Zeus, κηδεῖα et χάρις, égard eu à l'opinion publique enfin, important mais non décisif, incitent Démophon à se rendre aux prières des suppliants. Dès le début, le maître d'Athènes est conscient des conséquences dangereuses de cette décision, si difficile à prendre. Il aurait préféré voir Jolaos arriver en Athènes dans d'autres circonstances, néanmoins il ne peut permettre de profaner les autels des dieux /247-9/. En reconnaissant la sainteté de la demande des suppliants, et en prenant la défense des faibles contre la violence, Démophon agit certainement en homme noble - εὐγενής /, digne fils d'un père généreux. Aux yeux de ses concitoyens, se comporte-t-il pourtant comme un homme juste / δίκαιος /? Il s'efforce sans aucun doute

de trouver une solution pacifique à l'affaire, il est prêt à entendre les raisons des deux parties et à prononcer un verdict impartial: si le souverain d'Argos a quelque chose à reprocher aux suppliants, "il obtiendra justice" /250-52/.

La libre Athènes et son souverain démocratique s'opposent en premier lieu à la violence: faire violence au suppliant ne peut être juste / δίκαιον, 254/.

L'épisode qui met fin à l'intervention du héraut démontre que, même en défendant une juste cause, il arrive qu'on aille trop loin. Dans son ardeur, Démophon a failli manquer à l'antique commandement de l'éthique grecque et à la règle du droit international. Seule l'intervention décidée du chœur l'empêche de porter la main sur la personne sacrée du héraut. Dans une version plus ancienne du mythe, Démophon tuait probablement le héraut, ce qui expliquait la colère ultérieure des dieux et la nécessité d'un sacrifice sanglant susceptible de les faire fléchir⁵. Qu'Euripide ait laissé une version, encore qu'adoucie, de cet épisode surprenant pour le spectateur, ne témoigne pas uniquement du "conservatisme" de l'auteur tragique. Il attribue à Démophon une dimension plus humaine, moderne - dirions-nous - d'un héros mythique, il le transforme en un Athénien dont les tourments et les faiblesses le rapprochent des auditeurs et dont la δίκαιοσύνη devient une vertu accessible à tout être humain. Jolaos estime que Démophon est un juste, puisque aider les suppliants c'est satisfaire au commandement de Zeus. Cependant, Démophon expose en même temps Athènes au danger d'une guerre. La justice traditionnelle cesse d'être identique à la justice sociale, à la raison d'État. Jusqu'à quel point est-il permis au souverain qui veut "gouverner équitablement" de disposer du pays? C'est démocratiquement que Démophon est devenu roi. Souverain démocratique, il rejette, à l'encontre d'Eurysthée, la force comme méthode de gouverner et, par là, il met des limites à ses propres actes. Il ne manque pas de gens en Athènes qui seraient entièrement d'accord avec la façon de penser du héraut argien. L'"opposition" veut voir dans la décision de Démophon la manifestation de sa sottise et la baptise du même terme que celui utilisé par le héraut - "la folie" / μωρία, 417/. Quel paradoxe! Démophon peut prendre la défense d'une justice idéale grâce au principe qui, excluant la contrainte, donne la liberté d'action à une telle opposition

justement. Puisque Démophon a renoncé à recourir à la force, sa liberté d'action se trouve limitée. Il doit prendre en considération les sentiments de ses sujets-concitoyens, il n'a aucune autre possibilité de les amener à l'obéissance en dehors de la persuasion appuyée par son prestige personnel. Le tyran Eurysthée ne connaît point de soucis de ce genre. Le héraut s'identifie entièrement avec sa politique, une armée puissante et bien entraînée est prête à obéir au moindre signe. Face à la menace d'une guerre civile en Athènes, le souverain démocratique, qui a fait de la justice l'assise même de son règne, s'avoue impuissant: "Car, pour moi, la réponse des oracles m'a laissé désemparé et plein d'effroi" /472-3/.

Euripide attribue au roi d'Athènes toutes les qualités d'un souverain idéal. Elu démocratiquement, il gouverne collectivement - semble-t-il -, s'entend parfaitement avec son ombre silencieuse, son frère Acamas. Il tient compte de l'opinion des concitoyens, place l'intérêt de la cité au premier rang et le défend même au détriment de sa propre renommée. Lorsqu'il refuse de sauver les suppliants au prix de la vie de sa fille ou de l'enfant d'un des Athéniens, il s'expose lui-même au reproche d'avoir trahi la cause sacrée des hôtes portant un rameau d'olivier. Jolaos sait l'apprécier à sa valeur:

"Oui, il est pardonnable à cet homme de se refuser à faire périr les enfants des citoyens et j'approuve même le présent" /435/.

En tant que chef militaire, Démophon se montre prévoyant et prudent: il ne néglige pas de s'assurer la faveur des dieux par des sacrifices et des oracles, mais en même temps il envoie des éclaireurs en reconnaissance et il observe lui-même plus tard les mouvements des armées ennemies:

"Car le rôle d'un homme, qui prétend avoir la science du bon capitaine, est de voir l'adversaire autrement que par l'oeil des messagers" /390-2/.

Fils de Thésée, Démophon est un digne héritier de la gloire paternelle, ἀριστος et εὐγενής à la fois, il incarne les aristocratiques vertus héréditaires, celles auxquelles restent fidèles les enfants d'Héraclès: Macarie et Hyllos, ainsi que le vieux Jolaos. Cette union qui s'opère en lui entre la traditionnelle et héréditaire εὐγένεια et la moderne et sociale δίκη lui permet

de faire tirer sa cité d'un mauvais pas, d'éviter aussi bien la colère des dieux, s'il avait fait peu de cas des suppliants, que la révolte des Athéniens au cas où il aurait voulu défendre les Héraclides à l'encontre de la volonté de ses concitoyens.

La victoire d'Athènes, c'est le triomphe de la justice, de même que le rajeunissement de Jolaos, irréal, miraculeux, et présenté en termes poétiques, est le couronnement de sa loyauté désintéressée et idéaliste:

"Tu tiens, ô ma cité, la voie de la justice - jamais il ne la faut abandonner - en honorant les dieux" /901-3/.

Néanmoins, le chant du choeur célébrant la juste Athènes renferme aussi un avertissement. Le tyran Eurysthée s'est vu châtier pour son orgueil / ὕβρις / et sa colère / θυμός /, pour avoir remplacé le droit par la violence. Sa "passion insatiable" l'a aveuglé /926-7/. Alcèmène se distingue aussi par la même "insatiabilité" de son âme. Bien qu'elle entre en scène avec le mot de justice sur les lèvres, la première parole qu'elle prononce est celle de haine / μῖσος /. Sa δίκη, c'est un désir primitif et spontané de vengeance. Elle prêche l'antique principe qu'il faut détruire les ennemis jusqu'au bout. Il n'y a pas de place pour la pitié et le pardon, encore que - suppliante - elle invoque la pitié. Alcèmène agit exactement suivant le principe auquel avait obéi Eurysthée en condamnant à mort les descendants d'Héraclès, ses ennemis potentiels. Et, à l'instar d'Eurysthée, elle veut profiter de la supériorité, de la force que lui a donnée la victoire. Dans les Héraclides, c'est le droit athénien qui modifie ce principe:

"- Quoi? N'approuvent-ils point qu'on tue ses ennemis?
- Fas celui qu'ils ont pris vivant dans la bataille".
/965-6/

Tuer un prisonnier pris dans une bataille est considéré comme un meurtre. Eurysthée explique à Alcèmène que, selon les lois helléniques, la mort d'un prisonnier sera une souillure pour son meurtrier /1009-11/. La haine a ses limites, les négliger est non seulement contraire au principe de δίκη, mais offense également les dieux. Aussi - dit Eurysthée - Athènes l'a épargné par "raison" / σωφροσύνη /, donnant la priorité au respect des dieux et non à l'assouvissement de son désir de ven-

geance /1012-3/. C'est la réaffirmation de la *σωφροσύνη* des Athéniens. L'ennemi qu'ils ont épargné, le tyran Eurysthée, paie ses vainqueurs de reconnaissance. Leur générosité le transforme et lui fait oublier sa haine. Lui, qui n'avait pas osé affronter Hyllos dans un combat singulier, donnant ainsi la preuve de sa lâcheté, répond maintenant avec mépris aux menaces d'Alcmène et accepte de mourir avec dignité. Le comportement d'Alcmène annonce la future trahison des Héraclides au même degré que la prophétie d'Eurysthée.

La définition traditionnelle de la *diké* comporte la loi du talion. Dans la discussion avec Socrate, au début du dialogue de Platon La République, Polémarque formule sans réfléchir le principe que *δικαίος* devrait aider ses amis et nuire à ses ennemis⁶. Ménon définit de la même façon la vertu /*ἀρετή* / d'un homme qui "consiste à être en état d'administrer les affaires de sa patrie, et, en les administrant, de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis"⁷. Dans une société où ce sont les liens de l'amitié /*φιλία* / et de la reconnaissance / *χάρις* / qui possèdent une valeur décisive, dans la vie publique, le devoir d'une gratitude active pour un service rendu doit devenir une obligation première de la morale. Estimant que l'amitié est une valeur supérieure à la justice, Gorgias admet la possibilité d'accomplir plutôt, dans de certaines situations, un acte injuste que de trahir l'espoir d'un ami⁸.

Maintes fois les personnages des tragédies d'Euripide invoquent la loi du talion. C'est conformément à cette règle qu'Eurysthée dans les Héraclides, et Lycos dans l'Héraclès furieux, essaient d'anéantir les enfants d'Héraclès qui peuvent dans l'avenir exiger de leur rendre compte des torts subis. Ulysse demande dans les Troyennes la mort du petit fils d'Hector. Hermione et Ménélas tentent de se débarrasser d'Andromaque dans Andromaque. Ion veut inconsciemment tuer sa mère en tant qu'adversaire qu'il faut à tout prix anéantir. Egisthe prie dans Électre les dieux de le laisser connaître lui-même la prospérité et de perdre ses ennemis. Hécube, dévorée dans Hécube par sa soif de vengeance, en fait la seule raison de son existence; les Bacchantes cadméennes dans les Bacchantes chantent la joie du triomphe sur les ennemis.

Les Héraclides - c'est la première tragédie d'Euripide où la loi du talion, généralement admise, est nettement mise en doute et opposé à une justice basée sur une autre loi que celle de la

vengeance. Dans de certaines situations, châtier un criminel qui mérite le châtement cesse d'être un acte de justice. Dans Ion, la Pythie empêche le jeune serviteur d'Apollon de tuer Créuse coupable d'après lui de vouloir commettre un meurtre dans l'enclos sacré d'Apollon. Lorsque Ion résiste, affirmant que quiconque tue un ennemi demeure "sans souillure" / καθαρός /, la Pythie crie: "Pas toi!". Evidemment, la situation d'Ion est exceptionnelle, il s'avère que l'"ennemi", c'est sa propre mère. La Pythie lui reproche néanmoins non pas d'être cruel et intransigeant à l'égard de sa mère, qu'il ne connaît point, mais envers sa marâtre-ennemie / ἀμαρτάνεις, 1327-34/. En se vengeant de Jason de la manière la plus douloureuse pour lui - en tuant ses fils - Médée assassine en même temps ses propres enfants. Le délire d'Hécube la mène à sa propre perte. Le triomphe des Bacchantes thébaines sur les ennemis se transforme en désespoir au moment où Agavé - délivrée de sa folie - se réveille, la tête de son fils dans ses mains. Même la faute de Clytemnestre n'innocente pas Oreste et Électre. "Juste est son châtement, mais non ton action" /El. 1244/ - proclament les Dioscures.

Dans la tragédie d'Euripide, la diké basée sur la loi du talion, si elle n'est pas totalement rejetée, cesse d'être juste dans toutes les situations. La discussion au sujet de la diké prépare le terrain pour l'assertion de Socrate disant que la justice c'est avant tout de ne pas faire tort, que δίκαιος ne peut pas ἀδίκηϊν. "Si donc quelqu'un prétend que la justice consiste à rendre à chacun ce que l'on lui doit, et s'il entend par là que le juste doit du mal à ses ennemis, comme il doit du bien à ses amis, ce langage n'est pas celui d'un sage; car il n'est pas conforme à la vérité"⁹.

Lorsque, dans les Phéniciennes, Euripide fera de l'égalité / ἰσότης / une loi de la nature, il se rapprochera par là même de la thèse d'Aristote qui a séparé la loi du talion de la notion de justice, démontrant que la vengeance était incompatible avec le principe de l'égalité¹⁰.

Dans les Héraclides s'affrontent trois conceptions de la justice / δίκη /: Jolaos, mais surtout le chœur athénien et Démophon, la défendent en tant que vertu sociale qui s'appuie autant sur l'éternelle sanction divine que sur les lois publiques acceptées par la société et non imposées par un tyran. Le héraut

la ramène tout simplement à l'obéissance au droit, sans égard à son origine, pourvu qu'il soit appuyé par de la force. Pour Alcmène enfin, la justice c'est la possibilité de régler ses comptes, la loi primitive du talion qu'aucune norme n'adoucit. Quoique les Héraclides et les Athéniens remportent la victoire, Eurysthée va mourir contrairement à la loi athénienne; Alcmène n'en fera qu'à sa tête en attirant dans l'avenir le châtement des dieux sur les descendants d'Héraclès /et l'invasion des Spartiates sur les territoires attiques/. Démophon a choisi "la voie de la justice" /901/, mais il s'est exposé à une lutte interne et à la guerre contre un puissant ennemi extérieur, conflit dont l'issue est en grande mesure due au hasard - à l'arrivée inattendue d'Hyllos avec une armée alliée. Le comportement de Démophon témoigne de sa générosité et ajoute à la gloire d'Athènes, les dieux se montrent bienveillants à leur endroit; à preuve, le miraculeux rajeunissement de Jolaos et le changement subi par Eurysthée qui d'ennemi se transforme en protecteur de l'Attique. Mais il n'est point aisé de défendre ce qui est juste: "la vertu /ἀρετή / chemine à travers les douleurs" /625/ - elle expose la cité à des rudes épreuves n'apportant souvent en résultat, au lieu d'une reconnaissance attendue, qu'un espoir illusoire / ἔλπις /.

Dans les Héraclides, les institutions démocratiques sont garantes de la diké; elles obligent le roi à compter avec l'opinion des gouvernés, à les traiter avec justice. Pourtant le danger d'un conflit persiste entre les éternelles normes divines, qui constituent une part de la diké, et la norme publique - l'Athènes de Démophon arrive, quoique non sans difficulté, à les concilier.

Nous avons vu, dans les Héraclides, un roi gêné dans son gouvernement par la restriction de son pouvoir - ce à quoi il se soumet de son propre gré - bien qu'elle affaiblisse l'efficacité de ce pouvoir de façon particulièrement dangereuse dans une situation de crise, p. ex., en cas de guerre. Dans les Suppliantes, le souverain essaiera de contourner ses limites sans violer en apparence le principe même.

Thésée aura à faire le même choix que Démophon: secourir les suppliants en exposant la cité au danger de la guerre, ou bien faillir au devoir sacré au nom d'une raison d'État pragmatique. Comme nous le verrons cependant, contrairement à Démophon, Thésée ne se laisse pas guider exclusivement et surtout par l'intérêt de

la cité. Son premier réflexe est de refuser son aide aux suppliants qui ont encouru la colère des dieux; il ne veut pas voir Athènes se commettre avec des criminels /Démophon n'a pas achoppé à un tel "écueil", les Héraclides - victimes innocentes de la cruauté du tyran - ont montré qu'ils méritaient son aide/. Les arguments faisant appel à son intérêt particulier - que Démophon semble ignorer complètement - ont une influence prépondérante sur la décision finale de Thésée. Les relations entre ce dernier et les Athéniens sont également d'un ordre différent. Ceux-ci ne sont pas en effet concitoyens, mais seulement sujets. En gardant scrupuleusement les apparences, Thésée ne doute point que l'assemblée ne confirme toute sa décision. Il est même impossible de s'imaginer une situation qui risquerait de dégénérer en une guerre civile. En se départant partiellement de sa façon démocratique de gouverner, Thésée gagne à coup sûr en efficacité. En fin de compte pourtant, à l'instar de Démophon, Thésée prend la défense de la diké. Ce qu'il met ostentatoirement en valeur, en condamnant l'expédition sacrilège des Sept, à laquelle il s'oppose en s'érigeant lui-même, à juste titre, en défenseur des lois panhelléniques. Le crédit personnel et la moralité supérieure de Thésée permettent à l'Athènes des Suppliantes de conserver sa renommée de redresseur de torts que lui a valu la diké dont les institutions démocratiques de l'Athènes des Héraclides étaient les gardiennes¹¹.

Dans les tragédies plus anciennes d'Euripide, le souverain démocratique, défenseur de la δίκη, apparaissait distinctement opposé au tyran qui gouvernait par la βία. Démophon est le contraire d'Eurysthée. Thésée, ce premier "théoricien de la démocratie", en prend la défense contre le représentant du souverain absolu de Thèbes. Tous deux - en essayant de faire asseoir leur gouvernement sur les principes de la justice, de même que sur des lois écrites, universelles et obligatoires pour tous, et en tentant de faire obéir leurs sujets à l'aide de leur propre autorité - contrastent très vivement avec le portrait classique du souverain-tyran qui, tel Lycos dans l'Héraclès furieux, conquiert le pouvoir par la force et le conserve par la force également. Ajoutons cependant que, dans les Suppliantes, Thésée défend les principes de la démocratie non seulement contre la tyrannie, mais aussi contre des tendances radicales, anarchiques, propres à des

"jeunes" ambitieux dont les aspirations expansionnistes exposaient Argos à la défaite et ont miné l'autorité d'Adraste. Sous l'influence d'individus ambitieux et égoïstes, le démós peut se transformer en une foule qui "ne connaît pas de frein" /ἀκόλαστος ὄχλος / /He. 607/. De même que Démophon dans les Héraclides, Thésée appartient aux ἄριστοι unissant en lui εὐγένεια et δικαιοσύνη. Dans sa cité, le pouvoir du δῆμος est tempérée par le bras puissant de l'aristocrate.

Dans les oeuvres plus récentes d'Euripide, le contraste entre le souverain et le tyran s'efface. Étéocle et Créon dans les Phéniciennes, Agamemnon dans Iphigénie à Aulis, Penthée dans les Bacchantes se voient doter du pouvoir légalement, par la voie d'élection, du tirage au sort, par l'abdication de leurs prédécesseurs en leur faveur. Le niveau moral d'aucun d'eux n'égale pourtant ni celui de Démophon, ni cet autre de Thésée. Dans cette galerie de souverains aussi ambitieux que faibles, on peut retrouver, sans le moindre doute, l'empreinte du gouvernement des démagogues de l'époque post-péricléenne. Créon va fléchir face à un choix tragique pour lui et va préférer l'amour de son fils à l'existence de la cité dont il est maître. Dans une situation analogue, Érechthée, roi d'Athènes, et sa femme Praxithéa, se sont décidés au sacrifice suprême /Érechthée/. Agamemnon - ce qu'il ne cache pas - se soucie avant tout de son propre intérêt, perd toute autorité et devient vite l'esclave de son armée. Étéocle, aveuglé par son désir du pouvoir, et Penthée - fort de son assurance "tyrannique" - seront amenés à remplacer un régime obéissant aux lois par le règne de la force. Le souverain démocratique se transforme imperceptiblement en tyran.

Plus d'une décennie séparent les Suppliantes des Phéniciennes, presque deux se sont écoulées depuis la mort de Périclès au début de la guerre du Péloponnèse. L'affaire de Mytilène, la tragédie de Mélès et surtout la défaite de l'expédition sicilienne mettent à nu la faiblesse du régime d'Athènes. Une nouvelle génération de politiciens, représentants de groupements à qui la guerre profite et la démocratie assure l'exclusivité des privilèges politiques, arrivent au pouvoir. L'identité des intérêts privés et publics disparaît. Les successeurs de Périclès, rivaux de Nicias - Alcibiade, Théramène, Antiphon - ne sont plus que des accomplis pour eux-mêmes - αὐτοῖς ἄριστοι ; à leur propre

compte, ils savent fort bien se servir des instruments efficaces du pouvoir que les enseignements des sophistes et le règne de Périclès¹² ont préparé à leur intention.

Dans les Suppliantes, la justice demeurait l'assise du système démocratique, elle garantissait la liberté, était la négation de la tyrannie. Dans les Phéniennes, la diké démocratique cède la place à l'ambition /φιλοτιμία/ soutenue par la force. Dans le conflit qui oppose Étéocle et Polynice, la diké est ramenée au rôle d'un tour de propagande exploité ingénieusement par les deux parties. Il a déjà été question de la formation rhétorique des deux frères. Lésé dans ses droits, Polynice sait voiler et justifier l'invasion de sa cité natale en invoquant le tort qu'on lui a fait. Coupable envers son frère, Étéocle saura justifier ex post sa faute par le comportement de son frère. Tous deux s'affrontent, dans un conflit verbal, puis armé, σύν δίκη νικηφόρῳ chacun avec sa diké qui devient ainsi son propre contraire. Dans l'idée de Jolaos, de Démophon ou de Thésée, la justice était irrévocablement liée à la prospérité d'une polis libre et observant ses propres lois. Menant des armées étrangères à la conquête de sa ville natale, Polynice détruit ce lieu. Lésé, il prend la défense de la diké, il lui attribue une valeur objective, la fait asseoir sur des critères généralement admis. Étéocle a rompu unilatéralement les conditions du contrat, il a dépouillé son frère de la part qui lui revenait du pouvoir et de l'héritage - sans le moindre doute la justice a donc pris parti pour Polynice. Les moyens employés par Polynice pour revendiquer ses droits dévoilent pourtant les véritables motifs de ses actes qui vont au-delà de la simple défense de la justice. La soif du pouvoir et de la fortune, τὸ πλεόν, fait que Polynice, qui agit au début σύν δίκη aboutit finalement à une injustice heureuse - ἄδικία εὐδαίμων /549/. C'est de sa propre faute qu'il se comporte dans sa ville natale comme un espion et un intrus qui risque à tout moment d'être découvert et tué. Dans la bataille aux pieds de l'enceinte de Thèbes, il rompra définitivement tous les liens l'unissant à sa patrie en invoquant les étrangères divinités argiennes. La guerre contre la polis natale transforme Polynice de victime en agresseur et le mène de ἀδικεῖσθαι à ἀδικεῖν. Elle permet en même temps à Étéocle de dissimuler en quelque sorte les motifs de l'invasion de son frère par le fait même de sa trahison. Là, ἀδικεῖν du début cède le pas à ἀδικεῖσθαι.

Étéocle se trouve dans une situation "de propagande" beaucoup plus ardue. Il est coupable d'avoir chassé son frère et usurpé le pouvoir au-delà de la période prévue et jurée. Il ne peut, en aucune façon, invoquer le principe de la justice - le pédagogue d'Antigone, le chœur, Tirésias à maintes reprises mettent en relief les justes droits de Polynice. Étéocle profite pourtant du comportement de son frère pour discuter du principe lui-même. L'invasion de la ville natale, τὸ ἔργον de Polynice, peut être en effet présentée à l'aide de différents noms / ὀνόμασιν /. Il n'y a point de normes généralement admises. Étéocle nie les critères objectifs de la diké. Relativisée, et comme affaiblie théoriquement, la diké en tant que principe d'action n'a de valeur que jusqu'à un certain moment /520/. Seul un souverain absolu est libre - il faut choisir entre la liberté / ἐλευθερία / et la justice / δίκη / - choix absurde, inconcevable pour un chef démocratique. Dès le début, le point de départ est clair. Le désir du pouvoir fait qu'Étéocle rejette tout ce qui peut le menacer, y compris la diké, et il justifie en même temps ce rejet. Étéocle est un tyran, un tyran dont le pays /c'est-à-dire le pouvoir/ est menacé de guerre. D'une façon inattendue, face à l'invasion, le tyran fait montre des mêmes qualités que celles qui ont permis aux souverains démocratiques de remporter la victoire dans des circonstances semblables¹³. Contrairement au lâche Eurysthée ou au cruel Lycos, Étéocle représente les vertus d'un souverain idéal des tragédies plus anciennes d'Euripide; il ne néglige ni ses affaires personnelles, ni celles publiques /692-3/. Dans son entretien avec Créon, il saura contenir son impatience juvénile et reconnaître la supériorité de l'expérience. Il se peut que, sans la présence de Créon aux côtés d'Étéocle, sa légèreté et son impétuosité, eussent pris le dessus. Créon lui fait prendre conscience de toutes les difficultés et Étéocles profite de ses conseils. Il donne pour base à sa stratégie une conjonction harmonieuse de deux éléments fondamentaux d'une action efficace: de la Prévoyance / εὐβουλίᾳ / et du Courage / θάρσος / qui, selon Périclès, ont décidé du succès d'Athènes¹⁴. Il prend soin tout aussi bien des affaires publiques que de l'avenir de sa famille, il veut s'assurer la faveur des dieux. En un mot, il semble donc réaliser l'idéal exprimé par Thésée dans les Suppliantes: il aime sa patrie, honore les dieux, prend soin de sa famille. Au combat, il va se montrer autant un

soldat courageux qu'un capitaine prévoyant. C'est lui enfin qui propose un duel à son frère, afin d'épargner aux deux armées des pertes inutiles. Sur le champ de bataille, Étéocle semble atteindre à une pleine union spirituelle avec sa ville: "Maintenant, c'est pour la cité que tu batailles" - s'écriait son armée /1252/. Tandis que Polynice avait fait de la diké le fil conducteur de son discours, Étéocle termine le sien en répétant deux fois le verbe ὀδύκεῖν, dans le célèbre crédo du tyran, cité par toute l'antiquité /524-25/. La violence de son discours, l'accumulation d'hyperboles, d'adynatons, de personifications, un choix de mots à timbre fortement émotionnel comme "opprobre", "rougir" / ὀνειδός, αἰσχύνομαι /, préparent l'auditeur à recevoir /et à retenir/ ses dernières paroles - sa décision de sacrifier au pouvoir la patrie, mais aussi la famille et les dieux. Possédant toutes les qualités de Démophon ou de Thésée, mais privé de leur sens d'union avec la polis, il se laisse dominer par le désir du pouvoir au point de se transformer en un tyran d'autant plus dangereux pour la cité et la famille qu'il conserve dans sa folie la clarté du jugement et la logique de ses actes.

Il ne s'agit plus là d'un éloge des institutions démocratiques devant un représentant étranger du pouvoir absolu, comme dans les Héraclides ou dans les Suppliantes, mais de défendre les principes de la démocratie contre un souverain qui avait obtenu le pouvoir légalement et, au début du moins, voulait l'exercer conformément à la loi.

Dans les Phéniciennes, c'est Jocaste, la vieille mère-épouse d'Oedipe, qui prend la parole pour défendre la diké. Elle jouit d'un très grand respect, puisque Polynice n'arrive dans la ville que sur sa prière et sur sa garantie; et qu'Étéocle est d'accord pour s'entretenir avec son frère uniquement pour satisfaire sa mère - "pour te complaire" /446/. Ce grand prestige lui donne le droit de médiation et ajoute du poids à ses paroles. Jocaste répond tout d'abord à la tentative visant à priver la diké de sa valeur objective. Assise de la justice, l'égalité se présente comme une loi aussi puissante et inamovible que la loi de la nature¹⁵. C'est elle qui règle le cours des jours et des nuits, indique la mesure des choses mesurables et enseigne aux hommes les divisions et les poids. Vingt années abondantes en recherches philosophiques des sophistes, riches en découvertes médicales du

milieu hippocratique, séparent Jolaos et Jocaste. Dans sa définition de la diké, Jocaste tire parti des acquisitions de la sophistique grâce auxquelles elle affirme toujours plus pleinement le caractère objectif et immanent de la justice. L'inamovible loi de la nature s'oppose au relativisme d'Étéocle tout aussi efficacement que les dieux de Jolaos au pragmatisme du héraut argien.¹⁶ Jocaste redonne aussi à la diké sa dimension sociale - "le salut de la cité" / πόλιν σωσαι , 560/ demeure le but suprême. Elle s'adresse à ses deux fils au nom de la polis. L'égalité, τὸ ἴσον de Thésée et de Périclès, racine de la démocratie, c'est la condition de la stabilisation des relations internes de la cité. Sa plus grande menace, c'est l'excès / τὸ πλεόν / qui, d'après Jocaste, est contraire à la nature, puisque celui qui sait garder la mesure se contente effectivement des choses nécessaires / τὰ ἀρκοῦντα /¹⁷. En défendant la isotes et en l'opposant à la tyrannie, Jocaste défend la démocratie. L'ambition et la soif du gain "vont au mépris du droit multipliant les guerres" - a dit Thésée dans les Suppliantes /v. 234/. Lorsque Thucydide juge la politique des successeurs de Périclès, il n'a aucun doute sur les motifs de leur activité: "... pour servir leurs ambitions privées / φιλοτιμία / et leurs profits privés / κέρδη /, ils prirent /.../ des mesures aussi mauvaises pour eux-mêmes que pour leur alliés"¹⁸.

Dans aucune des tragédies que nous connaissons, Euripide n'a défendu le principe de la démocratie avec autant de passion que dans cette sombre tragédie des possédés du pouvoir, présentée vers la fin de la guerre du Péloponnèse dans cette Athènes qui se relève avec peine de la catastrophe sicilienne, du gouvernement de la terreur, des meurtres politiques et des exils, de la lutte acharnée des partis et du coup d'État oligarchique.

L'intervention de Jocaste rappelle celle d'Aethra dans les Suppliantes. Dans les deux cas, une vieille reine-mère avertie essaie de changer la décision d'un jeune souverain. Aethra cite les mêmes arguments que Jocaste. Il faut sauver les lois / σώζειν νόμους /, qui sont les assises de la vie sociale /v. 313/, mais en même temps défendre la cité dont la renommée est menacée, tout comme celle de son souverain. Comprenant parfaitement bien que son propre intérêt concorde avec l'intérêt de la cité, Thésée est à même d'avoir une vision claire de la situation et de choisir la bonne voie. L'ambition / φιλοτιμία / ne détruit pas en

lui, comme chez Adraste, la clarté du jugement / πρόνοια ,
 γνώμη / qui devrait caractériser un véritable homme d'État.
 Aveuglés par la passion du pouvoir, les fils d'Oedipe n'essaient
 même pas de considérer les arguments de Jocaste. L'affection qu'
 ils éprouvent pour leur mère les a fait répondre à son appel
 /365, 446/, mais leur ambition a été plus forte que leur amour.
 Non seulement ils n'écoutent ses paroles /588/ ni ne sont en
 état de faire le départ entre leurs profits réels et leurs illu-
 sions, mais ils sont prêts voire à s'affronter, épée à la main,
 en présence de leur mère. L'antique triade de la moralité, prin-
 cipe auquel Thésée était resté fidèle: honorer ses parents, les
 dieux et sa patrie - se désagrège. De même que dans le monde des
Phéniciennes, dans la vie politique d'Athènes la mesure et la lé-
 galité sont supplantées par la sottise / ἀμαθία / et la discorde
 / ἐρις τις / qui ruinent les anciennes relations de filia et de
charis, désintègrent les familles, bafouent le droit, détruisent
 l'ordre social pour aboutir à la chute de la cité.

Dès les premières tragédies conservées, dans l'oeuvre d'Euri-
 pide le problème de la justice occupe sans cesse le centre de
 l'intérêt de l'auteur. Il est également la question centrale des
 recherches sophistiques du V^e siècle. Rongée par le scepticisme
 de Gorgias, le relativisme de Protagoras et surtout par les solu-
 tions radicales que leurs audacieux disciples Trasymaque ou Calli-
 clès tirent de l'enseignement des sophistes plus anciens, la cro-
 yance aux assises objectivement inébranlables de la justice et
 de la vérité s'effrite. Socrate tend à vaincre la relativité de
 la notion de la justice dans ses recherches philosophiques, Euri-
 pide - sur la scène dramatique. Tous deux, ils cherchent une dé-
 finition qui rendrait à la justice son caractère objectif et uni-
 versel à la fois. Pendant que Gorgias prononce une brillante
 plaidoirie pour Hélène, lorsque les héliastes méditent sérieuse-
 ment sur la culpabilité des objets inertes et condamnent à l'exil
 une pierre qui a tué un homme¹⁹, et qu'en même temps dieux et
 hommes s'affrontent au théâtre afin de résoudre le cas d'Oreste-
 -matricide, Euripide enrichit et complique le concept de la jus-
 tice, met en garde contre les dangers qui la menacent pour en
 faire, dans les Phéniciennes, le principe de l'ordre cosmique
 ainsi qu'une assise inflexible de l'ordre public. Bien des années
 avant La République de Platon et l'Éthique de Nicomaque d'Aristo-

te, Euripide dote la notion de δικαιοσύνη d'éléments qui trouveront leur place dans leurs définitions; il attribue à la diké le rôle d'une valeur suprême.

Dans l'Éthique d'Aristote, la justice est avant tout une vertu extravertie, qui ne se réalise que dans des relations interhumaines, une vertu sociale: "Elle est une vertu absolument complète /.../: celui qui la possède peut manifester sa vertu également à l'égard d'autrui et non seulement par rapport à lui-même. Bien des gens, en effet, peuvent pratiquer la vertu en ce qui les concerne personnellement, mais sont dans l'impossibilité de la manifester en ce qui concerne autrui" /1129 b, 30/.

Deux principes s'ajoutent pour composer la définition d'Aristote: l'obéissance aux lois et le principe de l'égalité - "Le juste nous fait nous conformer aux lois / νόμιμον / et à l'égalité / ἴσον /" /1129 a, 30/. Comme nous l'avons vu, tous ces éléments sont présents dans les considérations d'Euripide. Dans ses tragédies, la diké est une vertu qui règle la vie sociale, une condition indispensable à la prospérité démocratique, c'est-à-dire à un pouvoir légal - c'est une vertu en tous points politique.

Notes

¹ Cf. H. Lloyd-Jones, The Justice of Zeus, London, 1971. "Much of the work done in our language by the term "good" was done in Greek by words other than ἀγαθός, particularly by the word δίκαιοσ", p.158.

² A.W.H. Adkins, Merit and Responsibility, Oxford Clarendon Press, 1970. J. Creed, dans son article intitulé Moral Values in the Age of Thucydides, CQ 23, 1973, pp.13 ss., donne la critique de la théorie d'Adkins.

³ Eur., El. 367-79.

⁴ Cf. M.Z. Volk, The Melian Dialogue in Thucydides - a Structural Analysis, Un. Ann. Arbor Microfilms, 1971, p.164. S'agissant de la popularité de la discussion éthique, dans les milieux intellectuels d'Athènes de la II^e moitié du V^e siècle, et notamment du droit du plus fort à dominer un plus faible, voir: H.L.L. Hudson-Williams, Forms of debate and the Melian Dialogue, AJP 71, 1950, pp.156-169 ainsi que M.Gigante, Νόμος Βασιλεύς, Roma-Siracusi, 1956.

⁵ Cf. St. Witkowski, Tragedia grecka /Tragédie grecque/, t.II, Lwów, 1930, p.55.

⁶ Plat., Resp., 332 A-E.

⁷ Plat., Men., 71 E.

- ⁸ Plut., 23 p. 64 c.
- ⁹ Plat., Resp., 335 E.
- ¹⁰ Arist., Eth., Nic., V, 3.
- ¹¹ Cf. M. Ostwald, Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy, Oxford 1969. "Euripide' use of νόμος in its political or judicial sense strikingly reflects the actual use of the term in the lawcourts and in the Assembly: he is the first of the tragedians to speak explicitly of written laws and to praise them as a bulwark against tyranny", p.73.
- ¹² Cf. W.R. Connor, The New Politicians of Fifth.-Cent. Athens 1971, Princeton.
- ¹³ Autrement - J. Mańkowski, Mity i świat Eurypidesa /Mythes et le monde d'Euripide/, Warszawa, PAN, 1975, p.52-53.
- ¹⁴ Thuc., II, 41.
- ¹⁵ G. Vlastos, Isonomia, AJPh LXXIV, 1953. D. Lanza, Νόμος et ἴσον chez Euripide, RFIC XLI, 1963, pp.416-439; W. Lengauer, Isonomia, Przegląd Hist., t.LXXII, Warszawa, 1981, cahier 4, pp.609-35.
- ¹⁶ M. Gigante, dans: Νόμος Βασιλεύς, Roma-Siracusi 1956, discute les ressemblances apparaissant entre la conception euripidienne de la diké et celle de Pindare et d'Eschyle. Il attire l'attention sur ses éléments "conservateurs" traditionnels.
- ¹⁷ Le motif d'un désir de τὸ πλεόν, fatal à la cité et à l'individu, revient à plusieurs reprises dans l'oeuvre d'Euripide, p. ex. fr. 429 d'Ixion dont la représentation est datée par T.B.L. Webster /idem, p.117/ à environ 422-20.
- ¹⁸ Thuc., II, 65, 7.
- ¹⁹ Plat., Lois, 873 E. Dem. In Arist., 76. Cf. Adkins, Merit..., op.cit., p.107-8.

Chapitre IV

LES SUPPLIANTES - PIÈCE DE PROPAGANDE CONTRE-PROPAGANDISTE

τρεῖς εἰσὶν ἀρεταί, τὰς χρεῶν σ' ἄσκεῖν, τέκνον,
 θεοῦς τε τιμᾶν τοῦς τε θρέψαντας γονῆς
 νόμους τε κοινοῦς Ἑλλάδος· καὶ ταῦτα δρῶν
 κάλλιστον ἔξεις στέφανον εὐκλείας ὄψι.

/ fr. 219 N /

Au fur et à mesure que la guerre, qui n'en finit pas, met à nu les faiblesses du régime athénien et fait apparaître les abus d'une démocratie radicale, qui ne cesse de se radicaliser; au fur et à mesure que les difficultés économiques s'aggravent - il suffit de comparer ne fût-ce que la diversité des mets énumérés dans les Acharniens d'Aristophane avec l'indigence de Lysistrate - le désappointement causé par le gouvernement et ses successeurs de Périclès ne fait que s'accroître, tandis que le besoin d'une réforme essentielle du régime se propage dans la conscience de l'élite intellectuelle d'Athènes. Les recherches théoriques des sophistes et les programmes politiques des fractions qui se combattent mutuellement viennent à enrichir l'intérêt porté à la pratique du gouvernement - traditionnel depuis les temps de Solon et formé grâce à la publicité de la vie publique. Les hétéries ne reposant plus uniquement sur de traditionnels, et toujours très importants, liens du sang et des alliances, mais également sur la communauté des intérêts, intensifient leur activité. Elles sont d'ailleurs aussi bien oligarchiques que démocratiques. Des manipulations politiques, que nous ne connaissons, hélas!, que fragmentairement - comme la manoeuvre grâce à laquelle Alcibiade parvient en 417 à faire retourner le verdict d'ostracisme qui le menace contre son rival ou bien la mystérieuse affaire des hermocopides de 415 aboutissant à sa chute, comme les machinations ourdies dans le seul but d'éliminer à tout prix l'adversaire - font engendrer des ragots, des mensonges, des dénonciations. Une riche écriture politique devait accompagner ces luttes acharnées pour le pouvoir dont la comédie d'Aristophane n'a su préserver que l'écho. Le pamphlet d'un auteur anonyme, datant des premières années de la guerre et longtemps classé parmi les oeuvres de Xénophon, en demeure le seul exemple conservé

intégralement. Dans les programmes des détracteurs, comme dans ceux des partisans de la démocratie, ne cesse d'apparaître le mot d'ordre du retour au régime des aïeux / πατριος πολιτεια /. Les ennemis de la démocratie auraient aimé revenir à l'époque d'avant les réformes radicales, faire asseoir le régime sur le droit lacédémonien, atteindre à cette idéale - surtout aux yeux des Athéniens - eunomia. Du point de vue politique, il est pourtant plus aisé d'invoquer les lois indigènes, le code de Dracon, suffisamment ambigu et peu documenté pour permettre, si besoin, des modifications et amendements arbitraires. Le mot d'ordre πατριος πολιτεια est également accepté par ceux des démocrates qui évoquent les années de la grandeur d'Athènes due à la génération des "marathonomaques", défenseurs d'une liberté véritable. Ceux-ci font appel à la constitution de Solon /les deux parties se sont d'ailleurs servies de Solon en lui attribuant des projets¹ dûment "préparés"/ ou bien, en remontant plus loin encore, à Thésée².

Thésée devient le symbole d'une véritable démocratie non seulement en tant qu'auteur de l'unification des bourgades d'Attique en un seul et puissant organisme étatique et créateur du principe démocratique, mais aussi comme défenseur d'Athènes contre l'invasion des Perses. Il serait apparu lors de la bataille de Marathon pour se porter au secours des Athéniens. Depuis que Cimon fit venir de Scyros les os du héros, et depuis la construction de son enclos cultuel à proximité de l'agora, la popularité de Thésée ne cesse de croître dans Athènes. Son culte est magistralement mis à profit par Cimon, mais l'importance de Thésée en tant que symbole est déjà préalablement perçue par les Alcmeonides auxquels Cimon est apparenté par alliance. En témoignent un grand nombre de vases des temps de Clisthène avec un décor représentant les faits du jeune Thésée, très peu mis en valeur jusqu'alors, les épisodes de son voyage à Crète et le combat des Amazones² - sujet toujours populaire et, après les guerres avec les Perses, particulièrement propagé. Les faits de Thésée apparaissent sur les peintures de Stoa Poecile, sur les métopes d'Héphaïsteion /tentative de présenter l'attique Thésée à l'égal du laconien Héraclès?/ et, avant tout, sur les métopes ouest et sud du Parthénon. Selon la légende, Phidias - en sculptant l'amazonomachie sur la partie extérieure de l'égide d'Athéna Parthénos

aurait donné à Thésée les traits de Périclès. T.B.L. Webster voit dans le décor d'un cratère d'environ 425 - représentant deux rangées de peintures, les aventures de Thésée ainsi que la scène de la remise du feu par Prométhée aux satyres - l'allusion à la lignée des Alcéonides. /Peut-être serait-ce là une allusion au drame perdu d'Eschyle, Prométhée porte-feu, représenté avec les Perses, dont Périclès fut le chorège/. Un tel choix est compréhensible dans le décor des vases de la première décennie de la guerre du Péloponnèse, lorsque la légende de Périclès, auteur de la grandeur de la cité d'Athènes - "un second Thésée" - gagne du terrain et est utilisée dans la lutte politique. C'est justement dans ces années-là - lorsque, dans la mémoire de force d'Athéniens ruinés par les invasions d'Archidamos, touchés récemment par la peste, fatigués par la guerre, ne s'est pas encore estompée l'image des brillantes années de Périclès, contrastant avec le gouvernement de ces successeurs - qu'Euripide présente ses Suppliants. Déjà dans les Héraclides, auxquels nous avons consacré beaucoup de place dans le chapitre précédent, les problèmes politiques occupaient le devant de la scène. Au cours de la même décennie, Euripide monte encore au moins une tragédie athénienne, celle - non conservée - d'Erechthée. Les fragments qui nous sont parvenus permettent de croire qu'elle traitait, à l'instar des Suppliants, des problèmes internes: la défense des principes théoriques de la démocratie contre la tyrannie y apparaissait à côté de la critique de nombre d'éléments négatifs se manifestant dans la vie publique⁴. /Il n'est guère exclu que les deux tragédies ont été préparées pour le même agôn/.

Une place à part revient dans le présent ouvrage aux Suppliants. Considérée depuis l'antiquité comme la plus politique de toutes les tragédies d'Euripide, la pièce fit naître toute une multitude d'opinions contradictoires, d'interprétations prêtant à controverse, d'appréciations tant critiques qu'élogieuses. Ἰδὲ δὲ δρᾶμα ἔγκωμιον Ἀθηναίων - /cette tragédie est un éloge d'Athènes/ - affirmait un scholiaste ancien dans la fameuse hypothesis des Suppliants. "Supplices ab Euripide conscriptas esse ad Athenas patriam celebrandam" - prétendait G. Lugge⁵, tandis que H. Steiger nommait son auteur "ein guter Sohn seiner Vaterstadt"⁶. Parmi les chercheurs plus récents, une opinion semblable est partagée entre autres par G. Zuntz⁷, T.B.L. Webster⁸,

H. Grégoire, éditeur belge d'Euripide⁹. Une thèse opposée, refusant aux Suppliantes une nette teinte politique, a été avancée de façon la plus implacable par G. Norwood¹⁰. Les contradictions immanentes - selon lui - à son contenu, une hétérogénéité expressive ainsi que des inconséquences formelles expliquent les interpolations dont un auteur anonyme du IV^e siècle, peu adroit d'ailleurs essayait d'enrichir le texte primitif de la tragédie d'Euripide pour les besoins d'un cercle restreint de particuliers. D'où les échos de ces idéologies - tellement caractéristiques pour le IV^e siècle - de panhellénisme, de pacifisme voire même de quiétisme qui résonnent, à l'en croire Norwood, dans certaines parties de ce drame, indigne, par moments, de la plume du grand poète. La théorie d'une "double réception" /divided audience/, que l'on peut - en comparaison avec la précédente - considérer comme un compromis, est actuellement représentée entre autres par E. Blakelock¹¹ et F. Vellacott¹². Selon eux, les Suppliantes sont une oeuvre à "double fond". Pour les non avertis, le commun des mortels des spectateurs athéniens, pour d'ingénus Strepsiade c'est une sublime pièce patriotique - un véritable ἔγκωμιον Ἀθηναίων. Entraînés à saisir les allusions, les disciples des sophistes par contre / σοφιστῶν θεαταί , Thuc., III, 38, 7/, les auditeurs de Prodicos et de Socrate, qui déjà bientôt vont applaudir les Grenouilles d'Aristophane et acheter au théâtre, pour une drachme, les écrits d'Anaxagore, conscients de l'ambiguïté des mots et sachant lire entre les lignes, s'apercevront sans nul doute du caractère équivoque du drame, de l'abîme séparant l'idéal de l'Athènes de Thésée et la réalité du milieu du V^e siècle - ils sauront comprendre le sens ironique propre à la tragédie¹³. Cet examen déjà, nécessairement sommaire, fait apparaître la diversité des jugements existant jusqu'aujourd'hui¹⁴.

Cependant, dans l'opinion des chercheurs semble prévaloir l'idée que - quoique le texte des Suppliantes ne manque point de mots critiquant les faiblesses du régime démocratique contemporain du poète - la tragédie demeure pourtant, dans son expression fondamentale, un éloge patriotique d'Athènes tandis que Thésée est le portrait même, non dépourvu de certains traits de Féliclès, du chef sinon idéal du moins regretté de la magnifique polis athénienne¹⁵.

T.B.L. Webster écrit: "Theseus in the Suppliants is surely Euripides' ideal ruler"¹⁶. Pour Grégoire, Thésée est "un sage

et un saint"¹⁷: il vénère les dieux, exige l'enterrement des corps des morts et lave de ses propres mains leurs dépouilles; il se lance dans une guerre juste pour défendre les droits universels le plus sacrés de l'Hellade; il respecte le droit d'hospitalité tant et si bien qu'il accueille non seulement les suppliantes d'Argos, mais également Polynice, maudit par son père; il aime ses parents tout en témoignant du respect, de façon exceptionnelle, voire ostentatoire, à sa mère. Thésée, jeune chef d'Athènes plein d'énergie, doit donc incarner l'optimisme athénien, la *σοφία* athénienne, la foi de la cité en la puissance de la parole, la vaillance guerrière de la polis et son dynamisme d'action; et Athènes malgré les tirades critiques du héraut thébain, reste toujours "l'heureuse cité des grâces" du temps des Héraclides /Hr., 380/ qui vénère la justice, prend la défense des lésés et qui "connaît la pitié" /190/.Adraste peut l'opposer à Sparte qui "a l'âme cruelle et riche en perfidies" /187/.

Par le biais d'une telle interprétation, si Euripide avait présenté dans le personnage de Thésée l'idéal d'un chef populaire, nous aurions vu une image nostalgique de la démocratie de Périclès, différente de la tumultueuse réalité des années vingt. La critique thébaine des institutions démocratiques athéniennes, à laquelle Thésée ne sait répondre que par une banale tirade dirigée contre la tyrannie, aurait concerné alors uniquement la démocratie des Cléon et des Hyperbolos n'ayant rien à voir avec le régime d'Athènes sous le gouvernement de l'Olympien.

Dans les Suppliantes, Thésée est-il réellement un souverain démocratique idéal?

Adraste arrive à Eleusis accompagné d'une suite de mères-suppliantes, pour demander au souverain d'Athènes, au nom des lois divines, de l'aider à récupérer les corps des chefs morts sous les remparts de Thèbes et de rendre ainsi possible leur sépulture. En tant que suppliant, il essaie de faire naître en Thésée le sentiment de pitié /162 ss./, il se fait aider des sentences morales, gagne adroitement sa bienveillance en expliquant de façon élogieuse /et flatteuse en même temps/, aussi bien à la cité qu'à son jeune souverain, pourquoi il a adressé sa demande justement à eux.

Thésée vénère les dieux. Quoiqu'il considère qu'Adraste a raison de demander la remise des cadavres /123/, il condamne la

folle, à son avis, aventure thébaine que le roi d'Argos a menée à l'encontre de la volonté évidente des dieux /159/, tout en mettant la hardiesse /εὐψυχία / au-dessus de la raison / εὐβουλία /161/.

En justifiant son refus, Thésée brosse une image harmonieuse et heureuse d'un monde gouverné par les divinités, et obéissant aux dieux /214-18/, pour faire voir d'autant mieux à Adraste l'énormité de son orgueil / ὕβρις , 219-21/. Un homme sage - selon Thésée - ne peut s'allier à un pécheur maudit des dieux de crainte qu'il ne se souille et ne se perde /223-8/. Pour Thésée, Adraste n'est ni véritablement sage / σοφός /, ni véritablement raisonnable / εὐβουλος /. Que la cause d'Adraste soit juste et la demande du suppliant sacrée, ne suffit point. Ni les lamentations du chœur /271-85/, ni même l'évocation de la consanguinité /265-70/, encore qu'elles l'émeuvent, ne convainquent pas Thésée pour autant. Au nom de l'intérêt de la cité, il refuse de donner satisfaction à Adraste. La malédiction des dieux, que s'est attirée Adraste, pourrait également toucher son éventuel allié et, avec lui, Athènes tout entière. Il refuse aussi parce qu'il ne saurait fournir aux citoyens d'Athènes /246/ aucun argument pour cette alliance, rien qui serait "beau" / καλόν /.

Comme chez Démophon des Héraclides, l'intérêt de sa cité l'emporte chez Thésée sur le devoir d'apporter son aide aux suppliantes et de défendre le droit divin. Il se comporte en chef démocratique respectant l'opinion de ses concitoyens. Avec cela, sa situation est plus facile, car - à l'encontre des enfants d'Héraclès - Adraste a affronté les dieux et sa faute ne laisse aucun doute. L'intervention d'Aethra vient à changer Thésée d'avis. En prenant publiquement la parole dans une affaire d'importance, la mère de Thésée doit se justifier d'avoir enfreint indubitablement la "vertu féminine"¹⁸ /297-300/ - comme dirait Périclès - erreur d'autant plus visible qu'Aethra sait parfaitement bien ce qui sied à une femme sage / σοφή / et, s'y conformant, lorsqu'elle rencontre le cortège funèbre à Eleusis, elle appelle Thésée pour qu'il tranche, en homme, s'il y a lieu de chasser les suppliantes ou de satisfaire à leur demande /39-40/. Qu'Aethra ait à se justifier, met pourtant en doute la valeur même de son intervention. Elle sait indiquer à Thésée "ce qui est beau" / καλόν /. Elle en appelle également, c'est fort compréhensible,

aux dieux-defenseurs des malheureux¹⁹ /301-5, 307/ ainsi qu'aux lois universellement reconnues en Hellade²⁰ /311/. Ni l'un ni l'autre cependant ne semble avoir convaincu Thésée. L'égard à l'opinion publique /316-20/ - la peur de se voir accuser de lâcheté à quoi d'anciens faits héroïques, médiocres prouesses /φάυλοι πόνοι , 317/ ne sauraient soustraire Thésée - s'avère ici l'argument décisif. S'il ne met pas à profit l'occasion de gagner la couronne de gloire /εὐκλεία / dans un combat singulier, il passera aux yeux des autres pour un lâche /δειλός , 319/ indigne de son nom. Aethra renonce à une existence sûre, mais condamnée à l'oubli, pour lui préférer une gloire gagnée "non sans peine" /ἐν τοῖς πόνοιςι , 323/, même au risque de s'exposer au reproche de légèreté /ἀβουλία /, même s'il faut faire quelque chose d'osé et d'irréfléchi /τολμηρόν , 305/. Le discours d'Aethra ne change en rien l'opinion critique de Thésée sur les agissements d'Adraste; toutes les raisons qu'il invoque pour justifier son refus - il le souligne lui-même très fermement - gardent leur bien-fondé /334-6/. Il se laisse convaincre uniquement par le dernier argument d'Aethra - éviter un danger est incompatible avec son caractère /339/.

La gloire gagnée auparavant /339/ le pousse à présent à entreprendre de nouveaux efforts /πόνοι , 342/. Que diront ses ennemis, si la mère, qui l'aime, l'incite à partir /343-5/?

Dans les Héraclides, le prudent Démophon met au-dessus de tout la sécurité de sa cité, il tient compte de l'avis de ses concitoyens en s'exposant, par conséquent, au grave reproche d'avoir négligé la demande sacrée des suppliants et en y faisant exposer Athènes. Au fond, Thésée prend sa décision pour des raisons personnelles. Nonobstant, il défend réellement la diké: défendant sa propre gloire, il prend en même temps la défense du renom d'Athènes. L'intérêt de la cité coïncide en quelque sorte avec le sien propre. Lors de la première rencontre avec Thésée, il s'avère que ce "saint", à l'en croire Grégoire, se décide à aider les suppliants et à entraîner Athènes dans un conflit qui, selon toute vraisemblance, aboutira à la guerre avec un adversaire puissant et récemment encore victorieux - pour des raisons avant tout personnelles /πρὸς ἴδιον κέρδος /; que ce "sage", qui reprochait à l'entourage d'Adraste un comportement égoïste et léger, est prêt à s'exposer au reproche de légèreté /ἀβουλός et de hardiesse /τολμηρός /.

Le moment culminant du drame c'est ἀγὼν λόγων entre le souverain d'Athènes et le héraut thébain. Grégoire souligne le soin qu'Euripide prend pour présenter le caractère du héraut, de sorte à lui attirer un maximum de malveillance de la part du public qui se souvient de la récente défaite délienne, tout en supposant - certes - que les Suppliantes aient été présentées après 424²¹. Le Thébain, plein d'assurance, se comporte en un véritable "serviteur du tyran". Et pourtant, ce héraut, "personnage aussi haïssable qu'il se pouvait", parle - comme le dit Grégoire - "selon le coeur d'Euripide". Le héraut thébain arrive en Athènes afin d'empêcher l'intervention armée de Thésée et demander assez brutalement l'expulsion d'Adraste /465ss/. En essayant d'arrêter Thésée, il fera appel aux mêmes valeurs qu'a invoquées le souverain d'Athènes pour justifier à Adraste le refus de son aide /et dont le respect selon Aethra, aurait dû l'inciter à aider l'Argien/ à savoir le respect des dieux, des parents et de la patrie. L'expédition des Sept contre Thèbes fut l'oeuvre des enragés /495/ - affirmait le héraut - pris de ὕβρις; la fureur des dieux a frappé Capanée, le blasphémateur, qui tomba carbonisé par la foudre de Zeus /496-99/; la terre a englouti le devin Amphiaraios qui, tout en connaissant la volonté des dieux et bien qu'opposé à l'expédition, a suivi les autres /500-1, cf. 158, 211-3/. Les chefs sont tombés sous l'enceinte de Thèbes /502-4/. Si Thésée vénère les dieux, il trouve bon que "Dieu détruise les méchants" /505/. Au cas contraire, il devrait se juger "plus juste que Zeus même" /509/: il deviendrait donc un nouveau Capanée.

Argument portant, si l'on se souvient que Thésée condamnait sévèrement, il y a peu, la morgue d'Adraste /219-21/ et parlait avec répugnance de ceux dont "l'humaine raison prétend être plus forte que la raison divine" /216-7/. Un homme sage - dit le héraut - doit penser à ses enfants, à ses parents, à la patrie /506-7/. Un souverain plein de légèreté /θρασύς / met gravement en péril la sécurité de la cité /508-9/. Le sage /σοφός/ devrait savoir "rester calme à l'occasion" /509/, le véritable courage devant s'allier à la prudence /προμηθεῖα, 510/.

L'argumentation du héraut, c'est l'écho des paroles propres de Thésée: c'est justement en tant que sage /σοφός / /cf. 224/ qu'il expliquait à Adraste son refus; sans négliger l'avis de ses concitoyens /247/, il rendait le vieux roi d'Argos conscient

du fait qu'un courage aveugle l'avait perdu, une témérité non guidée par la raison: une εὐψυχία dépourvue de εὐβουλία/161/. Convaincu par Aethra, Thésée décide de venir en aide à Adraste, qu'il a tout d'abord condamné et qu'il semble un peu mépriser, sans se soucier de se voir accuser de témérité / θρασυΐα /, de paraître justement léger / ἄβουλος / et d'égaliser le manque de prudence d'Adraste.

Si la véritable sagesse consiste à savoir maintenir dans l'âme humaine l'élément émotionnel et celui intellectuel en équilibre, l'élan et la raison, Thésée est-il donc réellement sage / σοφός /? Si le véritable courage doit s'associer à la prudence, Thésée est-il réellement courageux / ἀνδρεῖος /?

Il n'y a l'ombre d'un doute que le personnage de Thésée rappelle, d'une façon préméditée par l'auteur et fort visible, celui de Périclès et que ses paroles coïncident étonnamment avec le texte de Thucydide. Il convient pourtant de se demander, si les Suppliantes sont une "oeuvre hagiographique", "un des témoignages les plus anciens de la naissance de la légende de Périclès"/Goossens²², ou peut-être" l'exemple de l'ironie d'Euripide pour qui Thésée est l'incarnation de la tradition athénienne d'une magnanimité aveugle à la véritable image des choses" /Vellacott/²³. Bref, c'est donc là un Thésée idéal ou un Thésée naïf?

Goossens mettait un signe d'égalité entre la démocratie de Thésée dans les Suppliantes et le gouvernement de Périclès. L'État de Thésée c'est, en effet, "une cité libre" / ἑλευθέρα πόλις, 405/ gouvernée par le demos / δῆμος ἀνάσσει , 406/. Thésée a appelé le demos au pouvoir, il lui a donné le droit de vote; tous les ans les Athéniens élisent leurs magistrats; le pauvre et le riche / ἴσον ἔχει , 408/ sont égaux. Quant à la liberté, elle est dans ces paroles: "Qui veut, qui peut donner un avis sage à sa patrie? Lors, à son gré, chacun peut briller ... ou se taire." /438-40/.

"Peut-on imaginer plus belle égalité?" /441/ - demande Thésée. Or, la réalité dans la Cité de Thésée est légèrement autre. Malgré sa condamnation des tyrans - qui se composait d'ailleurs des reproches assez conventionnels et ne pouvait servir de contre-poids non seulement à la critique thébaine des institutions démocratiques, mais même à l'éloge de la tyrannie prononcé par le héraut - Thésée se comporte en Athènes en tyran. S'il se décide à

la guerre contre Thèbes, encore que la ville ait fait preuve de sa puissance en repoussant l'invasion des Sept, c'est surtout - comme nous l'avons vu - pour maintenir sa "bonne gloire" - /πρὸς ἴδιον κέρδος /. En s'entretenant avec Adraste, il affirmait qu'il ne saurait persuader ses concitoyens de l'assemblée /il semblait qu'ils seraient plutôt enclins à appuyer son refus qu'à consentir à une intervention armée dont il ne saurait justifier suffisamment le besoin/. Il s'avère que, tout simplement, il ne doit rien justifier. Sous un régime, qu'il abhorre, celui de la tyrannie, "un seul homme gouverne, et la loi, c'est sa chose" /431/. Mais c'est le vieux Adraste, qui s'appelle lui-même tyran d'Argos /τύραννος /, qui s'est vu, à contre-coeur, obliger d'entreprendre cette expédition, par son entourage ambitieux, jeune, assoiffé de gloire et de gain /160, 232, 250/, tandis que tous les Argiens s'adressent de concert, par le truchement d'Adraste, à la cité athénienne avec une demande suppliante /129-39/. Thésée prend bien soin de ce que le démos puisse se prononcer - la cité est bel et bien libre. Il convoque l'assemblée, lui présente Adraste, prononce son discours /354-5/. Point pourtant afin de présenter l'affaire de façon impartiale à l'auditoire et de recueillir des arguments aussi bien pour que contre l'expédition; point même pour la faire passer aux voix dont l'issue pourrait peut-être s'avérer incertaine. Le contraste avec la situation de Démophon dans les Héraclides est frappant. Là-bas, un souverain démocratique se heurtait à une opposition qui entravait, par la menace d'une guerre civile /!/, sa liberté d'action. Il devait compter avec l'opinion de ses concitoyens, et, malgré les contraintes qu'il s'était vu imposer, il rejetait toute autre solution dans une cité respectueuse de ses lois. Ici, Thésée n'exprime point de souhait /βούλομαι /, il fait savoir sa volonté souveraine /θέλω, 350/²⁴. Il a découvert le principe d'un gouvernement heureux - garder les apparences - et il l'annonce ouvertement, sans sous-entendus:

"Or, je veux que la ville toute entière m'approuve: elle m'approuvera, puisque c'est mon désir; mais donnons la parole au peuple: il nous suivra d'autant plus volontiers..." /349-51/.

Cela, même l'Olympien n'osa le faire. Thésée a déjà pris la décision il y a bien longtemps, et il l'a prise tout seul. Il n'a aucun doute sur l'issue des débats /δόξει δ'ἔμοῦ θελοντος,

350/. Et en effet, dès que l'Athènes libre eut compris quelle était la volonté de Thésée /ὡς θέλοντά μ' ἤσθετο , 394/, "empressée et joyeuse" /έκοῦσα γ' ὀσμένη , 393/ la cité vota la guerre. Tyran, que pourrait-on souhaiter de plus?

Thésée est, par moments, supérieur; à l'égard du pauvre suppliant d'Adraste aux cheveux blancs il se montre altier et quelque peu dédaigneux; il ne le laisse pas parler dans la dispute avec le héraut, lui intime, d'un ton sec et impérieux, de se taire /513-5/. Il part en guerre contre Thèbes, "héraut de lui-même" /539-90/. Il commandera seul, "à la nouvelle guerre, il faut un chef nouveau" /593/. Il ordonne à Adraste de rester en Athènes - en partie sans doute parce que la présence d'Adraste, homme maudit, pourrait attirer la colère des dieux sur l'armée athénienne.

"Empressés et joyeux", les Athéniens ont rassemblé leurs troupes pour partir en guerre contre Thèbes. Mais la bataille dans laquelle ce "souverain idéal" a entraîné la cité devait s'avérer une épreuve dure et sanglante dont l'issue restait longtemps incertaine. Thésée est parti pour la guerre ayant les dieux de son côté - l'enterrement des cadavres est sans nul doute une chose sacrée, un impératif des dieux. Il a fait tout son possible, jusqu'à laisser Adraste en Athènes, pour se couper nettement et totalement de la néfaste campagne argienne /ὄλεθρία στρατεία , 116/ de Polynice et de ses compagnons dont il avait décidé de récupérer les corps. Et pourtant le chœur de suppliantes, attendant à Éleusis l'issue de la bataille, exprime dans un curieux dialogue lyrique son profond désarroi; il doute, s'effraie, succombe presque au désespoir²⁵. Le sort du vaillant roi d'Athènes est incertain, le résultat de la bataille inconnu tout comme est insondable, incompréhensible la justice divine - il ne reste que prier, supplier. Une fois commencée, la guerre se déroule suivant ses propres lois, imprévisibles, et même la cause la plus juste et la plus grande prudence ne donnent aucune garantie de succès. "L'impondérable de l'avenir commande le plus souvent" - constate Thucydide /IV, 62/ et Euripide développera cette idée dans Iphigénie à Aulis. Je ne puis ici abonder dans le sens de Grégoire pour dire que ce chant-dialogue est l'expression même, dans son ensemble, d'un acte de foi optimiste²⁶.

C'est avec grand soin qu'Euripide échafaude la trame de la description dramatique de la bataille, qu'il met en relief l'éga-

lité des forces de part et d'autre, les pertes des Athéniens; le caractère sanglant de l'affrontement prolonge le combat. Le déroulement de la bataille est relaté par un témoin oculaire, ancien serviteur de Capanée et captif thébain, qui suit le développement des événements du haut de l'enceinte thébaine, du sommet d'une tour élancée. Lorsque les chars se sont affrontés, le sang coulait "à flots" /690/. Créon et Thésée ont mené personnellement l'attaque de l'infanterie - les soldats luttèrent corps à corps - "on rendait coup pour coup ..." /700/. La lutte se prolongeait; la gauche athénienne reculait; à droite, les Thébains, à leur tour, lâchaient pied petit à petit /704-6/. A en juger par son cri, dont il ranimait la flamme des siens, Thésée devait considérer la situation comme très sérieuse:

"Si vous n'arrêtez point, enfants, les fortes lances de ces fils du Dragon, c'en est fait de Pallas" /711-12/.

La témérité / θάρσος , 713/ de Thésée, son courage, son audace du dompteur des bêtes sauvages et la force primitive de sa terrible massue ont finalement fait pencher la balance. Il semble qu'Euripide ait été le premier à en avoir muni Thésée. Les ennemis "alors, mais seulement alors commencèrent à plier" /718/. Au fond, ce n'est point le sage chef athénien qui a vaincu, mais le semi-légendaire héros plein d'audace - auteur de "vaines prouesses" /317/ qui, pour Aethra, ne donnent aucune preuve d'un courage véritable. Contrairement à l'avis de Goossens²⁷, cette description scrupuleuse de la bataille n'est pas la représentation de la bataille de Délion "entièrement refaite", Euripide ne tenant ni à critiquer sans ambages la tactique militaire du stratège Hippocratès et de ses compagnons, ni à démontrer combien il était facile, à partir d'autres principes, d'éviter la catastrophe délienne - car aucun des stratèges athéniens n'avait à sa disposition la terrible massue du héros ni sa force surhumaine.

Des deux versions du mythe existant de son temps, Euripide - à l'encontre sans doute d'Eschyle²⁸ dans les Éleusiniens duquel les Thébains consentaient selon toute vraisemblance à rendre bénévolement les cadavres et à respecter une trêve qui permit leur enterrement - choisit la version de la guerre. "Le désir de faire autrement qu'Eschyle" ne constitue pourtant pas la seule raison du choix de cette version. Suivant le désir d'Aethra, Thésée a l'occasion d'affronter l'ennemi au combat, "regarder en

face le fer des lances" /318/ - faire preuve d'un véritable courage. L'accent mis sur ces détails de la bataille qui font voir l'équilibre des forces et le caractère sanglant de l'affrontement permet de révéler la complexité de la nature de Thésée. C'est sa décision arbitraire qui a exposé les Athéniens à des pertes aussi importantes et à un combat tellement âpre que seule la témérité surhumaine du héros a su faire reculer l'ennemi. Le serviteur de Capanée battait des mains d'allégresse, mais les Thébains ne fuyaient pas /ἔφευγον /, tout simplement ils "se dirigeaient vers les portes" /ἔτεινον ἐς πύλας /, 720/. Thésée fit contenir les siens qui voulaient prendre d'assaut les remparts de la cité; il démontra par là même qu'il connaissait la mesure dans la victoire, mais il n'est pas exclu que c'est l'importance de ses propres pertes qui la lui a dictée.

Thésée part en guerre contre Thèbes pour un motif qui, moralement parlant, est indubitablement juste. Que l'expédition d'Adraste contre Thèbes ait été justifié ou non, priver les corps de sépulture s'oppose au droit divin et hellénique - les Thébains sont donc coupables. Mais, du point de vue politique, ce qui est juste /τὸ δίκαιον / ne doit nullement être en même temps ce qui est profitable /τὸ συμφέρον /. En 427, lors du débat au sujet des Mytiléniens, Diodote en fait le départ de façon nette: "/.../ Nous ne discutons pas de leur culpabilité, si nous sommes raisonnables, mais de la prudence de nos résolutions /.../ ./mais/ nous ne plaidons pas contre eux et n'avons que faire d'arguments de droit: nous délibérons sur eux, voulant qu'ils nous soient utiles" /Thuc., III, 44/. De ce point de vue, la décision de Thésée ne peut être considérée sans réserve comme l'exemple d'une "Realpolitik" athénienne, même dans le style des années vingt²⁹. Tout comme Cléon et Diodote, Thésée rejette la pitié /οἷκτιος/ et la douceur /ἐπιείκεια / en tant que motifs d'action. Cependant, il n'est pas mû exclusivement par la justice /δίκη/, encore que les mots d'ordre de la défense des droits panhelléniques et l'obligation de satisfaire aux impératifs divins soient présents tant dans le discours d'Aethra que dans la réponse de Thésée. Aussi, sa décision ne découle-t-elle point d'un choix conscient de ce qui est le plus profitable pour la cité /τὸ συμφέρον /, vu qu'il l'expose au danger qu'apporte la guerre. Dans la mesure donc où la décision de Thésée ne se base ni sur τὸ δίκαιον, ni

sur τὸ συμφέρον, l'on peut considérer que lorsque Greenwood dit que la guerre contre Thèbes n'est pas une guerre juste³⁰, il a queloué peu raison.

Mais, quel paradoxe! Thésée sort victorieux de la guerre contre Thèbes grâce à cette bravoure aveugle / θάρσος / qui ne laisse guère de place à la réflexion, qui est trop primitive et sauvage pour se laisser subjugué par la logique de la raison; il vainc grâce à ce qui a perdu Adraste et ce que Thésée lui-même a condamné au nom de la sagesse. Ce n'est pas là la dernière contradiction des Suppliantes. Dans son entretien avec Adraste, Thésée critiquait l'entourage du vieux roi; il s'élevait contre la jeune fille argienne, ambitieuse et égoïste, qui, oubliant ses devoirs à l'égard de la cité, ne pensait qu'à son seul profit. Ces jeunes aspirent à la guerre /232-235/ qui est néfaste pour la cité - disait Thésée - d'aucuns assoiffés depouvoir /235/, d'autres de leur gloire de guerriers /234/, d'autres encore de richesses /236/. Outre le vieil Adraste et le devin Amphiaraios, opposés d'ailleurs à cette expédition, tous les autres chefs thébains morts devant les portes de Thèbes étaient jeunes; c'étaient des compagnons d'âge de Thésée /283/. C'est justement leur morgue juvénile / ὕβρις / et leur légèreté / εὐψυχία / que fustigeait le jeune souverain d'Athènes. La question des "jeunes" revient sans cesse au cours du drame. En réponse aux reproches du héraut, Thésée se met à louer le système démocratique. Contrairement au tyran qui étête de trop beaux épis et ruine les jeunes, le peuple "se plaît à voir croître une ardente jeunesse" /443/. Celle-ci est la garantie de la puissance de la cité / ἰσχυρὰ πόλις, 447/. Le jeune Thésée, selon qui les ambitions des jeunes constituent la plus grande menace pour la sécurité de l'État, déclare que c'est justement une jeunesse active qui est la base même de la démocratie athénienne³¹.

Après la victoire d'Athènes sur Thèbes et la récupération des cadavres, Adraste prononce une oraison funèbre en l'honneur de ses compagnons. C'est Thésée qui la lui demande, désireux de ce que les jeunes de la cité puissent connaître les hauts faits des héros et leur extraordinaire vaillance / εὐψυχία /.

Condamnés par Thésée, les impies participants à l'expédition contre Thèbes / οἱ νοσοῦντες, 228/, devraient-ils donc

devenir maintenant pour les jeunes Athéniens un exemple de vertu, tandis que la témérité /εὐψυχία /, qui avait perdu Adraste, une vertu digne d'être suivie?

Thésée condamnait Adraste pour avoir placé la témérité au-dessus de la raison; maintenant, il veut apprendre l'origine de cette extraordinaire bravoure des Sept qui leur a permis de réaliser de tels exploits /τολμήματα, 845/.

La surprenante oraison funèbre d'Adraste fut interprétée de maintes façons: on y voyait, non sans raison sans doute, une polémique avec Eschyle - et ce n'en est pas là, d'ailleurs, le seul exemple dans l'oeuvre d'Euripide; une tentative de présenter les chefs héroïques dans une dimension plus humaine, et, partant, dans un miroir quelque peu déformant. On l'interprète comme une grande leçon morale, un écho sublime de "Ἐπιτάφιος Λόγος" de Périclès, l'exemple des individus qui traduisaient en acte les vertus civiques et périrent en héros /p. ex. Goossens, Zuntz/; on recherche enfin un sens "pervers", plus profond, dans les paroles d'Adraste, considérant le tout voire comme une parodie d'oraison funèbre /Wecklein, Vellacott, Fitton entre autres/.

Epitafios logos d'Adraste, de même que la célèbre oraison de Périclès, contient avant tout un catalogue de traits caractéristiques non tant des chefs argiens que des Athéniens; de vertus dignes d'être suivies qui, pourtant, lorsqu'on se met à en affubler les Sept malheureux participants à la "néfaste équipée", paraissent suspectes. Les paroles élogieuses d'Adraste semblent être contradictoires avec les faits réels de ceux qu'elles glorifient.

Voilà Capanée, cet impie foudroyé par Zeus pour sa morgue /ὕβρις /. Voilà ce même Capanée qui, dans l'éloge d'Adraste, se transforme en un citoyen continent, modeste, malgré son immense fortune /862-4/; cet ami sincère /867-70/ qui, aimable pour ses serviteurs, d'un abord facile, possède le mérite d'un probe Athénien dont Périclès est fier: "Nous employons la richesse, de préférence, pour agir avec convenance, non pour parler avec arrogance" /Thuc., II, 40, 1/.

Étéoclos, jeune homme sans fortune, mais ambitieux /873/ parvient à devenir important grâce à son propre travail et à ses capacités /874/; il n'a pas honte de sa pauvreté de même qu'aucun Athénien ne devrait rougir de la sienne: "/.../ la pauvreté

n'a pas pour effet qu'un homme, pourtant capable de rendre service à l'État, en soit empêché par l'obscurité de sa situation /Thuc., II, 37, 1/" /.../ "quant à la pauvreté, l'avouer tout haut n'est jamais une honte: c'en est une plutôt de ne pas s'employer en fait à en sortir" /Thuc., II, 37, 2/.

Hippomédon a choisi une vie pleine de difficultés, tout ce qu'il y a de plus contraire à la facilité / τὸ μαλθακὸν /, s'entraînant de sorte à pouvoir de son mieux servir la cité. Il est un excellent portrait d'un aristocrate athénien légèrement "laconisant".

Parthénopée de son côté, selon l'avis d'Adraste, c'est un métèque idéal /892/: il s'acquitte de tous ses devoirs vis-à-vis de l'État, ne donne jamais prétexte à la calomnie, ne cause aucun ennui.

Tydée enfin, ce proscrit souillé du sang d'un parent, est le type d'un "marathonomaque" presque idéal, un vrai ἀνὴρ ἀγαθὸς ἔργῳ γενόμενος /Thuc., II, 35, 1/ - comme l'eût dit Périclès - meilleur dans ses actes que dans ses discours, artiste consommé les armes à la main, mais d'un esprit peu brillant /901-3/. C'est donc l'ignorance / ἀμαθία / qui, mis à part son adresse à manier les armes, devient dans l'éloge qu'en fait Adraste la principale "vertu" de Tydée³². Ce soldat qui ne fut pas brillant "au jeu des discours" /902/ constitue l'illustration même de la constatation de Cléon, lors du débat au sujet du sort des Mytiléniens dans le III^e livre de la Guerre du Péloponnèse: "que d'ailleurs l'ignorance jointe à la réserve est plus avantageuse que l'habileté sans frein, et que les cités sont en général mieux gouvernées par les gens ordinaires que par les esprits profonds" /Thuc., III, 36, 2-3/. La sublime φιλοσοφία de Périclès le cède à la pratique σωφροσύνη de Cléon et de Tydée dont le héraut thébain aurait sans doute pu dire: "lui qui n'est rien" /425/, et les gens simples / φαυλότεροι / sont opposés aux instruits - ξυνετώτεροι³³.

Thésée ajoute au discours d'Adraste l'éloge d'Amphiaraos. Cela fait qu'il doit maintenant expliquer la miraculeuse disparition du devin englouti vif par la terre - qui s'est ouverte sous son char de combat par le fait des dieux, donc contrairement à ce qu'affirme le héraut thébain. Il évoque aussi Polynice, honni par son père, qu'il condamnait lui-même. L'on peut

bien enseigner le courage" - conclut Adraste. Comme le remarque Grégoire³⁴, ce n'est pas là pourtant un savoir acquis dans un processus conscient d'apprentissage, dans l'union socratique du savoir et de la vertu, mais plutôt une imitation intuitive faisant appel à la pratique et à l'entraînement. S'il en est ainsi, le souci de choisir de bons exemples prend d'autant plus de poids. Si l'apprentissage du courage consiste en l'imitation et non en un choix raisonné, il faut prendre garde aux exemples que l'on propose de suivre. Car - dit Adraste - "ce qu'apprend l'enfant, l'homme le retiendra jusqu'en ses vieux jours." /915-16/. Les vertus dont Adraste habille ses compagnons morts sont dignes d'être imitées. Mais, leur comportement, l'est-il également?

Dès les premières scènes du drame, une discussion s'ouvre sur le plateau au sujet du caractère de l'Athénien / τρόποι Ἀθηναίων / et une dispute socratique sur la signification des concepts.

Lorsqu'Aethra, s'entretenant avec Thésée, prononçait l'éloge d'Athènes, qu'elle parlait de la gloire que la ville de Pallas peine à s'acquérir, elle faisait en même temps opposer l'énergie de la polis athénienne à l'inertie d'autres cités qui se contentent d'une existence dans une paix oisive se privant par là même de la couronne de gloire. Athènes grandit non sans peine et "jette à ses railleurs un farouche regard" /321-3/. Voilà ce qu'Aethra répondait aux reproches adressés à la démocratie athénienne par ses adversaires. Dans les paroles d'Aethra πολυπραγμοσύνη athénienne se heurte au principe laconien de ἡσυχία, la témérité d'action / ἀβουλία, 319/ est opposée à la raison / εὐβουλία/.

Dans les Suppliantes, deux conceptions du courage s'affrontent: une réflexion prudente, lente et basée sur le calcul, qui s'efforce de ne rien laisser au hasard et craint l'improvisation, et - d'un autre côté - la témérité et la rapidité d'action, souvent par surprise, souvent sans préparation, qui table sur la chance au combat, met à profit le hasard et part en guerre avec espoir. L'illusion est un trait caractéristique de l'action chez les Athéniens, comme le soulignent les Corinthiens au début de la Guerre du Péloponnèse /Thuc., I, 70/, opposant en même temps leur inébranlable optimisme à la prudence laconienne. Ἐλπίς - espérance - est définie par le héros thébain comme "le plus grand fléau" / ἐν κάκιστον, 479/³⁵ qui a perdu tant de cités, "en irritant

les coeurs" /479-80/. Dans l'oeuvre de Thucydide, l'ambiguïté de cette notion est clairement visible: elle commence à signifier: illusion ne reposant pas sur des bases réelles, comme p. ex. l'espérance des Mytiléniens /Thuc., III, 39, 3/ ou des Méliens /Thuc., V, 103/; elle veut dire que l'élément émotionnel l'emporte sur le rationnel. Périclès la fait opposer à la réflexion / γνώμη, Thuc., II, 62, 5/³⁶.

Quand Thésée se décide à la guerre contre Thèbes, il agit conformément à cette active attitude athénienne qui ne recule devant le danger et prend le risque, dans l'espoir d'un succès et dans la conviction, partagée également par Périclès, que l'on ne peut atteindre à la gloire qu'en agissant / ἐν τοῖς πόνοις /. La prévoyance avec laquelle il se prépare à la guerre, et plus encore la difficile habilité à exploiter sa chance sans en abuser, le sauve finalement du reproche de ἀβουλία /706-10/.

Aux yeux des Corinthiens - écrit Thucydide - les Athéniens, au contraire des Spartiates, "sont novateurs, vifs pour imaginer, et pour réaliser leurs idées /.../ pratiquent l'audace sans compter leurs forces, le risque sans s'arrêter aux réflexions, et l'optimisme dans les situations graves /.../" /Thuc., I, 70, 3-5/. Pour Archidamos par contre, le sage roi lacédémonien, ἡσυχία dédaignée par Aethra, et que les Corinthiens critiquent également en opposant les principes de la politique des deux puissances, Athènes et Sparte, est l'objet de la plus grande fierté: "Quant à cette lenteur et à ces hésitations qu'on nous reproche tant, n'en rougissez pas. D'abord en vous hâtant, vous finissez plus lentement, puisque vous entreprendrez sans être préparés; et puis la cité que nous habitons n'a-t-elle pas toujours connu la liberté et une grande renommée? Ce trait définit donc avant tout une sagesse réfléchie ..." / τὸ βραδὺ καὶ τὸ μέλλον, Thuc., I, 84/.

"Nous nous distinguons également de nos adversaires par notre façon de nous préparer à la pratique de la guerre /.../ notre confiance se fonde peu sur les préparatifs et les stratagèmes, mais plutôt sur la vaillance que nous puissions en nous-mêmes au moment d'agir" /Thuc., II, 39, 1/ - dit Périclès au début de la guerre du Péloponnèse. Encore qu'il avoue que les Athéniens vont au combat le coeur léger / ῥαθυμία /, que leur courage tient moins aux lois et plutôt au caractère, leur plus grand

avantage pourtant, et en même temps la plus sûre garantie de leur succès, résulte d'une alliance complète et parfaite de la témérité et de la réflexion, d'une union indestructible de εὐβουλία et de εὐψυχία: "Par nous-mêmes, nous jugeons ou raisonnons comme il faut sur les questions: car la parole n'est pas à nos yeux un obstacle à l'action: c'en est un, au contraire, de ne pas s'être d'abord éclairé par la parole avant d'aborder l'action à mener. Car un autre mérite qui nous distingue est de pouvoir tout ensemble montrer l'audace la plus grande et calculer l'entreprise à venir: chez les autres, l'ignorance porte à la résolution, et le calcul à l'hésitation" /Thuc., II, 40, 2-3/. C'est à l'audace et au calcul / τολμῶντες καὶ γινώσκοντες / - c'est à ces deux qualités que les Athéniens sous le gouvernement de Périclès doivent leur puissance, et Thésée dans les Suppliantes - sa victoire.

Qu'arrivera-t-il si cette union est rompue tant et si bien que τόλμη prendra le pas sur γνώμη jusqu'à ignorer complètement la raison?

La réponse, finalement, est donnée par Évadné. Avec son apparition, dans la partie finale du drame, revient encore le problème fondamental des Suppliantes.

Évadné détruit de façon définitive le lien existant entre la vertu et la réflexion. Irrationnel, l'élément émotionnel maîtrise sans reste et, par conséquent, ruine la part intellectuelle de son âme. La soeur d'Étéoclos et la femme de Capanée succombe à une extatique furie bachique. Évadné - épouse "à coeur noble" - monte sur le bûcher funéraire de son mari car cet acte est pour elle le témoignage de la vertu digne d'une gloire suprême. Elle veut faire quelque chose de grand / τι κλεινόν /, de glorieux; elle veut surpasser toutes les femmes du monde en vertu qui consiste pour elle à rester fidèle à son mari jusqu'à la tombe. Dans l'opinion du chœur et de son vieux père, Évadné accomplit une acte audacieux et léger à la fois / δεινὸν ἔργον, πάντολμον /. Iphis, qui pense de manière rationnelle, ne peut guère donner une appréciation judicieuse / σοφὸς κρίτης / du comportement de sa fille. Selon lui, la femme ne devrait vouloir surpasser les autres femmes que par son adresse aux travaux d'Athéna / ἔργοις Ἀθῆνας/ ou par sa prévoyance / εὐβουλία φρενῶν /. Le projet insensé d'Évadné est pour lui non seulement incompréhensible, mais avant tout non féminin, incompatible avec la vertu de la femme; d'où son cri, lorsque - étonné - il lui intime de ne point le claironner /1066/.

L'écho du manque de réflexion / ἀβουλα / et d'expérience, caractéristique des jeunes, revient une fois de plus: à la fascination de la mort d'Évadné Iphis oppose la conscience que rien ne saurait restituer la vie une fois perdue et la lugubre résignation d'un vieillard orphelin, impuissant et solitaire; les mères-suppliantes, pleurant la mort de leurs jeunes fils pleins d'audace³⁷ ont cette même conscience. Ni Iphis, ni les mères des Septs morts ne peuvent se consoler de l'idée que leurs enfants sont tombés pour défendre la patrie et qu'ils ont pour tombeau la terre entière /Thuc., II, 44/. Le sacrifice d'Évadné s'avère vain, les Sept se sont montrés valeureux en servant une mauvaise cause.

C'est ainsi que l'épisode d'Évadné - ce que l'on a pas, tant que je sache, suffisamment mis en valeur - apparaît dans les Suppliantes non seulement, et même non surtout, afin de ranimer une action alourdie des discussions rhétoriques et politiques /Goossens, Grégoire/; il n'est pas non plus "thinly prepared" /Fitton/, ni encore moins "inutile pour la pièce" /Sinko/³⁸. Il possède un lien logique profond avec le sujet principal du drame. Voir une vertu dans une action se guidant exclusivement par des émotions, détruire les liens l'unissant à la réflexion, libérer le courage du contrôle de la raison amènent Évadné à l'autodestruction, transforment le courage en une folie pernicieuse. Définissant τὸ εὐφυχόν des Athéniens comme s'opposant à τὸ ἀνδρεῖον dans son acception spartiate, Périclès mettait l'accent sur la nécessité du lien existant entre le courage et la prévoyance /Thuc., II, 40, 1/. Dans les années de la guerre du Péloponnèse, celles de l'intensification de la lutte entre les factions politiques dans toutes les polis grecques, et notamment en Athènes, ce principe de base - où Périclès voulait voir la garantie des succès de la polis athénienne - cesse petit à petit de compter. C'est avec la même compréhension que celle dont fit preuve Thucydide dans son oeuvre historique qu'Éuripide présente sur la scène tragique ce processus ainsi que ses conséquences: "On changea jusqu'au sens usuel des mots par rapport aux actes, dans les justifications qu'on donnait. Une audace irréfléchie / τόλμα ἀλόγιστος / passa pour dévouement courageux à son parti / ἀνδρεία / une prudence réservée / μέλλησις προμηθής / pour lâcheté déguisée / δειλία /, la sagesse / τὸ σῶφρον / pour marque de la cou-

ardise / τοῦ ἀνδρῶν προσηχμα /, l'intelligence en tout / ζυειτόν/ pour inertie totale / πᾶν ἄργόν/, les impulsions précipitées furent comptées comme une qualité virile, et les délibérations circospectes comme un beau prétexte de dérobade"/Thuc., III, 82/.

C'est dans ces mêmes temps que s'inscrivent les persévérantes investigations de Socrate /le Socrate des premiers dialogues de Platon/ visant à restreindre et à préciser les significations des concepts abstraits que l'on saisit aisément, il est vrai, instinctivement, mais qu'il est difficile de définir. A l'encontre de Socrate, Euripide est intéressé non tant à construire des définitions que par les conséquences, pour ainsi dire, de leur manque. Dans nombreuses de ses tragédies, p. ex. dans Hécube, chronologiquement proche des Suppliantes, il évoquait le danger qu'il y avait à abuser des concepts abstraits, moralement et socialement parlant /vérité, justice, vertu, courage/ et à manipuler arbitrairement la parole, pour des raisons politiques, ce qui ne peut ne pas entraîner sa dégradation. Dans les Suppliantes, le phénomène décrit par Thucydide de la relativisation des significations des mots est utilisé comme un élément créateur du suspense dramatique de l'action. Le heurt de diverses significations que les protagonistes de la pièce attribuent aux mêmes concepts fondamentaux engendre des conflits d'une grande force dramatique. Les mots-clefs, autour desquels s'échafaudent les discours des héros, donnent aux Suppliantes leur sonorité particulièrement actuelle, par moments publiciste. Ce n'est sans doute pas par hasard que la discussion sur la vaillance, que Platon fit mener dans le dialogue Lachès entre Socrate d'un côté et Lachès et Nicias de l'autre, se situe vers 421.

Avec la naissance de ἀρχή athénienne, la politique basée sur πολυπραγμοσύνη, qui permet à la cité de conserver sa puissance, mais l'oblige en même temps à de nouvelles "peires" toujours plus grandes, est devenue la seule possible: "ne vous dérobez pas aux épreuves, si vous ne renoncez pas aussi à poursuivre les honneurs" - dit Périclès /Thuc., II, 63, 1/. Et Thésée, dans les Suppliantes, de répondre au reproche que lui adresse le héraut en disant que sa cité se mêle de tout: "Nombreux sont ses travaux, et nombreux ses triomphes" /577/. C'est en vain que Thésée parvient à dissuader les victorieuses troupes athéniennes / ὑβριστῆν λαόν /, à attaquer les remparts de Thèbes.

Athéna, patronne de sa cité³⁹, unit Argos par des liens d'alliance à la polis d'Athènes, et en même temps elle incite déjà les fils des chefs morts devant Thèbes à une nouvelle guerre. Thésée - qui refuse son aide à Adraste, car il vénère les dieux, qui se laisse persuader à la mère / πρὸς ἴδιον κέρδος / et s'expose au reproche de légèreté, mais, prudemment, ne permet pas d'attaquer Thèbes - donne le pouvoir au peuple / δῆμος ἀνάσσει /, mais gouverne tout seul en souverain / ἄναξ /; incite les jeunes Athéniens à suivre l'exemple des impies participants à l'expédition contre Thèbes - qu'il avait lui-même condamnés - ce Thésée manquant de conséquence est l'incarnation de cette même contradiction fondamentale qui accompagne la démocratie athénienne dès sa naissance et dès sa transformation "non sans peine" / ἐν τοῖς πόνοισιν / en une puissance / ἀρχή /: "D'ores et déjà, il /empire/ constitue entre vos mains une tyrannie, dont l'acquisition semble injuste, mais l'abandon dangereux" /Thuc., II, 63, 2/.

Dans les Suppliantes, Thésée n'est donc ni un personnage idéal, ni naïf - il en est un tragique. L'intervention d'Athéna est déjà l'annonce de son échec. Aristocrate, Périclès a réussi, grâce à son autorité personnelle, à maintenir - au cours d'une longue période, et pourtant limitée - dans un équilibre relatif les contradictions existant dans le système démocratique athénien, mais cela n'a été possible qu'au prix d'enfreindre ce principe fondamental de la démocratie, dont Thésée se prévalait tant, qui disait que "le peuple gouverne" - δῆμος ἀνάσσει : "aussi tenait-il la foule, quoique libre, et, au lieu de se laisser diriger par elle, il la dirigeait" /Thuc., II, 65/.

Il ne s'agit dans les Suppliantes ni de faire le départ entre le monde athénien du temps de Thésée /Périclès/ et la réalité, modifiée par la guerre, des années vingt, ni même de contraster l'ancienne démocratie, véritable et idéale, avec le gouvernement des démagogues qui ne cessent de se déchirer, mais avant tout de montrer les difficultés dont s'accompagne la démocratie athénienne à partir du moment où elle atteint le sommet de sa splendeur; il s'agit de se rendre compte d'un danger réel, immanent au système lui-même, du fossé toujours plus profond qui sépare les paroles et les actes. L'auteur des Suppliantes, cherchant pour la diké des critères universels et objectifs, dont Démophon et Thésée sont des ἀπίστοι, de par leurs actes et leur origine, sem-

ble plus proche de Pindare et d'Eschyle que des sophistes et des politiciens de la nouvelle démocratie, du genre d'Antiphon ou de Théramène, pour le maître desquels on le prenait. Il représentait ses premières tragédies avant même que Périclès n'ait pris définitivement le pouvoir. Il a vu éclater la guerre du Péloponnèse, s'éteindre l'exceptionnelle influence de l'Olympien et - après sa mort inopinée - il a vu le pouvoir passer aux mains des chefs populaires, ces véritables membres du démós qui non seulement n'égalaient Périclès par leurs capacités, mais encore n'étaient plus en mesure, dans les conditions modifiées par une guerre qui n'en finissait pas, de poursuivre sa prudente politique de l'équilibre, cette union difficile entre τόλη et γνώμη.

Lorsque, dans les Grenouilles d'Aristophane, Euripide se prévaut en disant qu'il a "démocratiquement" laissé monter sur la scène les représentants de toutes les couches sociales: "C'était démocratique ce que je faisais là" /952/ - Dionysos s'empresse de l'interrompre pour lui conseiller de ne pas invoquer ce qui ne lui "serait pas très avantageux" /953/. Dionysos semble refuser à Euripide le droit de s'appeler "démocratique". Les Suppliantes, cet éloge d'Athènes, s'avèrent davantage une critique qu'un éloge et l'orientation qu'emprunte la politique radicale des démagogues populaires athéniens saisit le poète d'inquiétude.

Les Suppliantes naquirent dans le milieu des lumières intellectuelles du V^e siècle; inspirées par les recherches des sophistes, elles posaient les questions de Socrate: Qu'est-ce la sagesse? Qu'est-ce le courage? Peut-on enseigner la vertu? C'est une pièce sur la démocratie athénienne et sur les Athéniens /τρόποι Ἀθηναίων /; sur l'influence que le régime de la cité exerce sur les faits et gestes ainsi que sur l'éthique des citoyens; sur les conséquences qui résultent de l'attitude expansionniste d'Athènes pour les Athéniens eux-mêmes qui, afin de conserver leur démocratie, doivent devenir tyrans.

Notes

¹ A. Fuchs, The Ancestral Constitution, London, 1953; S. Cocchin, Πάτριος Πολιτεία, Pataria, 1969. Cf.: C. Hignett, A History of the Athenian Constitution, Oxford UP, 1952.

² H. Herter, Theseus der Athener, Rhein. Mus. LXXXVIII, pp.244-327.

³ T.B.L. Webster, Athenian Culture and Society, Los Angeles, 1973 /surtout chap. 7, Patrons and Potters, pp.127-145/. Webster associe l'accroissement de la popularité de Thésée à l'activité des Alcéonides /Clisthène/; autrement, de façon moins convaincante, C. Hignett, A History..., op.cit., p.123: "Peisistratos was the historical Theseus...".

⁴ Il n'est pas exclu que la tragédie égarée d'Euripide, Thésée, connue de quelques rares mentions, représentée probablement entre 442/1 et 438, pouvait elle-aussi être liée à la période de la lutte de Périclès avec le parti de Thucydide, fils de Mélésias, terminée en 443-2 par son exil en vertu de l'ostracisme, et au débat sur la forme du régime démocratique d'Athènes.

⁵ G. Lugge, Quomodo Euripides in Supplicibus tempora sua resperxit, Diss. Münster, 1887, p.5.

⁶ H. Steigner, Euripides und seine Persönlichkeit, Berlin, 1912, p.95.

⁷ G. Zuntz, The Political Plays of Euripides, Manchester, 1955.

⁸ T.B.L. Webster, The Tragedies of Euripides, Methuen, 1967.

⁹ H. Grégoire, Euripide, T.III, "Belles Lettres", 1956, notice p.79-101.

¹⁰ G. Norwood, Essays on Euripidean Drama, London, 1954.

¹¹ E.M. Blaiklock, The Male Characters of Euripides, Wellington, NZ, 1952.

¹² Ph. Vellacott, Ironic Drama, Cambridge UP, 1975, p.24: "It is unfortunate that some modern writers on Greek drama tend to become suspicious at the first mention of a «hidden meaning or» «two levels of understanding», of one message for the common hearer and another for the discerning. The necessity for such distinctions is in fact inherent in the nature of these plays and of their audience. There are successive levels at which this distinction between the direct and the ironic is found".

¹³ H.G. Greenwood, Aspects of Euripidean Tragedy, Cambridge, 1953, p.92, est allée beaucoup plus loin en accusant presque Euripide d'une hypocrisie: "Euripides wishes some of these readers... to perceive that he says one thing and means another". De même que P. Masqueray, Euripide et ses idées, Paris, 1908, qui admet l'existence d'un conflit entre la tradition mythique, en tant que convention dramatique intangible, et l'aspiration d'Euripide à montrer la vérité: "En quelques drames Euripide s'ingénie à soutenir des idées contraires aux siennes... A cet égard, la tragédie des Suppliantes est singulière". J.W. Fitton, dans son analyse pénétrante des Suppliantes: The Suppliant Women and the Herakleidae of Euripides, Hermes, 89, 1961, pp.430-61, se prononce aussi pour le dualisme de la tragédie - "the play is penetrated by a continual ambivalence which seems to reflect a basic cleavage between the real and the ideal".

¹⁴ Le problème de la valeur artistique de l'oeuvre rejoint également cette discussion donnant lieu à une très grande diversité d'opinions à ce sujet. Pour R. Goossens, dans Euripide et Athènes, Bruxelles, 1962, c'est là un "drame à thèse" de propagande, un éloge patriotique et sublime d'Athènes, composé "pour reconforter les coeurs", après la grande défaite athénienne de

Déliou. Pour Norwood /Essays..., op.cit., p.152/ "not «a work» at all, but a heap of slumps thrown together by some meddling duldard". T. Sinko considère que les Suppliantes sont une "excellente" oeuvre de circonstance tendancieuse /Lit. gr. I, 2, Warszawa, 1932, p.306/. R. Goossens - comme une grande défaite artistique d'Euripide dont la passion politique et le ton moralisateur "ont détruit jusqu'aux racines de l'intérêt dramatique..." /Euripide..., op. cit., p.458/. Grégoire est d'avis que l'aptitude à lier les éléments de la fable, la volonté de ranimer et d'enrichir l'action, le soin apporté à la composition et au style "ne pouvait manquer son effet" /Euripide, op. cit., p.101/.

¹⁵ L'interprétation politique du contenu de l'oeuvre est rendu encore plus ardue par l'absence d'une date précise de la représentation de la tragédie. Sur la base du critère intérieur de T. Zieliński et des recherches plus récentes, T.B.L. Webster /The Tragedies..., op.cit., p.24/, dans son tableau chronologique de l'oeuvre d'Euripide, fait inclure les Suppliantes au second groupe de tragédies englobant les pièces des années 427-417; elles ont pu être présentées, selon Webster, avec Hécube, peu après Andromaque. Une datation plus précise est déjà étroitement liée à l'analyse des allusions politiques perçues dans le texte. En fonction de leurs diverses interprétations, souvent arbitraires et - presque généralement - contradictoires, ont été avancées différentes propositions de datation, entre autres celle de G. Zuntz - peu avant la défaite de Déliou, déjà en 424; R. Goossens - peu après la bataille, 423 ou 422; H. Grégoire - 422; Delebecque - 420; Norwood - certaines parties en 420-19, d'autres partiellement déjà au IV^e siècle.

¹⁶ T.B.L. Webster, The Tragedies..., op.cit., p.24.

¹⁷ H. Grégoire, Euripide, op.cit., p.87 ss.

¹⁸ Thuc., II, 45, cf.: P. Walcot, The Funeral Speech, a Study of Values, CQ 23, pp.11-121.

¹⁹ Thuc., II, 45, 2.

²⁰ Cf. Thuc. II, 37, 2: "... car nous prêtons attention aux magistrats qui se succèdent et aux lois - surtout à celles qui fournissent un appui aux victimes de l'injustice, ou qui, sans être lois écrites, comportent pour sanction une honte indiscutée".

²¹ H. Grégoire, Euripide, op. cit., p.92-3.

²² R. Goossens, Euripide..., op. cit., p.437: "On peut dire que ce chapitre de Thucydide /II, 65/ constitue, avec les Suppliantes, l'un des plus anciens témoignages de la formation d'une légende".

²³ Ph. Vellacott, Ironic..., op. cit., p.32: "Theseus is the Athenian tradition of nobility and generosity, unable to shed its accompanying flaws".

²⁴ Des nuances sémantiques de θελω et de βούλωμαι, voir: P. Huart, Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide, Paris, 1968.

²⁵ Cf. D.J. Conacher, Euripides Suppliants, TAPhA 87, 1956, p.21.

²⁶ H. Grégoire, Euripide, op. cit., pp.125 ss.2.

²⁷ R. Goossens, Euripide..., op. cit., pp.418-20.

28 Les deux versions du mythe sont discutées par H. Grégoire, Euripide, op. cit., pp.81-4; cf.: G. Zuntz, The Political..., op. cit., pp.22-5; cf.: Apollodore, Bibliotheca III, VII, 1, 78-9; quant aux Eleusiniens d'Eschyle, voir: Plut., Thes., 29-45.

29 Cf. J.W. Fitton, The Suppliant..., op. cit., pp.435-7 /et aussi sur les motifs de la guerre/.

30 Il est par contre impossible de défendre l'argument anachronique de Greenwood, Aspects..., op. cit., pp.101-2, pour qui l'expédition de Thésée contre Thebes serait: "a wasteful folly", car les os des morts n'en valaient pas la peine /sic!/. H.D.F. Kitto, Greek..., op. cit., p.225 et J. Conacher, Euripides..., op. cit., p.14 reconnaissent le bien-fondé de l'expédition de Thésée.

31 L'importance politique du motif des jeunes dans les Suppliantes a fait l'objet de mon article Spór o Alkibiadesa /Querelle au sujet d'Alcibiade/, PH 79, t.LXX, cahier 2.

32 Cf. R. Goossens, Euripide..., op. cit., pp.449-452.

33 Cf. F. Wassermann, Post-Periclean Democracy in Action, TAPhA 87, pp.27-42.

34 H. Grégoire, Euripide, op. cit., p.125, n° 2.

35 Même si la leçon des manuscrits est fautive, l'idée en devrait être la même.

36 Elpis - Adventurism, J.W. Fitton, The Suppliant..., op. cit., p.434.

37 Cf. G. Zuntz, The Political..., op. cit., pp.12-14: "The πίθοσ of Euadne continues and enhances the πίθοσ of the mothers".

38 R. Goossens, Euripide..., op. cit., p.447; H. Grégoire, Euripide, op. cit., p.100; J.W. Fitton, The Suppliant ..., op. cit., p.437; G. Sinko, Lit. gr., op. cit., p.440.

39 Cf. J.W. Fitton, The Suppliant..., op. cit., p.442.

Chapitre V

ANDROMAQUE ET ION - OU LA XÉNOPHOBIE D'ATHÈNES

σοφὸν γὰρ ἄνδρα κἄν ἐκάς ναίῃ χθονός,
κἄν μήποτ' ὄσσοις εἰσίδω, κρίνω φίλον.
/ fr. 894 N /

La dispute scénique entre Thésée, auteur mythique du syncrisme des bourgades attiques et premier souverain démocratique d'Athènes, et le héraut, serviteur du tyran de Thèbes, contenue dans les Suppliantes, reflète - comme nous venons de le voir - une discussion réelle au sujet de la forme du "meilleur" système de gouvernement. Entamée longtemps avant le commencement de la guerre du Péloponnèse, elle s'envenime dès les premières années du conflit. La guerre entraîne la polarisation et la radicalisation des attitudes, les conditions de vie dans la cité changent en raison du rassemblement derrière les Longs Murs de force de Petits agriculteurs attiques ruinés. La crise s'aggrave à cause de la peste, tandis que la mort de Périclès, homme politique façonnant la vie publique d'Athènes pendant trente ans, laisse un vide que vont s'efforcer de combler de nouveaux chefs populaires, ambitieux et assoiffés de pouvoir. Dans les Suppliantes, remontant à la première décennie de la guerre du Péloponnèse, Euripide exprimait ses craintes pour l'avenir de la polis athénienne sous la houlette des individus plus ambitieux / τολμῶντες / que responsables / γινώσκοντες /. Il semblait dire que les institutions démocratiques existantes ne donnaient pas de garantie qui excluait la prise du pouvoir par des individus plaçant leur intérêt privé au-dessus de tout et qu'elles permettaient de maintenir ce pouvoir non nécessairement par la force / βία / - attribut indispensable du tyran - mais par le recours à la Peithô qui sait priver les citoyens de la liberté imperceptiblement mais tout aussi efficacement que la violence d'un tyran. Se conduisant en inconscient, le vieillard Démos des Cavaliers d'Aristophane de 424 est un instrument sans volonté aucune dans les mains de ses propres "serfs". Désarmé et docile, il ne comprend que peu de ce qui se passe autour de lui. Il ne ressemble en rien à cette

génération victorieuse de marathonomaches des temps héroïques de l'ancienne démocratie obéissant aux droits rigoureux de ses aïeux dont le retour serait, à l'avis de beaucoup, le seul remède pour la cité.

Euripide et la légende lacédémonienne

Certes, le retour au régime des ancêtres / ἡ τῶν πατρῶν πολιτεία / ne constituait pas la seule proposition susceptible de sauver la démocratie athénienne de la crise au cours du dernier quart du V^e siècle. Nombre d'Athéniens recherchaient l'idéal de la cité grecque non tant dans les institutions de la ville d'Athènes, mais au bord d'Eurotas "riche en roseaux"¹. Malgré les vicissitudes de la guerre en cours entre l'"archè" athénienne et la "symmachie" lacédémonienne, dans certains milieux d'Athènes la sympathie pour le régime, et surtout pour le système éducatif de Sparte, s'accroît visiblement. Le libelle sur la République d'Athènes de l'ainsi dit Vieil Oligarque, daté aux premières années de la guerre du Péloponnèse, critique les principes de la démocratie radicale et le style de la vie du démos athénien d'une manière qui ne laisse aucun doute sur les opinions de son auteur. Les aristocrates athéniens - Nicias, Théramène, Critias - sont les continuateurs de la tradition prospartiate du parti de Cimon et de Thucydide, fils de Mélésias, en cherchant dans les droits de Lycurgue, dans la proverbiale légalité lacédémonienne / εὐνομία / un remède contre la maladie de la démocratie athénienne après Périclès. La laconomanie devient à la mode et descend dans la rue athénienne. En 422, Aristophane se moque dans les Guêpes des longues barbes et des chaussures spartiates des laconophiles, et dans les Oiseaux des sales chitons lacédémoniens². Dans Lysistrata cependant, la Lacédémonienne Lampitô - une hommase d'un maintien mâle, forte comme un taureau - est la seule partisane des méthodes de Lysistrata et l'appuie énergiquement³. Parmi les admirateurs du régime lacédémonien les philosophes n'ont pas manqué; l'école pythagoricienne se gouverne des droits semblables, d'une discipline de fer et de l'ordre⁴; l'admiration de Socrate pour les institutions et le système de l'éducation spartiate est notoire; dans ses Πολιτεῖαι, Critias donne l'éloge de la modération des Lacédémoniens - c'est le Spartiate Chilon qui se serait

servi du fameux "rien de trop"⁵. Pour de nombreux adversaires de la démocratie athénienne, conscients de la crise politique de leur cité et de la décadence des valeurs morales, Sparte demeure le pays de εὐνομία, le trésor de la σωφροσύνη - où l'on a réussi à concilier l'amour de la liberté et l'obéissance aux lois, où - grâce à la discipline et à l'unanimité des citoyens - on a pu remporter des succès militaires et obtenir la paix intérieure, la stabilité du pouvoir qu'il aurait été difficile de chercher dans une Athènes déchirée par la rivalité des factions, victime de l'ambition des démagogues et de la versalité du démos. Le caractère mystérieux des institutions spartiates / τὸ κρυπτὸν τῆς πολιτείας, Thuc., V, 68, 2/ facilite l'idéalisation de ce pays - peu connu des étrangers et fermé - fait perpétuer l'image pindarique d'une Sparte divine des temps archaïques, célèbre par sa sagesse et par sa vénération des Muses, de la Sparte des Thermopyles et de Platées⁶. Dans le livre VII^e des Histoires d'Hérodote, Démarate formule le principe fondamental des Spartiates: obéissance au droit en tant que garantie de la liberté: "Car, s'ils sont libres, ils n'ont pas une liberté illimitée; ils obéissent en effet à un maître, la loi; ils la craignent beaucoup plus encore que tes sujets ne te redoutent" /Hdt., VII, 104/.

Ce courant idéalisant le régime spartiate a également ses détracteurs. Thucydide, dont Archidamos et Brasidas possèdent toutes les vertus d'ancienne Sparte, alliant un courage suprême / ἀνδρεία / à la plus grande prudence / σωφροσύνη /, vertus profondément enracinées dans la terre lacédémonienne, n'épargne pas cependant Lacédémone⁷. Les Spartiates du V^e siècle, s'ils jouissent toujours parmi les Grecs de l'opinion des meilleurs soldats, ont pourtant perdu déjà la majeure partie de leurs qualités traditionnelles. Ils savent être égoïstes, pleins de duplicité, brutaux, cruels et dédaigneux à l'égard des étrangers, vénaux et amoureux de l'or, malgré les traditions d'un mode de vie ascétique.

C'est dans les années 20, les premières années de la guerre du Péloponnèse, celles de la naissance du pamphlet du Vieil Oligarque, des discours de Périclès - retentissant encore dans la mémoire - qui formulaient si nettement les différences de base dans la manière de se gouverner et de vivre des Athéniens et des Spartiates; les années où la comédie se moque de l'intensification des tendances laconophiles dans les rangs de l'aristocratie

athénienne, qu'Euripide écrit son Andromaque. Nous ignorons tout aussi bien la date que le lieu de la représentation de la pièce. Les tentatives visant à prouver que la tragédie a été destinée à la scène d'Argos, ou de la Molossie, en tant que "cadeau d'adieux d'Euripide pour Tharyps"⁸ ne sont pas convaincantes au point d'exclure la possibilité de la représentation d'Andromaque en Athènes. Les critères métriques la font attribuer aux années de la guerre archidaméenne, avant Hécube et après Hippolyte, c'est-à-dire entre 428 et 421. D'éventuelles allusions politiques, devant concerner des événements concrets, sont trop incertaines pour pouvoir constituer une indication de valeur⁹. Certes, l'on ne peut considérer Andromaque comme un pamphlet antispartiote. La "question spartiote" cependant prend dans la tragédie tant de place qu'il est difficile de considérer que sa présence est exclusivement motivée par les besoins du mythe et justifiée par le déroulement de l'action. Euripide intervient à la discussion au sujet de la cité grecque idéale en prenant le contre-pied des laconophiles athéniens. Son attaque contre Sparte n'est pas dictée, en tout cas pas surtout, par un impératif du moment, par des événements historiques de l'année ou par le lieu de la représentation d'Andromaque¹⁰. On voit défilier sur la scène des représentants d'un État ossifié, fermé à toute influence extérieure, où les idéaux helléniques, faisant jadis sa gloire, se sont avec le temps dénaturés.

Euripide a doté son Ménélas de toutes les tares qui caractérisent les Spartiates de Thucydide. Parmi les principales qualités d'un Grec devaient se trouver: sollicitude pour la famille et un fort sentiment de consanguinité, culte de l'amitié basé sur la réciprocité / χάρις /, prudence dans l'action / σωφροσύνη /, respect des droits divins, et partant, celui des suppliants et des hôtes dont Zeus prend soin. Ces qualités bien helléniques - le culte de l'amitié / φιλία / et de la mesure / σωφροσύνη /, et aussi le principe d'une moralité simple, universellement reconnu - aider ses amis, pourfendre ses ennemis - le Ménélas d'Euripide les poussera à l'extrême.

Dans Andromaque, Euripide attaque surtout les soi-disant légalité et prudence spartiotes - deux traits, mis à part la vaillance, le plus admirés par les laconophiles - et aussi les préjugés qui se sont enracinés de façon particulièrement profonde en Sparte, pays coupé du monde extérieur¹¹ et exceptionnellement

conservateur: le mépris des étrangers, des serfs et des Barbares, entraînant une certaine arrogance dans la parole et dans les actes propre aux individus imbus de leurs supériorité.

Le soin qu'ils prend de la famille, et les liens d'amitié qui l'unissent à Néoptolème, ont incité Ménélas, défendant les intérêts de sa fille, à s'immiscer dans la vie privée de son gendre. Son intervention est tout aussi brutale que radicale - tuer la rivale d'Hermione. Ménélas joue le jeu de sa fille contre Andromaque en mettant à profit l'absence de Néoptolème sous le comode prétexte d'amitié qui, à son avis, lui permet de mettre fin aux ennuis conjugaux de son gendre à sa guise. En tant qu'ami, il se sent autorisé à décider de la vie et de la mort des familiers de Néoptolème /cf. 375-77/ et à disposer de sa propriété comme s'il s'agissait de ses propres biens. Pélée ne lui en donne le droit que si cela ne cause aucun préjudice /585-6/. Ménélas abuse de l'amitié et recourt au principe de φιλία en vue de réaliser ses propres fins et trahissant ainsi cette amitié qu'il invoque. A une sollicitude aveugle pour sa famille, pour les "siens", Ménélas ajoute - de même qu'Hermione - un mépris sans bornes pour les "étrangers", les serfs et les Barbares.

S'il est vrai que parmi les siens Ménélas se laisse guider par une certaine moralité, à l'égard des étrangers, il ne se sent plus obligé à respecter des normes morales quelconques¹². Hermione menaçait Andromaque de faire brûler la suppliante aux pieds de l'autel de Thétis. Plus expérimenté, Ménélas se sert d'un stratagème pour éloigner la victime du lieu de son asile. Il ne tient pas la promesse donnée à l'esclave /433/ et il est fier de sa ruse. "Proclame-le à tous" - dit-il dédaigneux - "nous ne le nions pas" /436/. En recourant à un primitif impératif d'amitié: aider ses amis, nuire à ses ennemis, Ménélas ne connaît point de sentiment de pitié. Son devoir, c'est d'aider les "siens", alors il les aide /539-43/. Il n'éprouve aucun sentiment ni pour Andromaque, ni pour le fils de Néoptolème dont Hermione n'est pas la mère. En mettant à profit, sans y réfléchir et sans égard aux circonstances, "les droits de l'amitié", Ménélas enfreint aussi bien l'amitié / φιλία / que les bonnes lois / εὐνομία / /585/. Le chœur condamne le projet d'assassinat d'Andromaque et de son fils: "Meurtre impie, criminel, affreux!" /491/. Le vieux Pélée, dont la sagesse / σοφία , 645/

est bien notoire dans toute l'Helladè et qui est voué à l'immortalité aux côtés de sa divine épouse, parle au spartiate d'une manière que Ménélas n'est pas à même de comprendre. Il s'étonne de voir le vieillard intercéder pour défendre Andromaque. Car la barbare esclave n'a point droit à aucun égard. Bien au contraire, il faut la punir pour son audacieuse résistance et sa tentative de sauver son enfant - il faut faire rabattre sa morgue / ὑβρίζειν, 433-4/. En parlant pour la Barbare, Pélée, qui descend d'une bonne famille / grecque/ et est apparenté à la maison des Atrides - s'étonne Ménélas - se couvre d'opprobre "à cause d'une Barbare" /648/. Ménélas est dégoûté à la seule pensée que Pélée a accepté la femme d'Hector, frère de Pâris - qui a tué Achille - sous son toit et, pis encore, qu'il lui permet de donner la vie à des enfants barbares / παῖδας ἐχθίστους, 659/. Si Hermione n'arrive pas à avoir ses propres fils, Pélée fera de ces Barbares /665/ des rois de Fthie! Alors que Pélée donne de la sorte de nettes preuves de son sénile manque de sagesse / σοφία /, Ménélas est sûr de ses raisons - il agit prudemment / πρόνοια, 660/ et justement / δίκην, 667/, il prend soin des intérêts de la maison de Pélée mieux que celui-ci.

En vrai Spartiate, Ménélas apprécie le courage / τὸ ἀνδρεῖον / au-dessus de tout. Grâce à quoi, il a beau jeu de réfuter le reproche de Pélée qui l'accuse de ne pas avoir su trouver en lui suffisamment de courage pour tuer sa femme compromise. Hélène a apporté aux Grecs leur plus grand profit: en suivant Pâris, elle les a obligés à connaître le métier de la guerre. En épargnant Hélène, Ménélas donne donc la preuve de sa prévoyance / σωφροσύνη, 686/; son immixtion dans les affaires de Néoptolème est de même basée sur la prudence / προμηθία / il est toujours raisonnable / εὖ φρονῶν, 688/.

En affrontant Ménélas, Pélée s'attaque justement à ce qu'un Spartiate a de plus précieux, à sa gloire de guerrier / δορὸς δόξα, τὸ ἀνδρεῖον / qui a fait gagner aux Spartiates une position si exceptionnelle dans le monde grec. La prudence et le manque d'empressement dans l'action, traits si caractéristiques des Spartiates que Ménélas pousse à l'extrême, Pélée les considère comme la manifestation de la lâcheté; même ce vieillard sans force, comme tous les vieillards euripidéens, sait qu'il lui suffira d'un regard pour vaincre le Spartiate / ἀποβλέψας,

762/. Sa prudence exagérée fait reculer Ménélas devant la colère de Pélée /729-31/. Il annonce son retour et promet de parler "ouvertement" /ἐμφανῶς / avec son gendre. Il formule ses projets d'une façon concise et claire, d'une manière véritablement laconique /737-43/. Ménélas déteste les discours. Il traite le discours de Pélée, de même que jadis Jason les reproches de Médée, d'intempérance de la langue /γλωσσαλγία , 689/. Il ne lui sied point de combattre une "ombre" que la vieillesse a fait de Pélée, une ombre qui n'est bonne "qu'à parler" /746/.

Les promethia et pronia, le sentiment de diké, l'accomplissement des devoirs d'amitié, l'amour de ses proches, le courage - sont autant de grandes qualités de l'homme. Pratiquées sans réfléchir, sans être coordonnées par la raison - elles commencent à se gêner mutuellement. En aidant sa fille, Ménélas consacre les intérêts de son gendre. En résultat, il contribue grandement à détruire le mariage d'Hermione. Au nom de l'amitié, il viole la justice; il brise l'amitié au nom de la prudence; dans son culte de la prudence, il oublie le courage. Et le voilà, celui qui n'aime que les actes, réduit à se contenter des mots. En fin de compte, il part pour Sparte et laisse Hermione toute seule, "solitaire et privée de la rame marine" /855/.

Dans les yeux d'Andromaque, la divine Sparte, l'État où les lois sont parfaites /εὐνομία /, s'est transformée en son propre contraire - obéissant aux lois, les Spartiates s'avèrent être "conseillers de fourbes, maîtres de mensonges, astucieux ourdisseurs de maux" /445-9/.

La haine qu'Andromaque nourrit à l'égard des Spartiates, et notamment à l'endroit de Ménélas, est engendrée par la conscience que Ménélas est le conquérant de Troie, que sa femme a causé la mort d'Hector et a ruiné Ilion; Pélée voit en Ménélas l'assassin d'Achille - tous les deux sont donc enclins à exagérer leur hostilité à son égard. L'attitude du Lacédémonien justifie néanmoins dans une grande mesure le jugement de Pélée pour qui les Spartiates, excepté leur "gloire des armes" /724-6/, ne sont en rien meilleurs que le reste des Grecs.

Le vieillard refuse à Ménélas même le courage. Et - comme la supériorité militaire, si elle n'est pas accompagnée d'autres qualités, peut être aisément utilisée d'une manière indigne d'un soldat - Ménélas, ce γοργὸς ὀπλίτης , conquérant de Troie /324/,

s'attaque à une méprisable esclave barbare et se prévaut de sa victoire rusée.

Hélène mise à part, Ménélas reste égal à "lui-même" dans toutes les tragédies d'Euripide conservées. Dans Oreste le fils d'Agamemnon, condamné avec Électre à être lapidé, supplie son oncle de l'aider; il fait appel à son sentiment d'amitié /455/, implore son oncle de prêter à ses proches une partie de son bonheur /450/; il évoque le devoir de gratitude / χάρις / auquel l'a engagé Agamemnon. Ménélas compatit au malheur de son neveu, mais avant qu'il n'ait le temps de s'engager à agir, tel Pélée dans Andromaque, sur la scène apparaît le père de Clytemnestre et d'Hélène - Tyndare. La sympathie que Ménélas témoigne au fils de son frère, malgré l'affreux crime de matricide qui pèse sur lui, semble à Tyndare si contraire à la nature qu'il accuse son gendre d'être devenu Barbare: "Ta vie chez les Barbares, t'a changé en Barbare" /485/. Ménélas ne fait que recourir, en toute conséquence, à ce même principe de loyauté envers "les siens" que nous connaissons d'Andromaque. Mais, cette fois-ci, en dehors de ses obligations vis-à-vis de son neveu, Ménélas a également ses engagements à l'égard de son beau-père, ce que Tyndare n'a point manqué de lui rappeler tout en l'avertissant qu'au cas où il accorderait son aide à Oreste, il serait obligé de quitter Sparte - dot d'Hélène. Empêtré dans des engagements contradictoires, Ménélas perd de son assurance. Il ne sait pas trop bien que faire et quelle décision prendre /634-5/. Tyndare le menace de la colère des dieux, s'il vient en aide au matricide et viole les engagements d'amitié / φίλῶν / à l'égard de ses parents / εὐσεβεστέρους φίλους , 628/. Oreste exige de lui rendre service en retour - / χάρις , 644/. Il avoue avoir commis un acte délictueux / ἄδικῶν , 646/, donc une éventuelle intervention de Ménélas, en vue de le défendre, sera contraire aux normes de la justice / ἄδικόν τι , 647/. Ménélas s'est engagé pourtant à cette gratitude / χάρις / justement, en acceptant l'aide de son frère et en permettant qu'Agamemnon, contrairement à ce qui est juste / ἄδικως , 648/, rassemble les troupes grecques et sacrifie la vie de sa propre fille à cause du crime / ἄδικία , 650/ perpétré par Hélène, femme de Ménélas. Pressé de part et d'autre, Ménélas cherche à gagner du temps. Il promet, certes, d'essayer de convaincre Tyndare et les Argiens - et de sauver / σῶζειν / Oreste par la ruse / σοφία / et non pas par la force /710/ - mais, s'il est bien vrai que l'on

pouvait avoir de l'espoir en la force des armes spartiates, "la ruse" / σοφία / de Ménélas n'augure point de succès et Oreste n'a aucun doute que les paroles de son oncle ne sont qu'une esquive / φεύγεις ὀπιστραφεὶς με , 720/. La prudence du Spartiate, qui s'étend longuement sur l'impossibilité de sauver Oreste en combattant, semble relever d'autant plus de la lâcheté que Pylade, sans hésiter, est prêt à lutter pour défendre son ami. L'intervention, énergique et décidée, de Pélée dans Andromaque et le fait que Pylade est prêt à combattre pour défendre son ami dans Oreste sont fortement contrastés avec la lenteur et la poltronnerie de la réaction de Ménélas. Contrairement à sa promesse, Ménélas non seulement n'a pas pris la parole devant l'assemblée des Argiens pour défendre les enfants de son frère, mais encore il ne s'y est point montré. En tant que parent / κήδειος / et ami / φίλος /, Ménélas n'est donc pas du tout fiable, tout comme Pylade d'ailleurs, "le véritable ami", qui transgresse les limites de l'amitié et qui, au nom de l'amitié, pousse sans scrupules Oreste à commettre de nouveaux crimes.

De même qu'il le faisait dire à Adraste dans son oraison funèbre des Suppliantes, où celui-ci prétendait que l'on pouvait faire un mauvais usage des qualités grandes et honorables, de la même manière dans les exemples de Ménélas et d'Hermione, Euripide lançait une mise en garde en disant que dans de certaines circonstances les vertus, même les meilleures, pouvaient se transformer en leur propre contraire. Indépendamment du lieu définitif de la représentation d'Andromaque, la pièce était certainement conçue pour le spectateur athénien¹³. C'est à l'aide du miroir déformant spartiate qu'Euripide montrait aux Athéniens les problèmes de leurs propre cité. Il lui fut plus facile d'affubler l'ennemi de tares qui, au fond, devinrent la part de ses propres concitoyens pour pouvoir les critiquer ainsi plus aisément.

Nous avons vu dans Andromaque combien de dommages pouvait causer l'aveugle manque de tolérance spartiate. Dans Ion, Euripide reviendra au même problème, mais cette fois-ci il le placera dans un paysage athénien. La pièce est regardée au théâtre de Dionysos par les habitants de la cité dont la politique intérieure semble annoncer le danger de la répétition des expériences spartiates.

"Notre Cité, dans son ensemble, est pour la Grèce une vivante leçon" - ces célèbres paroles de Périclès puisent leur justification dans la tradition athénienne - Athènes est une ville ouverte. Les familles aristocratiques d'Athènes, les plus anciennes et les plus méritantes, celles qui ont bâti la grandeur de la cité, se prévalent des liens familiaux s'étendant fort loin au-delà des frontières de la polis athénienne. Dans la seconde moitié du V^e siècle, un Lycomide que fut Thémistocle n'eût jamais obtenu de droit de cité, car sa mère n'était pas originaire d'Athènes mais d'Acarnanie, et selon d'autres sources, voire même de Carie ou de Thrace¹⁴. Les Philaïdes descendent du tyran de Corinthe - Cypsélos. C'est à des liens de famille que sont dues leurs influences héréditaires en Chersonèse de Thrace. Dans ses Histoires /VI, 41/ Hérodote dit que Métiochos, fils de Miltiade le Jeune, s'est marié avec une Perse et qu'il avait des enfants "perses". Oloros, père de Thucydide, appartenant probablement à la même famille, porte le prénom d'un roi thrace. Même les Alcéméonides descendent du tyran de Sicyône, Clisthène, et la mère de Périclès se prénomme de la même manière que la fille de celui-là¹⁵. A cette atmosphère cosmopolite du siècle de Périclès vient, certes, contribuer grandement l'action des "maîtres de la sagesse" itinérants - les sophistes - affluant vers Athènes de tous les recoins des territoires grecs. Aussi bien Protagoras - entouré de toute une foule d'admirateurs dans la maison du riche Callias - que Gorgias, applaudi dans les gymnases, peuvent sans doute se sentir en Athènes comme dans leurs villes natales.

Dans la première moitié du V^e siècle, Polygnote et Ion de Chios, et aussi Hippodamos de Milet, obtiennent leurs droits de cité en contrepartie de leurs mérites pour Athènes¹⁶. Un demi siècle plus tard, l'histoire de la famille méritante de Céphalos, proche ami de Périclès, permet de se rendre compte de ce changement d'atmosphère. En tant que riche métèque, Polémarque se trouvera sur la liste de proscription des Trente et sera assassiné, tandis que son frère, Lysias, orateur célèbre et démocrate, se verra octroyer le droit de cité pour le perdre presque aussitôt. Ce changement de climat est surtout visible dans les rues d'Athènes. Au sentiment de différence et de supériorité du Grec à l'égard d'un Barbare, éveillé lors des guerres contre les Perses, s'ajoute la conviction qu'un Athénien l'emporte sur le reste des Hellènes. Bien que dans les cercles de l'élite intellectuelle on

cultive encore la traditionnelle tolérance athénienne, l'hospitalité de Zeus, la plupart des Athéniens font pourtant preuve d'un parti pris. La comédie persifle la sottise des Béotiens, la gauche des Mégariens - on se moque le plus volontiers des voisins les plus proches - la sauvagerie des Epirotes ou des Macédoniens. Presque tous les chefs politiques plus connus sont exposés à des railleries mettant en doute la pureté de leurs origines. Afin de s'attirer les égards du Dèmos, sur la scène comique s'affrontent de faux citoyens - Paphlagoniens, Scythes et Phrygiens. Dès la moitié du siècle - forcées peut-être par des raisons économiques et la nécessité de limiter les privilèges démocratiques - entrent en vigueur les lois de Périclès excluant les enfants nés des mariages mixtes de la vie politique de la polis. Bien que les grandes révisions des listes de citoyens n'arrivent que rarement, la menace du procès en acquisition illégale des droits de cité / γραφή ξενίας / projette son ombre sur la vie des Athéniens. Ce sont là des temps où la dénonciation devient non seulement un mode normal de règlement de comptes personnels, mais un instrument, presque institutionnalisé, de la lutte politique, l'issue du procès dépendant souvent de la position de l'accusé et de ses connexions. Dans la comédie aristophanesque, et plus tard dans l'oeuvre des orateurs attiques, les mentions relatives aux procès des métèques en Athènes démontrent que, devant le tribunal, un citoyen se trouvait dans une situation privilégiée par rapport à un métèque¹⁷.

La politique expansionniste de l'archè athénienne favorise cette fermeture des Athéniens: l'histoire de la Ligue de Délos, dont les membres évoluent lentement pour devenir, des alliés, de simples sujets; leurs révoltes - étouffées par force - démontrent à l'intérieur combien les privilèges civiques de la démocratie dépendent du recours, à l'extérieur, à la politique que Périclès lui-même appelle tyrannique. Dès ses premières interventions publiques, en s'opposant à la prudente politique de Nicias, Alcibiade entame la construction de sa popularité en suscitant des espoirs de grandes conquêtes: il appelle à des expéditions expansionnistes dirigées non pas contre des territoires barbares mais grecs. Thucydide et Plutarque rendent compte de l'enthousiasme avec lequel la rue athénienne accueille les projets et les préparatifs à l'aventure sicilienne¹⁸. L'atmosphère de ces années

- séparant l'intervention d'Alcibiade et la période de sa lutte politique acharnée, de la défaite de la grande équipée et de l'échec "d'aussi grandes espérances d'avenir par rapport au présent" /Thuc., VI, 31/ - se reflète dans Ion dont la date de la représentation se situe entre 418-12.

I o n

Pour l'école historique - voyant dans Ion un éloge d'Athènes / Ἐγκώμιον Ἀθηνῶν /, sinon l'expression d'"une doctrine de l'impérialisme"¹⁹, ou "une véritable doctrine du racisme"²⁰ - le principal problème de la pièce demeure l'impossibilité de concilier son caractère "athénien", politique et "nationaliste", avec la manière, prêtant à controverse, de présenter le rôle d'Apollon. Beaucoup sont ceux qui pensent que c'est tourner en dérision le dieu de Delphes²¹.

Ces dernières années, on a vu entreprendre des tentatives de "réhabilitation" d'Apollon consistant à le blanchir des reproches "victoriens". Cette approche, presque exclusivement psychologique, visible surtout dans l'analyse de A.P. Burnett, voile cependant dans une grande mesure la couche politique de la pièce²².

Ion est sans nul doute la plus athénienne de toutes les tragédies d'Euripide conservées. Quoique son action se déroule à Delphes, la pièce fait maintes fois appel à l'histoire d'Athènes, à des légendes et traditions attiques, à des descriptions de coutumes, à l'évocation des lieux géographiques réels. Toutefois, comme le fait remarquer Wolff²³, cela ne doit pas vouloir dire pour autant qu'Ion est un éloge sans critique de l'Athènes contemporaine de l'auteur: "The tenor of Ion is not so much praise of Athens but rather nostalgia for the city's past expressed through poetic elaborations on her earliest mythology and lingering recollections of the hope of Ionian empire...".

En essayant de concilier tant bien que mal la résonnance "nationale" de la pièce avec le rôle ambigu qu'y remplit le dieu, la plupart des chercheurs se concentrent sur l'analyse du rôle d'Apollon, divin parent d'Ion, et ne font aucun cas, ou traitent à la légère, son soi-disant père terrestre - Xouthos. Bien que celui-ci disparaisse, il est vrai, de la scène au beau milieu de la pièce, sa présence est cependant indispensable, car ce n'est que par son intermédiaire qu'Apollon pourra introduire son fils

naturel²⁴ dans Athènes. Xouthos, mari de l'unique héritière d'Érechthée, élu par lui pour être son gendre et - conformément à la coutume - probablement adopté, n'a pas, lui, le droit d'adopter son successeur, fût-il le fils naturel de sa femme. Ion ne peut entrer en possession de son héritage que comme le fils de Xouthos²⁵. La réaction de Xouthos revêt donc pour le projet d'Apolon une importance clé, et le convaincre qu'ion est réellement son fils est la condition de la réussite du projet apollinien. C'est justement par le biais de l'introduction du personnage de Xouthos qu'Euripide peut poser au public athénien le très actuel et douloureux problème de la polis d'Athènes - l'attitude des Athéniens autochtones à l'égard des étrangers.

Dans Médée, les Héraclides et les Suppliants Athènes fut une ville ouverte. Le plus grand titre de gloire de la cité, c'étaient son hospitalité, le fait qu'elle était prête à défendre les faibles, les opprimés; Athènes fut l'asile des fugitifs, des réfugiés et des suppliants. Cette image d'Athènes, celle des tragédies d'Euripide plus anciennes, subit dans Ion une modification complète. "Le peuple autochtone de la célèbre Athènes" / Ἰωνοὶ αὐτόχθων κλειῶν Ἀθηναίων, 29-30/ puise dans ses origines le sentiment de supériorité qui semble l'autoriser à traiter dédaigneusement tous les nouveaux venus qui ne partagent pas avec lui le privilège de descendre directement de la terre où il vit. Fils d'Aiolos et petit-fils de Zeus, Xouthos est dans Athènes l'un de ces nouveaux venus. En tant qu'un allié fidèle et valeureux du roi d'Athènes dans la lutte que celui-ci mène contre Eubée, il s'est vu donner la main de la seule fille d'Érechthée ayant échappé à la mort. Encore que d'origine étrangère, il a su cependant, comme le dit Hermès dans le prologue, se montrer digne de la main de la princesse athénienne. Malgré ses mérites personnels, bien qu'il soit un souverain énergique et un bon mari, Xouthos rencontre dans Athènes le même sort que celui connu par Médée à Corinthe, dans l'une des plus anciennes tragédies d'Euripide, sort qu'ion craint pour lui-même. Il reste un intrus. Qu'ion soit hostile à l'idée de quitter Delphes, résulte avant tout de ce qu'il est conscient qu'en tant que fils de Xouthos, il sera traité en Athènes avec mépris, marqué du nom d'étranger, qu'il ne réussira jamais à acquérir des droits égaux à ceux que possèdent les Athéniens "nés" et qu'il se heurtera, dans son action politique, à une

opposition de la part de toutes les couches sociales. Ses qualités personnelles et ses éventuels mérites ne seront aucunement pris en considération. N'ayant point, comme Xouthos, d'appui dans une femme issue d'une dynastie ancienne, Ion devra gouverner et vivre en tyran, entouré de peur et de haine. Le déroulement de l'action justifie tout à fait les craintes d'Ion. Le chœur de femmes, servantes de Créuse, qui s'identifient complètement avec ses origines "athéniennes", réagit presque hystériquement à la nouvelle que l'oracle, passant outre Créuse, donne un fils à Xouthos.

Euripide brosse un tableau fort détaillé du caractère de Xouthos, en préparant le public à accueillir avec scepticisme les accusations mensongères qui viendront l'accabler plus tard. Dès son mariage avec Créuse, Xouthos lui reste entièrement fidèle. Si Créuse n'est pas heureuse avec lui, ses souffrances résultent uniquement de ce qu'elle regrette son enfant perdu et en veut à la divinité. Même lorsqu'elle apprend qu'elle ne partage pas avec Xouthos la joie de posséder un fils, que - pleine de haine contre Ion, en qui elle voit un intrus et son ennemi - oublieuse de l'oracle de Trophonios, elle désire tuer son futur beau-fils, Créuse recule toutefois devant l'assassinat de son mari se rappelant qu'il a été pour elle un bon mari /976-7/. En donnant encore ses dernières instructions à son vieux serviteur, elle répète fermement qu'il doit donner le poison seulement et uniquement à Ion /1035/. Xouthos lui-même a pour sa femme une tendresse qui surprend chez un soldat: s'étant attardé à l'oracle de Trophonios plus longtemps qu'il ne l'avait prévu, il demande à sa femme si sa longue absence n'a point éveillé en elle de crainte et il s'empresse de lui procurer de la joie en annonçant qu'ils auront une descendance. Il se rend parfaitement compte que sa situation est bien délicate. Passé les premiers transports de joie d'avoir retrouvé son fils, Xouthos affronte une tâche extrêmement ardue: introduire Ion dans la maison de Créuse sans blesser douloureusement ses sentiments pour autant. S'il décide tout d'abord de cacher l'origine d'Ion à son épouse - tout comme l'a projeté Apollon - comprendre les sentiments d'une femme sans enfants est l'un des motifs de son comportement de la franchise duquel il n'y a point lieu de douter. Xouthos fait preuve du tact dont Créuse va manquer: pas un seul moment elle ne se mettra dans la situation de son mari dont elle envisage de mettre à mort l'enfant - cet enfant tant désiré et retrouvé de façon tel-

lement inattendue - elle ne tiendra pas compte de sa réaction, de sa douleur et de ses regrets.

Euripide dote Xouthos d'un caractère de soldat. Sans détours, Xouthos se dirige vers son but, c'est par des actes et non par des paroles qu'il donne la preuve de sa valeur. "Il l'a sauvé par la lance, non par la langue" - dit Ion à Créuse lorsqu'elle s'indigne qu'un "mercenaire" envisage de s'emparer de la terre de Fallas /1297-8/. C'est de façon énergique et pertinente qu'il interrompt Ion quand il obtient seulement la réponse à sa question; c'est sans aucune explication préliminaire qu'il tente d'embrasser son fils, en tant que celui que l'oracle lui a destiné, ce qui ne saurait, certes, ne pas indigner le garçon étonné de voir l'inconnu se comporter de la sorte. Son indignation est d'autant plus grande qu'ion se considérait toujours comme un fils d'Apollon, et qu'il lui est maintenant difficile de se résigner au fait que son père n'est qu'un petit-fils de Zeus. Xouthos par contre, dans sa piété, n'admet aucun doute; il reconnaît Ion, immédiatement et sans réserve.

Certains chercheurs veulent voir un comisme prémédité dans la manière de présentation du personnage de Xouthos: "a comic not a tragic character - stout and good, as he must be as king of Athens, but he seems a shopkeeper - soldier among aristocrats, pompous /616/, and slow-witted /540/. And no man who so far forgets himself as to say: "Earth does not bear children" belongs on the Erechtheid throne"²⁶. Mais cette constatation qui "disqualifie" Xouthos - qui prouve que, d'une certaine manière, la tradition attique, pleine d'interventions divines miraculeuses, est étrangère à ce souverain d'Athènes préoccupé, certes, de son caractère athénien, mais à la fois tellement lucide - joue dans la pièce un rôle important. En exprimant son scepticisme à l'égard de la pureté des origines des Athéniens, qui est pour eux la source de leur supériorité, Xouthos remet en question les motifs du comportement du chœur, du vieux serviteur et de Créuse. C'est justement au nom de leur caractère athénien qu'ils envisageaient d'assassiner Ion en mettant ce caractère au-dessus du principe de la justice. Xouthos est le seul à douter des origines chtoniques des habitants de l'Attique et, partant, de la véracité de la légende des Érechthides qui leur est chère; mais il est également le seul à accepter l'oracle d'Apollon et à agir conformément au projet primitif du

dieu en incitant Ion, récalcitrant, à quitter Delphes et à commencer une nouvelle vie. Il contribue ainsi à consolider et à glorifier la dynastie. Créuse, mère du fils d'Apollon, et le choeur - qui défendent la tradition nationale des origines terrestres et divines des premiers souverains de l'Attique, tradition pleine de preuves que la protection des dieux accompagne toujours ses représentants - accusent Apollon de cruauté et d'indifférence. Leur méfiance faillit déclencher une catastrophe. Si Apollon n'eût eu affaire qu'à des gens du genre de Xouthos, son grand projet devant glorifier la race attique des Ioniens ne s'eût heurté à d'aucuns obstacles.

La présence d'Ion sur la scène et les paroles d'Hermès dans le prologue infirment les accusations hystériques que Créuse lance contre le divin père de son enfant, Apollon. L'attitude de Xouthos, ainsi que les témoignages d'Hermès et de Créuse elle-même, dévoilent d'emblée le total manque de bien-fondé des calomnies du choeur et du serviteur à l'égard du père "terrestre" d'Ion. Apollon se voit accabler des mêmes accusations.

Encore que Xouthos ait appris qu'il avait un fils d'un oracle qu'il ne pouvait falsifier, le choeur crée autour de cet événement une atmosphère de méfiance et de suspicion. Au fur et à mesure que la réaction hystérique du choeur prend de l'ampleur, et que la haine de l'étranger est exprimée toujours plus ouvertement, l'accusation de trahison, portée contre lui par sa femme et ses amis, est transférée du domaine privé à celui politique. Xouthos, et Ion plus encore, apparaît au choeur comme un nouvel envahisseur semblable à celui duquel Érechthée sauva jadis la terre attique. Si nous avons réellement affaire ici /721-4/, ce qui est fort probable, à une allusion aux combats menés par Érechthée, le choeur semble oublier que c'est justement Xouthos qui, aux côtés d'Érechthée, a sauvé la terre attique de l'invasion étrangère / ξενικὸς ἔσβολός, 723/. Ensuite, le choeur reproche à Xouthos son égoïsme et sa vilenie. Voilà que l'heureux père, se cachant de sa femme, va sacrifier - en guise d'action de grâces - et donner une fête en l'honneur de son fils bâtard. Mais, il y a peu, nous venons de voir sur la scène Créuse tenter, à l'insu de son mari, d'obtenir d'Apollon des nouvelles concernant le sort de son enfant naturel dont Xouthos, après tant d'années de mariage, ignore toujours l'existence. L'ambiance créée par le choeur prépare l'intervention du vieux serviteur.

Créuse a déjà oublié l'oracle de Trophonios, elle est déjà en proie aux soupçons à l'égard de son mari qui viennent de recevoir une nouvelle assise dans la vraisemblable - quoique entièrement fausse - histoire inventée par le vieux serf. Celui-ci développe le motif de l'envahisseur, d'un intrus étranger venant exproprier les légitimes héritiers de leurs biens. Xouthos se voit accuser d'avoir ourdi - à dessein et avec soin - un complot afin de mettre sur le trône le bâtard de l'esclave. Le vieux serviteur "rationnalise" le comportement de Xouthos conformément aux principes de la probabilité / εἰκόσ /: sachant sa femme stérile, Xouthos engendre un fils avec une esclave, l'envoie poursuivre son éducation à Delphes pour se rendre, le moment venu, en compagnie de sa femme au temple d'Apollon, afin de consulter l'oracle au sujet de sa progéniture et - en vérité - en vue d'établir son fils, moyennant un oracle adroitement préparé, sur le trône de l'Attique. A la fin le vieux serviteur n'hésite guère à accuser Xouthos d'avoir voulu assassiner sa propre femme. C'est ainsi que le gardien de la tradition pousse Créuse à mettre à mort le seul représentant légitime de la dynastie autochtone des Érechthides sur lequel repose l'avenir de l'Ionie grecque. Si son action était couronnée de succès Athènes se serait heurtée à une situation que l'on essayait à tout prix - au prix du crime justement - d'éviter, vu la nécessité de placer sur le trône un souverain qui n'était pas Érechthide.

Selon l'opinion de A.P. Burnett, le plan d'Apollon tombe à l'eau surtout parce que le dieu solaire de l'ordre ne connaît pas les passions humaines - la jalousie, la haine, le mépris: "The obstruction to the divine plan is mortal. Apollo could not foresee Creusa's reaction to the adoption of Ion by Xouthos because he knows nothing of excess, violence and unreason; Creusa with her error and her doubt has unloosed all that is anti-Apolline in human nature"²⁷. Mais cette jalousie, cette haine, ces passions éveillées dans le cœur des gens ne sont pas immanentes à la nature humaine. C'est ailleurs qu'il faut rechercher leurs causes. Ce que le devin panhellénique ne pouvait pas prévoir, c'est la réaction des Athéniens contre tout élément étranger, même celui donné par dieu. Cette attitude hermétique d'un peuple autochtone transgresse les expériences du dieu de l'oracle panhellénique où se rencontrent les Grecs des recoins le plus lointains d'oikumene. Quand Ion décrit à Xouthos sa vie heureuse auprès du temple d'Apollon, il considère

ses rencontres avec des gens toujours nouveaux qui viennent visiter Delphes comme l'une de ses composantes le plus importantes:

"Je recevais, puis je reconduisais mes hôtes / ξένοι /, et je plaisais sans cesse à de nouveaux amis". /640-1/.

Conformément au projet d'Apollon, Ion, descendant des Erechthides, deviendra le protoplaste des habitants de l'Attique et des colons de l'Ionie, tandis que ses demi-frères, fils de Créuse et du petit-fils de Zeus, donneront naissance aux Doriens et aux Achéens. Sans porter préjudice à la tradition athénienne, Apollon et Athéna unissent les peuples grecs par une origine commune. Si le père terrestre d'Ion n'est qu'un Hellène qui n'a pas droit à la citoyenneté athénienne, son parent divin est un Panhellène à qui les préjugés des Athéniens sont étrangers.

Créuse - de même que Phèdre, avant, et aussi Hermione - devient, dans une certaine mesure, victime de ses conseillers. Son crime est plutôt dû au manque de confiance envers la divinité et à la faiblesse de sa foi qu'à une action consciente et préméditée. Persuadée de la mort de son propre enfant, de l'indifférence d'Apollon, blessée profondément de voir le dieu donner un fils à Xouthos et faire peu de cas de ses propres souffrances, elle se laisse facilement guider par l'ambiance créée par le chœur et se laisse subjugué totalement par l'immoral conseiller. Certes, elle s'oppose au projet de brûler, en guise de revanche, le temple d'Apollon, et sa passion à l'égard de son mari l'empêche de lui donner la mort, cependant - aveuglée par la haine envers son beau-fils, et peut-être plus encore envers le dieu - mue par un sentiment patriotique fort éveillé, elle consent à assassiner le garçon qui a suscité en elle tant de sympathie à la première rencontre. Elle ne se rend pas compte de ce que c'est là un acte non seulement criminel mais aussi impie. Grâce à Apollon, mais aussi à la piété d'Ion lui-même, l'attentat dirigé contre sa vie échoue, le dieu sauvant aussi par là même Créuse du meurtre inconscient de son fils.

Le projet d'assassinat d'Ion est contraire aux principes de la justice. C'est ce que pense du moins le messager, serviteur de Créuse, relatant les événements qui s'étaient déroulés pendant le banquet /1119ss/, tandis que le chœur des servantes, responsable du crime au même titre que Créuse, craint un juste châtement /δίκαια/ pour le mal qu'il avait voulu faire à d'autres /1247-9/. C'est

cette même appréciation que donnent des événements les anciens de Delphes aux yeux de qui pourtant le sacrilège commis en cette terre delphienne sacrée /1220-25/ est plus important. La condamnation de l'attentat contre Ion, avant encore que ne soit dévoilé le secret de son origine, est la réponse à la question: "Ne faut-il plus punir de mort les meurtriers?" /1328/. Elle vient à contredire le principe qu'illustre le comportement du vieux serviteur. Le serf de Créuse met le principe traditionnel de détruire ses ennemis, même potentiels, au-dessus des exigences de la justice. Il agit au nom de la même moralité - ou plutôt immoralité - qu'Alcmène dans les Héraclides, lorsqu'elle exige l'exécution d'un prisonnier de guerre; que Ménélas dans Andromaque, quand il menace la suppliante de mort ou qu'Ulysse dans les Troyennes votant la mort d'Astyanax. Le vieux précepteur des enfants d'Érechthée, gardien fanatique des traditions de cette maison, est assuré de ses raisons /849-51/. Convaincu qu'outre le nom de "serf" rien ne le rend différent d'un homme libre, cet "homme noble" / ἑσθλὸς ἀνὴρ / exprime des opinions proches du célèbre crédo cynique d'Étéocles des Phéniciennes:

"Il est beau d'honorer la vertu: mais s'il faut frapper un adversaire, il n'est aucune loi qui puisse faire obstacle à l'oeuvre vengeresse" /1045-7/.

De même que le souverain de Thèbes, le serviteur de Créuse semble reconnaître qu'il existe des situations où les exigences de la justice se doivent de céder devant des impératifs plus importants. C'est seulement grâce à l'intervention d'Apollon que le fait de reconnaître le crime comme le seul moyen de défense de la pureté du sang de la dynastie attique légitime, et d'élimination d'un soi-disant intrus, n'entraîne pas la destruction définitive de la maison des Érechthides et l'anéantissement de leur passé glorieux. A cette morale du serviteur de Créuse Euripide oppose la pureté d'Ion. Bien que celui-ci, cédant à un transport de colère et d'indignation passager, soit sur le point de tuer sa mère au pied de l'autel d'Apollon et de violer ainsi cet asile sacré, sa mère "spirituelle", prophétesse delphienne parvient facilement à le calmer et à le convaincre. Lorsque la Pythie arrête le bras d'Ion levé pour frapper, elle oppose à l'assertion du serviteur - que nous venons de citer - une autre justice, une justice qui demeure une valeur suprême dans toute situation, et elle restreint le droit à la revanche et à la

vengeance /1333-4/. Ion, homme d'une grande piété, prêche justement cette éthique "apollinienne" /?/ dont la justice constitue le principe majeur. "Même contre leur gré", dit Ion, il faut souhaiter aux gens de la probité /δίκαιον εἶναι /, de cette probité dont le droit /νόμος/ et la nature /φύσις/ ont doté Ion lui-même en le confiant au dieu /642-5/. Il préfère rester un anonyme serviteur du temple, un "fils du dieu", que de se lancer dans une vie publique, pleine de dangereux choix moraux, celle d'un citoyen d'Athènes, où - à cause de sa bâtardise - il sera condamné à s'entourager de gens vils /627/, fui par des citoyens honnêtes, qui ne le considèrent pas comme leur égal, les fuyant à son tour par crainte d'attentat /628/.

Ion n'est pas la seule tragédie d'Euripide où parviennent à s'exprimer les habitants d'Athènes dépourvus du droit de participer à la vie publique de leur cité natale. Ce problème est déjà apparu bien avant, encore que le nombre - relativement restreint par rapport à leur totalité - des tragédies et, qui plus est, ne conservées qu'accidentellement, ne permet de déterminer la place qu'il occupait dans l'oeuvre du poète. Dans Léuée c'est le caractère étranger de l'héroïne qui a été mis en relief, tandis que le comportement de Jason, sa trahison, étaient justifiés par ce dernier par sa volonté d'assurer à ses enfants illégitimes une position convenable ce qui n'était possible qu'aux côtés de ses éventuels fils légitimes. Qu'Hippolyte, dans Hippolyte, renonce à l'activité politique, résulte non seulement de ses intérêts différents, mais peut-être surtout de la conscience qu'il a que, dans la vie publique d'Athènes, le fils de Thésée et d'une Amazone demeurera toujours "à la seconde place" et que sa position va dépendre de la protection et de la bienveillance de ses amis-citoyens /Hi., 1017-18/. Hippolyte y est en proie aux mêmes craintes que celles que nous révèle Ion. La marque de sa bâtardise lui enlève presque toute possibilité de défense. Malgré la réputation dont il jouit, et où Thésée voit une preuve d'hypocrisie, il n'arrive pas à persuader son père de son innocence parce qu'il est un fils "illégitime" /νόθος /, que son origine fait que son propre père est prévenu contre lui /962-64/. Même Phèdre, épouse légitime de Thésée, dont les enfants - au contraire du fils d'Amazone - semblent être juridiquement légitimés, prie ardemment comme si elle doutait qu'ils parviennent à se faire une position convenable dans Athènes

/421-23/. C'est dans Andromaque que l'on défend de façon la plus décidée les bâtards /¹/. Pendant que Ménélas s'étonne en véritable Spartiate que l'on puisse parler pour une esclave-Barbare et défendre son fils-bâtard, le père d'Achille a le courage de prononcer ces paroles audacieuses:

"Souvent, d'ailleurs, un maigre sol l'emporte en produit sur un riche terroir et bien des bâtards sont supérieurs aux fils légitimes" /636-8/²⁶.

Ion finit par un happy-end: le fils de Créuse, le dernier descendant des Érechthides, ira en Athènes, Xouthos et Créuse auront des enfants à eux, le projet d'Apollon va se réaliser conformément au mythe. Reste le problème posé au public athénien, celui de l'attitude de la démocratie athénienne à l'égard des métèques et des étrangers, celui de savoir s'il est juste de restreindre les droits politiques et d'exclure de la vie sociale d'Athènes la partie active, et de valeur, de ses habitants. Encore qu'Euripide ait affublé d'habits spartiates dans Andromaque la critique de l'intolérance à l'égard des étrangers, et que - dans Ion - celle-ci se soit trouvée presque voilée par le déroulement - un vrai morceau de bravoure - de l'intrigue dans un ton frôlant celui d'une comédie, loin d'être prêt à glorifier la foi en la supériorité basée uniquement sur le seul critère de l'origine, le poète nous met en garde contre le danger qu'une telle attitude apporte à la polis athénienne²⁹.

Notes

- 1 F. Ollier, Le mirage spartiate, Paris, 1933.
- 2 Ar., Vesp., 422, 475; Av., 414.
- 3 Ar., Lys., 117, 145.
- 4 E. Rawson, The spartan Tradition in European Thought, Oxford, 1969.
- 5 Scolie d'Euripide /Hi., 264/.
- 6 Pindare, fr. 199, Snell.
- 7 Pour ce qui est de l'attitude de Thucydide envers Sparte: cf.: F. Wassermann, The Voice of Sparta in Thucydides, CJ 1963 /59/; P. Cloché, Thucydide et Lacédémone, EC 12 ss 2 /1943/.
- 8 D.S. Robertson, Euripides and Tharyps, CR 27, 1923, pp.68 ss.
- 9 A. Garzya, La data e il luogo di rappresentazione dell'Andromaca di Euripide, Giorn. Ital. di Fil., 1952, pp.346-66 - passe en revue les différentes opinions. L'on peut probablement situer la

date de la création d'Andromaque plus près de 422; des tentatives visant à la situer précisément en 423/422 /R. Goossens, Ant., Cl. VIII, 1939, p.247/ ou en 422 /A. Garzya, La data..., op.cit. pp. 364-5/ ne sont, à mon avis, convaincantes. Cf.: A. Stevens, Andromache, Oxford, 1971 /Introduction/.

¹⁰ Andromaque en tant que pièce de propagande antispatriate et antidelphienne, R. Goossens, Euripide et Athènes, Brussel, 1962, p.387.

¹¹ Thuc., II, 68; IV, 81, 2-3 - Brasidas est le premier chef spatriate à nouer des contacts amicaux avec le monde extérieur.

¹² E. Rawson, The spartan ..., op.cit., p.24: "If the Spartan are pre-eminently virtuous among themselves, they are nothing of the sort to others and they are more remarkable than anyone else for persuading themselves that justice is whatever their interest may be". Cf.: Thuc., V, 105, 7, 109.

¹³ Cf.: A. Garzya, La data... op.cit.: "... il nostro è un dramma scritto per il pubblico ateniese", p.365; comp.; R. Goossens, Euripide..., op.cit.: "... pièce de la propagande étrangère destinée avant tout à la Thessalie", p.376.

¹⁴ Plut., Them., 1, 5.

¹⁵ Hdt., VI, 126 ss.

¹⁶ Cf.: R. Meiggs, The Athenian Empire, Oxford, 1979, pp. 275-280.

¹⁷ De la situation des métèques devant les tribunaux athéniens, cf.: K.J. Dover, Greek Popular Morality, Berkeley, 1974, pp.281-83.

¹⁸ Thuc., VI, 15 ss; Plut., Alc., XVII.

¹⁹ H. Grégoire, Euripide, Oeuvres III, notice p.165.

²⁰ Delebecque, Euripide et la Guerre du Péloponnèse, Paris, 1963; R.Goossens, Euripide..., op.cit., pp.478-91; voir aussi G.B. Walsh, The Rhetoric of Birthright and Race in Ion, Hermes CVI, 1978, pp.301-15.

²¹ Cf.: D.J. Conacher, Euripidean Drama, Toronto, 1967, p. 268 ss. - une critique générale des opinions dans la littérature du sujet plus récente.

²² Ch. Wolff, The Design and Myth in Euripides' Ion, HSCPh 69, 1965, pp.169-194; A.P. Burnett, Human Resistance and Divine Persuasion in Euripides' Ion, CPh 57, 1962, pp.89-101 ainsi que Catastrophe Survived, Oxford, 1971 /voir aussi Ion by Euripides - a translation with commentary, Greek Drama Series, London, 1970/; F.M. Wassermann, Divine Violence and Providence in Ion, TAPhA LXXI, 1940, pp.587-604.

²³ Ch. Wolff, The Design..., op.cit., p.173.

²⁴ A.R. Harrison, The Law of Athens. The Family and Property, Oxford, 1968, pp.35-89.

²⁵ A.P. Burnett, Human..., op.cit., p.72.

²⁶ Ibid., p.97.

27 Ibid., p.98.

28 Cf.: la défense de νόσος dans Andromède, présentée en 412, fr. 142. Quant à la ressemblance du déroulement de l'action dans Ion et Andromède /tentative d'attentat contre Persée/, cf.: T.B.L. Webster, The Tragedies..., op. cit., p.198.

29 Ce qui nous autorise à dire avec Owen que le poète "never wrote a more patriotic play", A.S. Owen, Ion, Oxford, 1971, 2-ème éd., p.22.

Chapitre VI

EURIPIDE ET LES BARBARES

ἐκ ταῦτό φησὶ βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν

Un Barbare et un esclave c'est, par nature, la même chose - écrivait Aristote dans sa Politique /I, 2, 4, 1252 b/. "... j'arrive pour donner des conseils touchant la guerre contre les Barbares et la concorde entre nous" - disait au milieu du IV^e s. un chanteur infatigable de l'union grecque dans la guerre sacrée contre les Barbares - Isocrate¹.

Pour Isocrate, témoin des effets tragiques de la guerre du Péloponnèse détruisant dans la même mesure toutes les poleis grecques qui y prenaient part; pour cet Isocrate qui a été témoin des conflits armés ultérieurs entre les cités grecques et de la dépendance croissante de la Grèce de l'or perse - le traité de paix d'Antalcidas sanctionne en quelque sorte le droit du Grand Roi de décider des affaires grecques - la seule issue d'une situation économique et politique difficiles, la seule voie de salut pour l'hellénisme menacé est de refaire l'expédition troyenne, d'unir les Hellènes pour combattre la Perse barbare. La concorde /ὁμόνοια/ constitue la condition indispensable de l'équipée qui va permettre à la Grèce épuisée de renaître et donnera - vu la naturelle supériorité de la civilisation hellène et l'avantage militaire - une victoire facile. La guerre contre les Barbares / ἡ στρατεία ἐπὶ τοὺς βαρβάρους / est le seul objectif pouvant amener les cités grecques en conflit à une action commune dans l'intérêt de tous les Hellènes. Athènes et Sparte, Jason de Phères et Nicoclès de Chypre, Philippe II de Macédoine, tous devraient aux yeux d'Isocrate devenir, chacun à son tour, un nouveau Agamemnon - chef de l'armée panhellénique qu'Isocrate dote de toutes les qualités. L'on ne peut, à son avis, découvrir personne "qui ait accompli des actions plus heureuses, plus belles, plus grandes, plus utiles aux Grecs, plus dignes d'éloges" /Panath., 73-83/.

La conviction de l'infériorité du Barbare, et du droit naturel des Hellènes de dominer la population non grecque, ainsi que l'idée panhellénique relative à cette conviction, le siècle IV^e avant J.-C. les a héritées de celui du V^e.

Dans les poèmes homériques, il serait difficile de trouver des différences dans le traitement d'Achéens et des Troyens; dans aucune des deux épopées n'apparaît le mot "barbaros", bien qu'il existe le mot composé de "barbarophonos", et que "ἄλλόθροος"; adjectif désignant "celui qui parle une autre langue", ne soit pas péjoratif. Glaucos et Diomède se surpassent en mondanités qui témoignent de l'égalité de leur position; de part et d'autre combattent des dieux et des fils de dieux; Hector, Ajax, Achille, Andromaque, Pénélope ou Nausicaa sont présentés de façon impartiale. Δίκη - don de Zeus, est accessible, selon Hésiode, à toute l'humanité la faisant ainsi distinguer du monde animal et la lui opposant en même temps².

Les collectivités ouvertes de la Grèce archaïque maintiennent aussi de larges contacts avec le monde extérieur par des colonies fondées sur toutes les côtes de la Méditerranée. La culture ionienne, exotique, multinationale et orientale, ne connaît pas la nuance offensante du mot "étranger", elle n'oppose pas l'Hellène au Barbare. Hécatée de Milet s'intéresse à toute la terre habitée connue des Grecs; Hérodote d'Halicarnasse décrit dans le dialecte ionien les faits des Grecs et des Barbares d'une manière qui lui a valu le reproche d'être un φιλοβάρβαρος³.

Ce n'est que durant les guerres contre les Perses que s'éveille chez les Hellènes la conscience de leur propre différence culturelle par rapport au monde non grec et que s'accroît en même temps petit à petit le sentiment de leur supériorité. Dans le livre VIII^e des Histoires d'Hérodote, les Athéniens déclarent qu'ils ne concluront jamais de traité d'alliance avec le Grand Roi; par la communauté de leurs origines, de leur culte et de leurs moeurs, ils se sentent liés avec tous les habitants de la Grèce et des cités grecques /Hdt., VIII, 144/.

Athènes et Sparte, les plus grands États grecs, s'enferment dans leurs frontières; la xénophobie lacédémonienne ainsi que la division hiérarchique rigide de sa société depuis longtemps déjà sont connues et persiflées, ou admirées, en dehors des frontières de Sparte. Athènes radicalise les principes démocratiques au point

res et des défauts "typiques" pour un Barbare qui lui étaient attribués par un spectateur moyen du théâtre athénien: rusé, cruel, esclave ou tyran, qui ne fait que du mal, viole les droits divins et humains, les liens de l'amitié, le sentiment de la reconnaissance, de l'hospitalité; qui est parjure, lâche et ignorant, vit dans son pays sans aucune loi ou sous la férule d'un droit cruel et qui ne sait ni ce qu'est la justice / δίκη /, ni ce qu'est le sentiment de la honte / αἰδώς /. La plus dure de toutes les offenses est de dire à un Grec qu'il est Barbare / βαρβαρίζει / /Eur., Oreste, 485/.

Considérons certaines de ces assertions qui, hors le contexte de la tragédie, ont fait qu'Euripide passe pour l'interprète d'une hostilité à l'égard des Barbares universelle en Grèce et basée sur la conviction de leur infériorité.

L e c o u r a g e

Depuis l'époque des guerres contre les Perses, la supériorité en armes des Grecs ne fait point de doute: Barbare / τὸ βάρβαρον/ devient synonyme de lâche - les Phrygiens ont toujours été lâches - /ἀλλ' αἰεὶ κακοὶ Φρύγες , Or., 1446/. Dans les pièces d'Euripide, les Grecs croisent plusieurs fois le fer avec les Barbares. Ménélas et ses soldats luttent dans Hélène avec les marins de Théoclymène; Oreste et Pylade dans Iphigénie en Tauride se défendent contre toute une foule de pâtres tauriens pour combattre plus tard les hommes de Thoas; Pylade disperse dans Oreste les eunuques d'Hélène. Dans tous ces affrontements, les Grecs sont numériquement inférieurs à leurs ennemis et semblent faire montre de prodiges de courage et de vaillance. Les messagers barbares racontent le déroulement des combats avec admiration et craints.

Cependant, à considérer ces combats de plus près, leur image se modifie¹³. Dans Hélène, les soldats de Ménélas, vétérans de la guerre de Troie, montent à bord d'un bateau barbare bien armés, bien formés et en si grand nombre que cela suscite la méfiance des rameurs royaux /1549-51/. Grands et jeunes, ils étalent leur vigueur physique en soulevant de la seule force de leurs bras un taureau - "à la mode hellénique" / Ἑλλήνων νόμῳ , 1561/. Dès le début de la relation du messager, qui s'est enfui du bord du bateau, Euripide souligne nettement le contraste existant entre les soldats de carrière hellènes et les rameurs barbares. Les Grecs

réussissent à monter à bord par stratagème, avec des épées cachées sous leurs habits /1575/; ils se disposent en groupes égaux, conformément à tous les principes de l'art militaire, "tant à bâbord qu'à tribord", "l'un à côté de l'autre" /1573-6/, puis attaquent traîtreusement un équipage non armé. Leur attaque a été préméditée et préparée soigneusement. Tout à leur étonnement, les Barbares ne perdent pas la tête, ils s'arment de tout ce qui leur tombe sous la main: pics, bancs, avirons, poutres, couteaux et épées /1595/ - et résistent tant et si bien qu'Hélène doit rappeler aux siens leur gloire des conquérants d'Ilion / ποῦ τὸ Τροϊκὸν κλέος;, 1603/, tandis que Ménélas, tout en armes, se porte au secours de ceux qui cèdent là "où les siens faiblissent" /1607/. Le mépris des Barbares est visible dans les cris d'encouragement lancés par Ménélas - "Egorger et massacrer tous ces Barbares! Déblayez-en la nef! jetez-les à la mer!" /1594/. Hélène en appelle aux Grecs de montrer aux Barbares toute leur valeur /1604/. "La fleur de la terre hellénique" ne l'emporte cependant qu'après un âpre combat, égal au début; le bateau baigne dans le sang /1602/ et, "dans l'ardeur du combat, les uns tombaient et puis se relevaient..." /1605/. Dans Iphigénie en Tauride, Oreste et Pylade sont désarmés après un combat épique, ils coulent littéralement sous le nombre écrasant de leurs adversaires / μῦρτοι /. Mais les ennemis des héros grecs sont les pâtres tauriens à qui Oreste, dans un accès de folie, a égorgé les troupeaux, des gens simples et non armés. Plus tard les deux amis, secondés des archers du bateau grec, dispersant les serviteurs royaux participant à une cérémonie religieuse et qui ne sont pas préparés au combat. Ils ne sont pas soldats et ne peuvent égaler le fils d'Agamemnon et son ami.

C'est bien sans peine que Pylade vient à bout des serviteurs d'Hélène, dans Oreste, en les enfermant dans des différentes parties du palais, distantes du lieu de l'action. Alarmés par les cris de leurs maîtresse, les serviteurs défoncent pourtant les portes et lui viennent en aide avec des armes de fortune. Si, face à Pylade, ils s'avèrent inférieurs, certes, "à la lance grecque" /1485/, c'est que celui-ci lutte comme "Ajax au triple cimier" ou bien comme ... "Hector le Phrygien" /1480/.

Dans une vraie guerre, où - de part et d'autre - s'affrontent des soldats forgés au combat, les Grecs rencontrent du moins un Barbare, un Phrygien, d'une telle vaillance, et d'une telle

adresse que son égide à elle seule suffit pour les effrayer. Tal-
thybios l'appelle la terreur des Achéens / φόβος Ἀχαιῶν / et
les vainqueurs de Troie n'hésitent pas à condamner à mort son
tout petit fils de peur qu'il n'hérite la bravoure d'Hector.

L'eunuque phrygien se prosterne à l'orientale dans Oreste
devant le Grec le suppliant de lui laisser la vie sauve. "La lâ-
cheté te rend flatteur" /1514/, dit Oreste avec dédain, lorsque
le serviteur est prêt à jurer qu'il n'a pas appelé Ménélas en ai-
de et qu'Hélène a trois fois mérité la mort. Sous la menace de la
mort, le lâche esclave se comporte de la même manière qu'Ulysse
lors de son expédition contre Troie dans Hécube. Reconnu et trahi
par Hélène, il se jette aux genoux d'Hécube et la supplie de l'é-
pargner /Hc., 245-250/. A ce moment précis, lui rappelle la reine,
il se comportait en esclave /δοῦλος/ et "pour éviter la mort, il
inventait bien des choses" /Hc., 250/. "Tout homme, même en servi-
tude, est heureux de voir la lumière" /Or., 1523/ - voilà les pa-
roles qui sauvent à la fin le serviteur phrygien. Le barbare eunu-
que partage cette conviction /οὐνεσις, 1524/ avec le fils d'Agamemnon.
Pour sauver sa vie, Oreste exige de Ménélas d'enfreindre
la loi /ἄδικόν τι, 646/; il lui demande de l'aide au nom de la
haïssable Hélène /670/, décide d'enlever l'innocente Hermione et
par ce chantage forcer son oncle à l'aider. Que Ménélas se rende
compte, crie Électre, qu'il a affaire à des hommes et non point à
des Phrygiens /φρύγας κακοῦς, 1351/. En implorant son salut,
Oreste tient à ce que désirent tous les hommes - Grecs, esclaves,
Barbares - à la vie /677-9/. La fille d'Hécube, Polyxène, refuse
d'implorer la vie, elle va mourir de son plein gré, et avec digni-
té. Si tant est que le sort de sa mère, et le désespoir que va lui
causer sa mort, la touchent profondément, son propre sort par con-
tre, celui d'une esclave, l'oblige à considérer la mort comme une
délivrance: "Laissez-moi libre, par les dieux!, que je meure li-
bre sous vos coups" /Hc., 550/ et, tout en expirant, elle aura
grand soin de "tomber" avec décence en cachant "ce qu'il faut ca-
cher aux yeux des mâles" /570/. Admiratifs devant le courage de
la Barbare, son "coeur vaillant, âme d'élite" /579-80/, les Grecs
jonchent son corps de feuillages - symbole de la victoire - et
lui apportent des cadeaux funéraires.

Encore que les Grecs aient l'indéniable avantage des armes,
une meilleure tactique de combat et une meilleure discipline

/ἀνὴρ παρ' ἀνδρά , Hel., 1073/, les Barbares d'Euripide, même les serviteurs, les esclaves et les eunuques, ne manquent pas d'âme.

L a Δίκη grecque et la βία barbare

Δίκη et Νόμος sont les fondements mêmes de la civilisation hellène, elles ordonnent la vie d'un Grec, y apportent l'ordre divin /κόσμος / et délimitent les frontières de la liberté qu'il serait oiseux de vouloir chercher dans le monde non grec gouverné par la violence /βία, ἰσχύς/. Médée prend connaissance des lois grecques grâce à Jason /Med., 536/; dans Andromaque, Hermione affirme en toute fierté que les cités de l'Hellade ne sont pas gouvernées par des lois barbares. De l'avis d'Hermione, l'illégalité dans laquelle vivent tous les peuples barbares - τοιοῦτον πᾶν τὸ βάρβαρον , Andr., 173/ permet à un fils d'avoir une liaison incestueuse avec sa mère, à la fille de vivre avec son père; elle permet même aux parents /οἱ φίλτατοι / de s'entretuer impunément / Andr., 176/. Hermione, qui reproche avec mépris à Andromaque d'avoir donné un enfant au fils du meurtrier de son mari, descend elle-même de la famille des Atrides, où les assassinats entre οἱ φίλτατοι sont devenus presque proverbiaux, et elle s'enfuira avec son cousin Oreste, meurtrier de sa mère et assassin du mari d'Hermione, Néoptolème.

Aux yeux d'un Grec, un Barbare ignore la loi, il est parjure, il ignore ce qu'est amitié: "chez les Barbares il n'y a ni vérité, ni foi" - constatent les messagers spartiates /Hdt., VIII, 142/. Dans Médée, c'est pourtant Jason qui viole le serment conjugal - Médé appelle Zeus et Thémis à témoigner de sa trahison - et il répudie sa femme s'apprêtant en cachette à convoler en nouvelles noces. Lorsque, dans les Héraclides, le héraut argien arrache par force les enfants d'Héraclès de l'autel, Démophon s'étonne de voir un Grec se comporter de manière si "barbare" /130-31/. Dans Andromaque, c'est pourtant un Grec, Ménélas, qui arrache par ruse l'héroïne du l'autel de Thétis; dans Iphigénie en Tauride et dans Iphigénie à Aulis, c'est Agamemnon qui attire sournoisement sa fille au camp pour l'immoler sur l'autel d'Artémis.

Les Barbares sont sans piété /ἀσεβεῖς / - la critique contemporaine voit un impie dans le tyran "barbare" Théoclymène¹⁴. Mais c'est bien une Lacédémônienne, Hermione, qui menaçait Andro-

maque de brûler la suppliante avec l'autel de Thétis, cependant que le tyran "barbare", aveuglé par son amour envers Hélène, a respecté le caractère sacré de la sépulture de Protée . "Ce tombeau m'a sauvée comme un temple divin" /801/ - affirme Hélène - et dans le palais égyptien, mis à part le roi, "tous me veulent du bien" - ajoute-t-elle. Sans la piété de Théoclymène et de Thoas, les projets d'évasion de Ménélas et d'Hélène d'Égypte, ceux d'Oreste et d'Iphigénie de Tauride, qui comptaient justement avec la piété des rois barbares, n'auraient pas eu de chances de succès. Dans les Troyennes, le Grec Ajax arrachait par force des pieds de l'autel /70/ Cassandre. Agamemnon, "au mépris du dieu et de la religion, va faire d'elle par force son épouse secrète" /43-4/. Dishonorés par les Grecs, les bois sacrés et les temples des dieux baignent dans le sang /Tro., 15-17/.

"Jamais il ne se fût trouvé de Grecque pour oser ce forfait!" /Med., 1339-41/

- crie Jason à la vue de ses enfants assassinés. Le mariage avec une Barbare, une "lionne", capable d'un tel crime lui semble maintenant une folie /1328-33/. Du chant du chœur précédent l'apparition de Jason, nous apprenons pourtant qu'il y eut bien avant Médée une femme hellène qui avait perpétré le même crime - Ino, fille du fondateur de Thèbes, Cadmos, et de la divine Harmonie, à la noce desquels étaient conviés les dieux olympiens, et une parente de Jason en tant que femme d'Athamas /1282-9/.

L e s l o i s /νόμοι / b a r b a r e s

"Les lois barbares ne règlent pas notre ville" / οὐ βαρβάροισι νόμοις οἰκοῦμεν πόλιν , Andr., 243/

- affirme Hermione. S'il existe, dans le monde non grec, quelques lois, elles doivent être complètement autres de celles helléniques - elles doivent être barbares. Dans Iphigénie en Tauride, les Grecs sont choqués et indignés de voir immoler des humains sur l'autel d'Artémis. Iphigénie, bien qu'elle soit au temple par la volonté de la déesse elle-même, la prêtresse responsable du bon déroulement du sacrifice, ne peut accepter la sanglante cérémonie:

"... je crois que les gens du pays, sanguinaires eux-mêmes, de leurs instincts cruels ont doté leur déesse: car je n'admettrais point qu'aucun dieu soit méchant!" /IT., 389-91/.

Obéissant à d'anciennes lois, les Barbares immolent pieusement des humains par crainte de la terrible déesse et tuent les étrangers qu'un hasard /la déesse?/ ont jetés sur la côte taurienne. Le chef de "tous les Grecs", Agamemnon "a égorgé" lui-même sa fille aînée - / σφάγιον πατρῶα λάβρα , 211/. Et s'il l'a fait, c'est - comme le dit Iphigénie elle-même - pour gagner "la couronne du triomphe" /12/ et aussi pour plaire à son frère /14/. Le frère d'Iphigénie, Oreste, a tué sa propre mère. L'apprenant, Iphigénie est tout d'abord terrifiée. Mais quand elle apprend que, par ce geste, Oreste a vengé la mort du père, elle considère tout de suite le matricide comme un châtement juste /IT., 556-7/. La réaction de la fille de Clytemnestre est voilée par l'indignation, franche et spontanée, du roi barbare: "Apollon! qui, même en pays barbare aurait osé..." /1174/.

Lorsque Polymestor, âpre au gain, ζένοσ πατρῶοσ viole la loi de l'hospitalité et assassine Polydore, Hécube est indigné par cet acte sacrilège - "le plus impie des hôtes" /790/, "le dernier des sacrilèges" /792/, "où donc est la justice qui protège les hôtes?" /ποῦ δίκαι ζένων ; , 715/. Les lois de l'hospitalité sont contraignantes tout aussi bien pour les Grecs que pour les Barbares, encore qu'Ulysse semble ne pas être tenu à la reconnaissance / χάρισ / à l'égard d'Hécube.

Celle-ci prie Agamemnon de l'aider à se venger sur Polymestor en évoquant la Loi commune à tous les gens, mêmes à d'impuisants esclaves: "Les dieux sont forts et aussi la Loi qui les domine", la Loi qui nous fait discerner le bien d'avec le mal /798-801/. C'est uniquement quand cet argument, à ses yeux convaincant - c'est bien par là qu'elle a commencé son discours - n'impressionne nullement le chef grec, qu'Hécube recourt à la Peithô, à l'art de la persuasion, et qu'elle gagne la partie. Agamemnon condamne Polymestor, déjà puni par Hécube, en affirmant avec fierté que si pour les Barbares tuer un hôte est bien peu de chose, les Grecs considèrent cet acte comme honteux /1247-9/. Mais c'est pourtant Hécube qui a puni le criminel, le commandant en chef de l'armée grecque, dont le roi thrace était l'allié, craignait trop l'opposition de ses troupes et de se voir accuser de vouloir plaire à Cassandre pour administrer la justice au meurtrier. Il préfère qu'Hécube se fasse justice elle-même.

L' a m i t i é

Les Barbares ignorent la notion d'amitié / φίλια /. La Filia grecque est basée sur la réciprocité / χάρις /¹⁵. Elle en est le fondement; savoir revaloir un service rendu, le rendre soi-même est l'obligation de base de l'amitié. Hécube a sauvé la vie à Ulysse, elle a respecté en lui un suppliant, elle a fait preuve à son égard de filia. Au nom de l'amitié / ὡ φίλον γένειον /, au nom de la reconnaissance / χάρις, 276/ elle demande maintenant, en suppliante, à Ulysse, dont l'intervention lors de l'assemblée des troupes grecques a décidé du sort de sa fille, d'épargner Polyxène. Mais les Barbares ne devraient pas "considérer leurs amis comme des amis" /328-30/ et Ulysse, encore qu'enclin à sauver Hécube / σῶμα /, que rien ne menace, ne se sent pas à son endroit aucunement obligé¹⁶.

La filia grecque peut être facilement dénaturée. Si Agamemnon a commis une injustice pour plaire à Ménélas, Oreste considère qu'il a le bon droit d'exiger de son oncle de payer la dette de filia et de charis en lui demandant un acte criminel / ὀδίκον τι, Or., 646/. Ménélas dans Andromaque et Pylade dans Oreste, feront tous deux réduire le principe de filia à l'absurde: le premier, en tant qu'ami, pour défendre sa fille, interviendra dans les affaires du foyer de Néoptolème et le ruinera définitivement; le second - donnera des preuves de sa magnanimité et de son dévouement sincère - il est prêt à suivre Oreste en exil, à lutter et à périr, mais l'"amitié" l'oblige également à prendre part, avec la même ferveur, au meurtre perpétré par son ami et à inciter Oreste à commettre de nouveaux crimes.

L a c r u a u t é

Les Barbares sont proverbialement cruels. Iphigénie considère que le culte sanglant d'Artémis est l'invention des cruels habitants de Tauride /388-90/. Les Barbares sont homicides ἄνθρωποκτόνοι /, mais alors Agamemnon, prêtre-assassin de sa propre fille / ἱερεὺς δ' ἦν ὁ γεννήσας πατήρ, IT. 360/ l'est également, et cela d'autant plus que, pendant que les Barbares tuent conformément à la vieille loi du pays, les Grecs se voient interdire par la loi hellénique d'immoler des humains¹⁷.

Dans les Troyennes, les Grecs assassinent le petit fils d'Hector. Ils se permettent des cruautés qui font même rougir le

héraut grec, Talthybios - "O Grecs, inventeurs de supplices barbares" /764/.

L a l i b e r t é

Les Barbares d'Euripide, ces esclaves par nature, aiment la liberté de même que les Grecs. Dans les Troyennes, Polyxène va à la mort bénévolement pour pouvoir mourir libre /ἐλευθέρῳ /, et Talthybios craint que les femmes désespérées ne mettent le feu aux tentes, qu'elles ne préfèrent se donner la mort que de vivre en esclavage dans un pays étranger, car "il est bien vrai qu'en une telle situation, une âme libre se résigne difficilement à son malheur" /301-3/. Médée, Hécube, Cassandre et les chœurs des Troyennes pleurent leur patrie. Pour Cassandre, de même que pour la femme du roi d'Athènes dans Érechthée: la plus belle gloire /τὸ κάλλιστον κλέος / - c'est de mourir en défendant sa patrie /Tr., 386-7/. La patrie / ἡ φίλη πατρίς / - ce n'est pas seulement l'Hellade pour les Grecs, mais également Troie en feu et la lointaine Colchide pour les exilés barbares. La morale des Barbares ne diffère point dans les tragédies d'Euripide de l'éthique des Grecs: "Là-bas, tout comme ici, la honte déshonore" /Andr., 244/. Les lois barbares peuvent être différentes des lois grecques, dit le "barbare" Dionysos dans les Bacchantes - différentes ne veut point dire pires. La justice / Δίκη / et le sentiment de la honte /Αἰδώς /, Zeus en a doté toute l'humanité, affirme le Protagoras de Platon: "Entre tous, dit Zeus, et que chacun en ait sa part..." et si quelqu'un n'est pas capable de recevoir ces dons, il "doit être mis à mort, comme un fléau de la cité" /Prot., 322 d/. Dans les tragédies d'Euripide, parmi ceux qui "en ont leur part" il y a également des Barbares, et parmi ceux qui "ne sont pas capables" on peut trouver bien des Grecs.

Et si l'on renversait cette situation? Si l'on se mettait à considérer les Hellènes avec les yeux des Barbares? si l'on regardait les Jason, les Agamemnon, les Ménélas, les Hélène, les Oreste avec les yeux de Médée, d'Andromaque, d'Hécube, de Dionysos?

Eschyle soulignait le contraste existant entre les Grecs et les étrangers. Avec un grand souci des détails, il décrivait les habits exotiques, les moeurs, la langue, les différences dans l'armement et dans le mode de combattre. Les filles de Danaos ont la peau basanée et ne ressemblent pas du tout aux habitants d'Ar-

gos; les habits d'Atossa sont tout étincelants d'or, etc. Quand Euripide décrit les traits distinctifs du physique on de l'habillement d'un Barbare, souvent il veut non seulement doter la pièce d'un caractère exotique /Hélène/, mais aussi mettre en relief les différences de la valeur militaire du soldat grec et des serviteurs, des pâtres ou des rameurs barbares. Les propos dédaigneux des Grecs au sujet de l'aspect extérieur des Barbares nous en disent plus long sur eux-mêmes que sur l'objet de leur dédain.

Comparé à son prédécesseur, Euripide fait s'estomper les frontières, "a generalized mass"¹⁸ barbare ne diffère en rien des Grecs. Médée ou Hécube savent parler et persuader tout aussi parfaitement que le plus adroit des sophistes. Les Barbares d'Euripide sont tout à fait préparés, intellectuellement et moralement parlant, à devisager les Grecs et à les juger.

Les portraits des Barbares euripidéens sont loin de l'intolérance politique d'un Gorgias et d'un Isocrate ou de celle, philosophique, de Platon ou d'Aristote. Proches de la pensée de Démocrite¹⁹ et d'Antiphon²⁰, ils annoncent les vastes vues hellénistiques d'Eratosthène²¹ et de ceux qui conseillaient à Alexandre le Grand de traiter les Barbares comme des êtres humains.

Dès ses plus anciennes tragédies conservées, Euripide est conscient du danger que représente pour l'hellénisme le redoublement des tendances à l'isolationnisme, consistant à s'enfermer dans les frontières de sa propre culture - soit-elle la meilleure - à rejeter tout ce qui n'est pas grec avec la conviction profonde que le barbare est mauvais. Les plus belles qualités de la paideia grecque: amour de la liberté, culte de l'amitié, respect des lois, le principe de la mesure /μηδέν ἄγαν /, aspiration à l'harmonie, à la perfection, à l'ordre dans un monde où règne le chaos - tout cela peut être altéré, dénaturé, devenir son propre contraire, comme cela est arrivé - nous l'avons vu dans Andromaque - à Sparte. Si Athènes est l'école de l'Hellade, elle l'est parce qu'elle ne ferme pas ses frontières; une société ouverte, amicale envers les étrangers, curieuse du monde et le connaissant, vit sur "une terre célèbre pour son hospitalité", malgré le risque que cette hospitalité peut avec le temps lui faire encourir²².

Sur l'exemple de Médée et des Bacchantes, je vais essayer de démontrer que Jason et Penthée courent à leur perte à cause de leur propre intolérance, de leur "hellénisme" étroit, et qu'Iphigénie à Aulis ne fait point de brèche au cycle troyen d'Euri-

pide; le tragique ne modifie pas son attitude à l'égard de la guerre et l'idée d'une expédition panhellène contre les Barbares n'est pas sa réponse à la crise politique de la Grèce de la fin du V^e siècle avant J.-C.

J a s o n e t M é d é e

L'on ne peut souhaiter de faire fortune, ou d'avoir une voix plus belle que celle d'Orphée, que lorsque ce lot s'accompagne de gloire /Med., 541-3/.

Jason désire la gloire. Cette soif inassouvie de gloire /δόξα / qu'ont les Grecs l'a fait jadis accepter l'aide de Médée, se lier à une sorcière meurtrière; l'a fait épouser une femme originaire d'un pays barbare. C'est elle aussi qui le pousse actuellement à se libérer de sa femme barbare, décriée à Corinthe et universellement détestée. Jason n'est pas à même de comprendre les transports de Médée. Ce froid rationaliste qui "calcule" ses deux mariages, surtout le second, avec la fille du roi de Corinthe, est par trop raisonnable /σώφρων /, sage /σοφός / et loyal /φίλος /. Comme chaque Grec, tout comme Créon ou Egée, il veut d'abord avoir une famille grecque et des fils "légitimes" qui pourraient occuper dans la société grecque une place correspondant à la gloire et à l'importance de leur père. Il souhaite leur assurer, ainsi qu'à lui-même, bien-être et amis. Chassé de Iolcos après la mort de Pélias, tué par ses propres filles ayant fait confiance aux traîtres conseils de Médée, Jason tente de rétablir sa position dans le monde grec, et, pour le faire, il doit avant tout éliminer Médée. Pas un seul moment il n'essaie de regarder la situation avec les yeux de Médée. Celle-ci lui a tout consacré, elle s'est condamnée à être exilée de son propre pays et, par son fratricide, elle a rompu à jamais tous les liens familiaux. Elle vit à Corinthe, haïe de tous "de prime abord". La complicité du meurtre de Pélias /"pour avoir persuadé aux filles de Pélias le meurtre de leur père", 9/ et la mauvaise gloire de sorcière et de magicienne qui pèsent sur elle, la font redouter. Sa sagesse /σοφία /, grâce à laquelle elle a pu sauver Jason et lui faire gagner la gloire, ne lui apporte à Corinthe que souffrances et solitude - "tout lui est ennemi"¹⁶. Et pourtant Médée, cette femme "terrible" /44/, dont le caractère violent règne déjà depuis longtemps sur la scène avant qu'elle n'apparaisse elle-même; cette lionne /λέαινα /, dont la colère / θυμός /, l'envie / χόλος /,

la rancune / πένθος / suscitent les inquiétudes de la nourrice et du pédagogue, voulait s'adapter aux nouvelles conditions, plaire aux habitants de la cité qui les a reçus /12/, et surtout être une bonne femme pour Jason - "s'accorder en toutes choses avec Jason" /13/, comme le dit la nourrice dans le prologue. Industrielle et rusée, Médée / βουλευούσα καὶ τεχνωμένη , 402/, essaie de vivre à Corinthe conformément à la "vertu" de la femme grecque et d'être tout simplement une bonne épouse. Jason traite Médée trop à la grecque pour s'en apercevoir. Pour lui, les rapproches passionnés de Médée sont la manifestation de sa logorrhée / γλωσσαλία , 525/. Sans comprendre les passions qui agitent sa femme, il attribue tout ce qu'elle a fait pour lui à l'action d'Aphrodite. Il se purge par là même du reproche d'ingratitude / ἄχαρις /. Il ne s'est d'ailleurs que trop acquitté de son devoir de reconnaissance / χάρις/ et d'amitié / φιλία / donnant à Médée la possibilité de vivre dans le cercle de la culture hellénique, de connaître les lois / δίκη, νόμοι /, et tout d'abord de gagner la gloire aux yeux des Grecs, chose si précieuse pour Jason:

"Tous les Grecs ont connu ta science et tu as acquis du renom" /Med., 539-41/.

Ce raisonnement provoque la violation du serment par Jason, sa trahison qui apporte une lumière douteuse à tout son comportement judiciaire. En répudiant Médée, et en permettant de la chasser, ainsi que leurs enfants, Jason rompt les liens de l'amitié, il s'avère ingrat / ἄχαρις / et injuste / ἄδικος /. Il est touché, dit Médée, de la plus terrible des maladies humaines - de l'"impudence" / ἀναίδεια , 472/.

La prudence / σωφροσύνη / et la sagesse / σοφία / ont incité le héros grec à se débarrasser de sa femme barbare. Il a violé les principes de la justice / δίκη / et de la pudeur / αἰδώς /, des dons sacrés de Zeus. Il est condamné non seulement par des esclaves - la nourrice de Médée et le pédagogue - mais aussi par le chœur des femmes corinthiennes, et surtout par un témoin impartial: le roi athénien, Egée. Absorbé sans reste par la sollicitude qu'il prend de sa famille, seul Créon ne voit rien d'inconvenant dans le comportement de son nouveau gendre. Paradoxalement, Créon devient la victime de son propre sentiment de la pudeur / αἰδώς /. En octroyant à Médée un jour de répit, il peut

se prévaloir de sa magnanimité / αἰδοῦμενος , 349/. Ce moment d'autosatisfaction lui sera pourtant néfaste.

Accidentelle et inopinée, l'apparition du roi d'Athènes²³ non seulement permet à Médée /et à Euripide/ de trouver asile et, en fin de compte, de mettre en oeuvre son projet meurtrier, mais elle lui permet également de considérer la question avec les yeux d'un spectateur non engagé. Il est dans le monde grec un endroit où la sagesse de Médée ne suscite ni envie /φθόνος / ni craintes /φόβος /. Egée, qui - comme il appert de sa rencontre avec Médée - la connaît fort bien, salue la magicienne cordialement et s'entretient avec elle sans gêne aucune, comme avec son égale, sa partenaire. La sagesse / φρῆν σοφῆ / de Médée lui gagne le respect et la sympathie de l'Athénien. C'est d'emblé qu'Egée condamne Jason, et sévèrement, et qu'il traite son acte d'"infâme" /695, 699, 707/. En conjuguant la piété et des égards pratiques - espoir de descendance - le roi d'Athènes promet à Médée accueil et protection dans sa cité. Prudent et prévoyant, Egée ne se rend compte ni du risque auquel l'expose sa volonté d'accueillir Médée, ni de ce que c'est justement sa promesse qui peut permettre à la magicienne de mettre à exécution ses desseins meurtriers. La magnanimité d'Egée fait pourtant qu'il est, au contraire de Jason - "un homme généreux" / γενναῖος ἄνθρωπος /. Médée salue en Egée le fils du sage / σοφός / Pandion /665/. Cet adjectif qualificatif n'est pas une epitheton ornans /qui choquait le scholiaste ancien/; Médée souligne de la sorte la sagesse, traditionnelle en quelque sorte, des souverains d'Athènes. Cette sagesse / σοφία / athénienne est cependant tout à fait différente de celle de Médée. La passion / ἔρως /, cette émotion implacable et toute-puissante, l'emporte chez elle et domine l'esprit en faisant reculer la raison / σοφία /. Jason non plus n'est pas "sage" qui manque justement de ce dont l'excès ruine Médée, de sentiment / ἔρως / conjugué à la raison / σοφία /.

La terre attique, "qui n'a pas connu la conquête" /826/, "pays hospitalier, la terre accueillante aux amis", sait associer en un tout harmonieux la sagesse / σοφία / et le sentiment / ἔρως /, pour atteindre à la véritable vertu / ὀρετή / à laquelle n'ont réussi à accéder ni le calculateur Jason ni la spontanée Médée. La présence d'Egée change la situation de Jason. Il s'avère que pour l'exilé d'Iolcos rester à Corinthe et épouser la fille du souve-

rain au prix de répudier Médée n'est pas la seule issue de la situation. Détestée à Corinthe, Médée pourrait, de même que son mari, trouver refuge et protection dans l'hospitalière maison d'Égée. Jason n'a pas à choisir entre la sagesse et la justice, il n'est pas obligé de violer le serment pour conserver la gloire. L'apparition d'Égée sur la scène a permis à Euripide de mettre en relief la responsabilité personnelle de Jason, sa propre culpabilité tragique dans ses effets.

Selon l'avis de Jason, Médée - et seulement elle - est responsable de tout ce qui lui arrive et ne devrait culpabiliser personne d'autre / "Toi-même l'as voulu: n'en accuse que toi", 605/. Mais, puisque l'homme est lui-même responsable de ses actes, si Médée ne devrait en vouloir qu'à elle-même - Jason devient la victime de Jason. Son intolérance et son étroitesse d'esprit, son assurance excluant tout doute, ses tentatives de retourner à tout prix au monde fermé, "bourgeois" - aimerait-on dire - de la Corinthe grecque font non seulement que l'ancien Argonaute est incapable de saisir l'essentiel d'un milieu culturel différent, mais aussi, et peut-être surtout, qu'il ne comprend pas en quoi consiste réellement la sagesse / σοφία / humaine, ce qu'est la prudence / σωφροσύνη /, quels sont les devoirs de l'amitié / φίλτα /, à quoi oblige la justice / δίκη / dont il est tellement fier. A l'encontre d'Égée - l'évocation de sa visite chez Pitthée rappelle aux spectateurs que les rêves du roi d'Athènes sont près de se réaliser - Jason perd tout.

P e n t h é e e t D i o n y s o s

Dans une de ses dernières tragédies, quelques vingt ans après Médée, une fois de plus Euripide introduit sur la scène un Grec, Penthée, qu'un conflit oppose à un représentant du monde non grec - à Dionysos, un Lydien. Le mépris de ce qui n'est pas grec, de ce qui est étranger, le rejet total de tout ce qui est nouveau, autre, une assurance presque jasonienne de ses propres raisons, là aussi apporteront au Grec une perte encore plus tragique car, avant sa mort physique, Penthée perdra ce qu'il a de plus précieux - la raison.

S'opposant au culte nouveau, Thèbes est la première cité grecque à laquelle se rend Dionysos /24-5, 20/. Il le répète à deux reprises dans le prologue en faisant contraster l'hostilité

de la cité hellène et l'hospitalité avec laquelle il a été accueilli par les Barbares. La Lydie, patrie de Dionysos, la Phrygie et la Perse, la Bactriane, la Médie et la lointaine Arabie Heureuse, même les Grecs cohabitant avec les Barbares /peut-être justement à cause de cela/ de l'Asie Mineure tous ont reconnu sa divinité. La cité grecque, la ville natale de sa mère le rejette. Dès les premiers vers du prologue, le conflit qui éclate entre Dionysos et Penthée est le conflit de la grécité, d'une grécité étroite, hermétique aux influences externes, autre que l'hellénisme, ouvert au monde, des Grecs de l'Asie Mineure; le conflit de la grécité de λόγος et de σοφία avec le monde non grec²⁴.

Les filles de Cadmos ont du mal à croire que le fils de leur soeur est un dieu né de Zeus. Bien qu'à Thèbes persistent encore les traces de l'ancienne tragédie - le sépulcre de Sémélé et les décombres de sa maison où fume encore le feu éternel - les filles de Cadmos préfèrent croire que Zeus a puni par la foudre la morgue de leur soeur.

Penthée - homme sage / ἄνθρωπος σοφός / - un vrai Grec, est roi de Thèbes. Le pouvoir qu'il détient, il le doit à la bienveillante abdication de Cadmos à qui il voue un grand respect et attachement. Il exerce ce pouvoir de façon responsable prenant soin des intérêts de la cité. Ce n'est pas un tyran. C'est à force de vouloir rétablir l'ordre dans la ville qu'il s'est vigoureusement opposé à Dionysos. Il ne voit "rien de sain" /262/ dans le nouveau culte. Avec son sauvage thiasse - composé de femmes barbares jouant d'exotiques instruments asiatiques, curieusement affublées, portant des thyrses, des nébrides et des couronnes vertes et rendant hommage à d'étranges coutumes - Dionysos trouble la quiète existence de Thèbes, détruit l'ordre régnant dans la cité, arrache les femmes grecques à leurs obligations domestiques, les fait abandonner le fuseau, quitter la maison pour aller danser dans montagne. Penthée traite Dionysos avec le mépris dû, à son avis, à un escroc barbare. Il ne voit en lui qu'un mage parfumé et efféminé, qu'un enchanteur oriental qui s'enduit ses épaules blanches d'huile et apporte bien des soins à ses longs cheveux. En tant que souverain de Thèbes, Penthée se sent plus fort que l'étranger et envisage de profiter de son pouvoir. Il sait néanmoins, du moins il le croit, contenir sa colère lorsqu'il considère que quelqu'un s'acquitte de son devoir /673/. Il respecte Cadmos et avec dévouement prend soin du grand-père qui

lui a transmis le pouvoir. Il rougit du comportement indigne du vieillard lorsque Cadmos monte au sommet de la montagne pour y prendre part à une danse bachique. Penthée se considère comme un homme sage / σοφός /. Il possède tous les traits caractéristiques d'un bon sophiste: il a "une langue agile", est un "rhéteur habile et fort de son audace" /270/. Mais c'est justement parce qu'il vénère uniquement la parole / λόγος / et ce qui est sage / τὸ σοφόν / qu'il est incapable de comprendre quoi que ce soit d'autre; il prend la folie pour de la sagesse et sa "raison raisonne dans le vide" / φρονῶν οὐκ φρονεῖ, 332/. N'étant pas à même de s'arracher du cadre étroit de son rationalisme, dans la liberté et la joie du culte de Dionysos Penthée ne voit que la menace d'une débauche sexuelle que favorise le trop-plein de vin et les danses orgiaques. Le sort d'Actéon ne lui a rien appris et Penthée périra au même endroit où les chiens avaient déchiqueté son cousin pour le même crime - pour son impiété²⁵.

Afin d'expliquer à Penthée l'inexplicable, Tirésias essaie de parler un langage qui saurait être compris de ce disciple de la sophistique, de cet admirateur de la sagesse / τὸ σοφόν /. Il dépersonnalise donc Dionysos, il met en valeur son importance symbolique. En tant que devin, Dionysos assume "sur les rochers delphiques" /306/ les fonctions d'Apollon. Il participe également "en quelque sorte d'Arès" /303/, ce qui expliquerait le caractère prophétique et violent à la fois de sa divinité.

Tirésias "explique" aussi la légende de la double naissance de Dionysos qu'a raillée Penthée. Avec l'agilité digne d'un Prodicos, il montre à Penthée comment le mot "homeros" s'est transformé en "meros". Le sage Tirésias cherche des arguments susceptibles de toucher Penthée, ce qui ne veut pas dire pour autant que c'est ainsi qu'il comprend lui-même la divinité de Bacchus. Dans la scène précédente avec Cadmos, il a prouvé qu'il était le seul de tous les Thébains, le seul homme véritablement sage / σοφός ἀνὴρ /, à avoir saisi l'essence du culte dionysiaque; voilà que de nouveau il se sent jeune et désire danser /190/. Tirésias se décide à raffiner / ἐνσοφίζεσθαι, 200/ uniquement pour sauver Penthée afin qu'il n'endeuille pas / πένθος / la maison de Cadmos, qu'il cède le pas à la nouvelle puissance, ne soit-ce que "par raison", s'il n'est pas en mesure d'abandonner à Dionysos tout son être; donc, au fond à la manière de Cadmos. Celui-ci manque de sincérité. Il ne croit pas tout à fait à la divinité du fils

de sa fille, "fais donc, toi, ce pieux mensonge" /334/; il demande à Penthée que Sémélé puisse passer aux yeux de l'opinion pour la mère du dieu et faire la gloire de toute la famille. Ces "artifices" /σοφίσματα , 30/ de Cadmos lui vaudront de grandes souffrances. Même des arguments sophistiques n'arrivent pas à convaincre Penthée. Il est pour cela trop sûr de lui-même ainsi que de sa sagesse, et il a, selon Tirésias, un "esprit malade" /311/.

"Penthée, écoute-moi... renonce à ta jactance!" /309-11/

- l'avertit Tirésias. La vue de Cadmos et de l'aveugle devin qui, se soutenant mutuellement et s'appuyant sur une canne essaient d'escalader la montagne, avec des couronnes, des nébrides et du thyrses à la main, fait rire Penthée et le fait rougir de leur comportement. La piété de Tirésias, il se l'explique "rationnellement" par la vénalité du devin. Voilà encore une occasion de "se faire bien payer" /257/ à l'introduction d'un culte nouveau. Se croyant lui-même sage /σοφός /, Penthée ne sait pourtant reconnaître un sage ni en Tirésias, ni en Dionysos - prêtre qu'il accuse de "méchants sophismes" /σοφίσματα κακά , 489/, d'avoir une langue agile et une sagesse "intempestive":

"- Tu raisonnes trop bien, sauf quand il le faudrait!

- Non, c'est alors surtout qu'éclate ma raison!..." /655-6/

Il ne sent pas la mise en garde dans la réponse de Dionysos. Ce n'est que la ruse qui, comme il l'espère, lui permettra d'observer en cachette les Bacchantes, et qui - suivant le dessein du dieu - doit lui apporter la mort, fait gagner à Dionysos la considération et un franc éloge de Penthée: "Bien dit: tantôt déjà tu t'es montré malin!" /824/. "Tantôt" - c'est-à-dire lorsqu'il se refusait à répondre à la question de Penthée et qu'il lui disait de prendre garde d'affronter le dieu. Penthée ne voyait dans le refus de Dionysos qu'un artifice sophistique, maintenant il est prêt à identifier la nouvelle manifestation de la ruse du prêtre lydien à la sagesse /σοφία/. Penthée confond la ruse /τὸ σοφόν / et la sagesse /σοφία/.

Être raisonnable /τὸ φρονεῖν / donne la garantie de vivre en sécurité - assurent les Bacchantes. Mais l'on peut aussi "s'avérer déraisonnable en dépit du bon sens", comme Penthée et puis Agavé. Ce qui perd Penthée, c'est qu'il est trop sage /σοφός /,

mais en même temps rien que sage / σοφός /, qu'il est l'un de ces "mortels trop subtils" /429/. Il ne s'aperçoit pas des mises en garde de son serviteur; ni la miraculeuse libération des Bacchantes, ni les preuves ultérieures de la divinité de Dionysos ne signifient rien à ses yeux. Lorsqu'il s'entretient avec Penthée, le prêtre refuse les explications au sujet du culte et du dieu qu'exige Penthée. Son manque de réaction à l'argumentation et à l'exemple de Tirésias, ainsi que le fait d'avoir fait peu de cas du témoin oculaire du comportement des Bacchantes, d'avoir déprisé le serviteur royal confirment que Penthée n'est plus en état d'apprécier la signification des mots qu'il entend /480/. L'aveuglement de Penthée - qui dans l'acceptation par les Barbares du culte de Dionysos voit la preuve de leur infériorité intellectuelle - l'unilatéralité de sa façon de penser font que, avec toutes ses lumières sophistiquées et la conviction qu'il n'y a que lui à "avoir raison" / εὐ φρονηῖν /, Penthée est à l'égard de Dionysos à vrai dire désarmé. Le dieu le subjugue, à son insu, dès le premier moment de leur rencontre: "Que dis-tu, que fais-tu? Qui es-tu? Tu l'ignore." /506/. Lorsque Dionysos apparaît dans sa terrible divinité, qu'il fait ébranler le palais royal, qu'il allume les feux au tombeau de Sémélé, que tout le palais semble enfin s'effondrer, Penthée a l'impression de lutter avec un taureau dans les étables du palais, de poursuivre Dionysos, le glaive à la main, pris de la même rage précédant la catastrophe qui a fait les Bacchantes mettre en pièces le bétail et tout détruire alentour.

Penthée est sûr d'agir pour le bien de la cité en combattant "le récent fléau de la cité" /216/. Il veut avant tout rétablir le bon ordre des choses, l'ordre grec, c'est-à-dire obliger les femmes à regagner leur place auprès du métier à tisser, les punir d'avoir quitté les maisons et s'être comportées de façon indigne. Paradoxalement, Penthée scelle son propre sort juste au moment où son indignation de l'attitude des Bacchantes trouve sa justification, que l'ordre et la sécurité de la polis sont perturbés.

Les femmes thébaines ont rejeté Dionysos. Elles ne prennent pas part aux cérémonies de leur plein gré. Pour punir la cité, Dionysos leur a égaré l'esprit /33/ et les a fait, dans leur délire /36/, désertir leurs maisons. Elles sont devenues Bacchantes, car la colère du dieu les y a contraintes /34/; elles sont

possédées /33/. La danse et l'oisiveté leur enseignent la joie et la douce beauté du culte, leur dévoilent le véritable visage du "doux dieu". Malgré les attentes de Penthée, elles ne transgressent pas les limites de la chasteté et de la pudeur féminines²⁶. De jeunes mères allaitent des lionceaux, caressent de jeunes paons; là où elles frappent le sol de leur thyrses, des fontaines jaillissent des rochers, le vin se met à sourdre; à peine touchent-elles la terre de leur doigt qu'elles en font extraire du lait. Mais lorsque leurs cérémonies sont perturbées par des bouviers qui s'évertuent à attraper Agavé - l'action provoquée par l'hostilité du roi - seulement une fuite rapide sauve les pères de la mort. Les Bacchantes thébaines commencent alors un véritable carnage des troupeaux. Elles déchirent vifs taureaux et vaches, à la manière des envahisseurs /πολέμιοι / elles dévastent les champs avoisinants, foulent les cultures; qui pis est, elles enlèvent des enfants et blessent les défenseurs tout en restant intactes elles-mêmes - "un dieu les assiste" /764/.

La folie sanguinaire dont Dionysos a frappé les Thébaines qui lui étaient hostiles, ranimée par l'hostilité de Penthée, entraîne la perte du souverain thébain et apporte en même temps un châtement à la famille d'Agavé.

Si le simple berger, à qui la sagesse /σοφία / demeure inaccessible, s'incline humblement devant la puissance de la divinité et en aperçoit la double nature - douce et violente - le sage roi de Thèbes ne considère le comportement des femmes thébaines, leur combat contre les habitants des villages voisins et leur victoire sur les hommes que comme "un outrage aux Grecs" /779/. Il est indigné, mais surtout profondément offensé. S'il se décide à combattre les femmes, à main armée, ce n'est plus pour faire rétablir l'ordre dans la cité, mais parce qu'il ne peut supporter "que des femmes lui infligent l'affront d'un traitement pareil" /786/. Il ne voit pas qu'en mobilisant contre les femmes sa garde personnelle - ἀσπίδηφόρους- c'est-à-dire les fantassins, puis les cavaliers, les archers et les peltastes, en un mot l'armée tout entière, il se couvre d'opprobre qu'il voulait, de cette façon justement, éviter; qu'il devient à ce moment-là "l'humble serf de ses serviteurs" /803/. Le désir de voir les Bacchantes qui s'empare de lui, avec la perte progressive de la raison, et le fait qu'il consent à se déguiser en femme - c'est

déjà l'annonce de son échec définitif. Le renversement des rôles est complet. Le "fou" Dionysos maîtrise tout le temps la situation en jouant avec Penthée "à cache-cache" : il ne cesse d'être sage /σοφός /, même pour un moment. Le sage /σοφός / Penthée se laisse complètement entraîner par la folie bachique où il finit par ne plus savoir qui il est.

"A quoi donc ressemblé-je? Ai-je l'air d'être Ino?
Ou bien ai-je le port de ma mère, Agavé?" /925-6/

Tout à sa folie bachique /βακχιδῶν /, Penthée oublie la mesure. Le chœur voit en lui un fauve, issu de quelque lionne ou de la serpentine Gorgone, transporté par des "pensées coupables et une fureur sans frein", "dans la rage de son cœur", "la frénésie de son audace" /997-1000/.

Les Bacchantes d'Asie, qui bénévolement ont honoré la divinité, se sont conformées de plein gré au culte en s'abimant pour un temps dans la danse; ayant connu la joie, même dans un transport extatique elles ne dépassent pas la mesure. Leur incapacité de se conformer au culte a apporté aux Bacchantes cadméennes et à Penthée, au lieu de l'extase, des ravages intérieurs. Non préparés, désarmés face à Dionysos, ils lui obéissent tant et si bien qu'ils en perdent leur propre identité, qu'ils rejettent leur propre nature. Penthée, en revêtant symboliquement des habits de femme en revêt également le rôle; sa mère et ses tantes, en poursuivant des bêtes dans la montagne - celui d'homme-chasseur²⁷.

Les Bacchantes asiatiques s'apitoient sur Penthée, les faits des Thébaines déchaînées les effraient: "Bacchantes cadméennes, votre chant triomphal, glorieux, se termine en lamentations, en larmes" /1160-2/. Leur Bakkhos est un dieu apportant la civilisation, la joie et l'oubli des soucis et non pas l'anéantissement dans la folie.

Penthée considère que l'adoption par les Barbares du culte de Dionysos est la preuve de leur infériorité intellectuelle. Le chœur barbare des Bacchantes ne cherche pas en effet ce qui est sage /τὸ σοφόν /. Il n'envie pas la science /1005/, il fuit des "mortels trop subtils" /429/, il admire la foi du peuple /430-31/. De l'avis du chœur, "raisonner hors des bornes humaines" /396, 398/ - ce n'est point là l'aspiration de la véritable science /σοφία /.

Qu'est τὸ σοφὸν , qu'est σοφία ?

M. Arthur²⁸ discute tous les endroits où apparaît τὸ σοφὸν en concluant que la valeur que le chœur rejette est la σοφία car "the chorus exults τὸ σοφὸν throughout the play", et que la soif de vengeance, conjuguée dans le chant des Bacchantes au sentiment de la joie et identifiée avec la sagesse, est présentée "in as favorable and respectable light as possible".

"Qu'est la sagesse? /τὸ σοφὸν /. Est-il au monde présent des Dieux plus enviable que de tenir sous sa main victorieuse la tête de son ennemi? Ce qui est beau, toujours, est cher aux hommes." /877-881/²⁹

Mais "tenir sous sa main la tête de son ennemi" /881/ ce n'est pas seulement un châtement dont Dionysos frappe Penthée, Cadmos et les Thébaines, c'est aussi Agavé qui émerge des vapeurs bachiques la tête de son fils dans sa main. Cet "hymne triomphal, glorieux" se termine "en lamentations", "en larmes" /1161-3/. "Funnissez-le" / τιμωρεῖσθε νιν ! , 1081/, enjoint Dionysos aux Bacchantes. Penthée - qui souhaitait "punir" les femmes thébaines, qui gouvernait à l'aide de punitions / κολάζειν , 1320/ et demandait à Cadmos si quelqu'un ne l'avait pas offensé dans l'espoir qu'il pourrait le punir; qui décidait de venger l'offense en affrontant les Bacchantes - devient la victime des "chiennes de la rage" /977/ qu'il a en lui /981/. Dans sa colère, il perd ses traits humains, devient pareil à un lion, à un serpent, un taureau, un géant, à Dionysos donc - au dieu. Il est "redoutable" / δεινός , 856/, il l'a déjà été en tant qu'un souverain sévère de la cité, il rend "redoutable" / δεινότητα , 861/ Dionysos. Penthée portait en lui Bacchus - le vengeur. C'est bien Penthée qui transforme le thyrsos que Dionysos porte en sa main en épée / δίκαιον ξιφῆφορος , 993/ et qui fait que le dieu du vin et de la joie "aux humains si lément" /861/, le mènera vers la mort qu'il recevra des mains des Ménades déchaînées "le sourire aux lèvres" /1021/. "Je n'envie pas la sagesse" - dit le chœur. Les Bacchantes d'Asie rejettent τὸ σοφὸν de Penthée. Tirésias lui dit de se garder de prendre la folie pour de la sagesse et d'être trop confiant en sa propre puissance. "Converti", le serviteur de Penthée, témoin de sa mort tragique, clôt sa relation en déclarant:

"Ah! garder la mesure et respecter Dieux, c'est le plus beau parti, c'est aussi le plus sage, et le bien plus sûr, je crois, pour les mortels!" /1150-52/

Quoi qu'elle puisse être, la véritable sagesse / σοφία , εὖ φρονεῖν/ comporte de la piété et de la mesure / ὄσια et σωφροσύνη/. Ἴδὲ σοφῶν, "la soif de la grandeur" - a perdu Penthée, Cadmos et les Thébaines qui ont "excédé la mesure"³⁰. "La foule ignorante" /430/ - des Barbares incapables de méchants sophismes / σοφίσματα /, ont préservé leur capacité de comprendre la "différence", d'accueillir la "nouveauité". Ce ne sont point les adeptes d'une sagesse / τὸ σοφῶν / pleine d'assurance, dédaigneuse à l'égard des étrangers, ce ne sont pas les Grecs qui s'avèrent "véritablement sages" / εὖ φρονεῖν/, mais justement les Barbares.

Malheureusement, les lacunes du discours de Dionysos et le degré de dégradation du texte conservé rendent impossibles toutes les tentatives d'interprétation du dénouement du drame. Si tant est que l'annonce de l'invasion de la Grèce par les Barbares sous le commandement de Cadmos constitue une partie originale du texte d'Euripide et ne soit pas, comme le croit Lejnieks³¹, une interpolation remontant au IV^e siècle, un souvenir de l'invasion des Gaulois de Brennus, la prédiction de Dionysos pourrait être considérée comme symbolique.

En comparaison avec les Grecs, les Barbares dans la tragédie d'Euripide ne méritent pas, certes, d'être appelés "pires". Souvent ils sont tout simplement différents. Car Euripide semble être fasciné par la possibilité de montrer sur la scène, émergeant de dessous de barbares habits, le triomphe des sentiments et des passions non guidés par la raison, des caractères dépassant le cadre de l'image traditionnelle du commun des mortels. Mais la folie de Médée, la passion de Phèdre, l'esprit de vengeance d'Hécube sont tout aussi éloignés de σωφροσύνη hellène que l'hystérie d'Hermione ou la froide cruauté d'Électre, tandis que le digne comportement d'Andromaque ou de Polyxène les mettent aux côtés d'Aethra ou de Jocaste. Qu'Euripide rejette la thèse de la supériorité innée du Grec sur le Barbare et aperçoive le danger de céder à un autre leurre encore - à la conviction notamment de la supériorité de l'Athénien sur le reste des Hellènes - affaiblit en effet considérablement la thèse selon laquelle, vers la fin de sa vie, il serait devenu partisan de l'union panhellénique contre des Barbares esclaves. Avant pourtant que de répondre à la question de savoir si Euripide peut être effectivement appelé précurseur, ou seulement sympathisant, de l'idée panhellénique,

nous nous devons d'étudier comment se présente dans son oeuvre le problème de la guerre, et surtout, comment s'y présentent les causes et les conséquences de la guerre de Troie.

Notes

¹ Isoc., Paneg., 3, tr. par G. Mathieu, E., Brémond, "Belles Lettres", Paris, 1967. Cf. G. Mathieu, Les idées politiques d'Isocrate, Paris, 1966.

² Cf. H.C. Baldry, The Unity of Mankind in Greek Thought, Cambridge, 1965.

³ Plut., Mor., 857 a. T.J. Haarhoff, dans The Stranger at the Gate, Westport, 1938, caractérise ainsi Héródote: "he loved the free institutions of the Greeks, their spirit and their intelligence, yet he knew and acknowledged their debt to other nations" /26/. On pourrait dire la même chose d'Euripide.

⁴ Cf. les plaisanteries d'Aristophane à l'adresse des Ions effeminés, sur la difficile élocution des Mégariens, sur l'habit et la façon d'être des Spartiates, la proverbiale sottise des Béotiens, etc.

⁵ Voir: Grecs et Barbares, Fondation Hardt VIII, 1961.

⁶ Cf. H.C. Baldry, The Unity.... op.cit., pp.64-5.

⁷ Ar., Aves, 1567 ss.

⁸ Soph., Aias, 1226 ss., 1261-2 "Je n'entends point les langues étrangères."

⁹ Eur., Hel., 276: "les Barbares sont tous esclaves, sauf un seul".

¹⁰ V. Ehrenberg, The People of Aristophanes, Oxford, 1951: "To comedy the barbarians were little more than material for many good-natured jokes", pp.164.

¹¹ Cf. G. Mathieu, Les idées.... op.cit.: "Isocrate se trouve là d'accord avec la plupart des penseurs de son temps qui, d'Euripide à Aristote, considèrent comme naturel et juste que les barbares obéissent aux Grecs, comme les esclaves aux hommes libres, et qui jugent qu'entre eux nulle amitié n'est possible et que la guerre doit être éternelle", p.75.

¹² C. Mossé, Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique, dans: Problèmes de la guerre en Grèce antique, Paris, 1968, p.239. Voir: T. Gomperz, A History of Ancient Philosophy, vol.2, London, 1969: "That dominion over the barbaric races belonged to the Hellene as of right was never seriously called in question, often as individual barbarians might be credited with high human excellence. Even the poet of the age of enlightenment preaches this doctrine possibly with some mental reservation which was certainly not shared by his public, in the words "let the alien serve the Hellene; they are bondmen; we are free", p.19.

¹³ Autrement, R. Goossens, Euripide..., op.cit., p.581: "Mais la croyance - profondément ancrée dans l'esprit grec - à sa propre supériorité sur tous les Barbares, éclate dans l'Hélène comme dans l'Iphigénie. Dans les deux pièces, les personnages non helléniques nous apparaissent comme moralement barbares, ont un rôle odieux, et se laissent bernier par les personnages grecs. Dans deux pièces encore, Grecs et Barbares échangent des coups de poing ou d'épée. Et ces pugilats, ces batailles mettent naturellement en lumière la supériorité sportive et militaire des Grecs qui est maintes fois soulignée".

¹⁴ Ibid., pp.581-83, note 1; H. Grégoire Notice, t.IV, p. 103-4.

¹⁵ J. Tyler, Philia and Echtra in Euripides, Cornell, Ithaca, 1968.

¹⁶ Cf. A.W.H. Adkins, Basic Greek Values in Euripides' Hecuba and H.F. CQ 16, 1966, pp.193-222.

¹⁷ Eur., IT, 35-7; 380-91.

¹⁸ H.C. Balgry, The Unity..., op.cit., p.69. Voir aussi: H. Bacon, Barbarians in Greek Tragedy, New Haven, 1961.

¹⁹ Démocrite, fr. 247.

²⁰ Cf. Antiphon, B 44, B 2, D-K, 10 ss: "... nous nous conduisons entre nous comme des barbares, puisque par nature nous sommes tous en tout point semblables, aussi bien barbares que Grecs".

²¹ Strabo, I, 4, 9: "... rien ne nous distingue entre nous, que nous soyons un barbare ou que nous soyons un Grec".

²² Thuc., II, 40-41; VI, 18-19.

²³ Cf. J.R. Dunkle, The Aegeus Episode and the Theme of Euripides' Medea, TAPhA 100, 1969, pp.97-107, de même que T.V. Buttrey, Accident and Design in Euripides' Medea, AJPh, 79, 1958, pp.1-17.

²⁴ Que le prêtre, un Lydien, soit à vrai dire Dionysos, fils de Sémélé et de Zeus, un Grec, proche parent de Penthée lui-même, fils d'Agavé, soeur de Sémélé, démontre que le conflit entre la grécité et le monde barbare n'est pas basé sur une différence raciale. Il s'agit d'un conflit entre deux façons différentes de voir la réalité, deux cultures différentes, et - plus encore - il s'agit là de montrer qu'un Grec enfermé dans les limites que lui impose sa propre culture, un Grec qui a l'habitude de considérer tout ce qui est étranger comme pire, "barbare", n'est pas en mesure de comprendre une autre manière de concevoir le monde et, au lieu d'essayer de la comprendre, qu'il est prêt immédiatement de la condamner en bloc.

²⁵ Eur., Bacch., 337-342 /230, 1227, 1291/.

²⁶ De l'avis de M. Arthur, The Choral Odes of Bacchae of Euripides, Yale CS XII, 145-180, dans le premier chant du chœur, Dionysos est le dieu d'une joie modérée et retenue - un dieu "civilisé", qui veille à la mesure et à l'ordre / ὀρθὸν /. Le chœur s'avère "an apologist of bourgeois morality", p.157.

²⁷ Cf. W. Sale, The Psychoanalysis of Pentheus, Yale CS XII, pp.63-83.

²⁸ M. Arthur, The Choral...., op.cit., pp.162-3.

²⁹ C. Willink, Some Problems in the Bacchae II, CQ 16, 1966: Ba 877-81, 897: "It means no more and no less than "superiority over one's foes". There is nothing here about being beastly to the enemy - simply overwhelming joy", 229.

³⁰ Voir: chapitre Κρατῶν νόμος et Excuse sulla σοφία in Euripide, dans M. Gigante, Νόμος Βασιλεύς, Roma - Siracusi, 1965, p.229 et 233: "Tiresia e Penteo scalzati dal piedistallo mitologico interpretano un conflitto ideologico vivo nel V secolo, tra la pietà e l'empietà, tra la σοφία illuminata dall'intuizione dell'onnipotenza del divino e il σοφίζεσθαι dei περισσοὶ ἄνδρες, tra νόμος e ἀνομία, tra νομιζόμενα e σοφίσματα con una formula, potremmo dire, tra l'uomo socratico e l'uomo protagoreo /233/.

³¹ V. Lejnieks, Interpolations in the Bacchae, AJPh 88, 1967, pp.332-339.

Chapitre VII

EURIPIDE ET PANHELLÉNISME

Ἕλληνες ὅντες βαρβάρους δουλεύομεν ;
/ fr. 717 N /

"Pour les Grecs de l'époque classique, la guerre est naturelle. Organisés en petites cités également jalouses de leur indépendance, également soucieuses d'affirmer leur suprématie, ils voient dans la guerre l'expression normale de la rivalité qui préside aux rapports entre États; la paix ou plutôt les trêves s'inscrivent comme des temps morts dans la trame toujours renouée des conflits".¹

La guerre du Péloponnèse, à laquelle la plupart des petites cités grecques prennent activement part, au fur et à mesure que le conflit se prolonge, fait aggraver la ruine économique des deux parties, la crise politique et la division de la société; elle entraîne la paupérisation de petits agriculteurs et le dépeuplement. Accompagnée de conflits internes / στάσεις /, elle se distingue, comme toute guerre civile, par une cruauté particulière². La crise des valeurs morales traditionnelles et la décomposition des normes de la vie sociale deviennent le principal problème de l'époque - "la guerre, un maître aux façons violentes" / βίαιος εἰδόςκαλος, Thuc., III, 82,2/.

Il se peut que le seul problème du théâtre euripidéen, au sujet duquel tous les critiques ont été unanimes, est l'attitude négative d'Euripide face à la guerre. Aucun tragique n'a consacré à la guerre tant d'attention, et n'a montré son impact destructeur avec une passion aussi profonde. Les causes des guerres, la violence des combats, les effets tragiques de la guerre pour la population civile - les familles de morts, les prisonniers de guerre - et surtout l'influence démoralisatrice de la guerre sur le caractère des vainqueurs et des vaincus sont discutés presque dans toutes les pièces conservées d'Euripide. Le tragique ne fait pas la différence entre la guerre fratricide de Grecs avec des Grecs et la guerre contre les Barbares. Les cruautés de Grecs à

l'égard des Troyens, dans les Troyennes ou dans Hécube, sont condamnées tout aussi fermement que l'exigence d'Alcmène, dans les Héraclides, demandant de tuer Eurysthée, prisonnier de guerre. S'il est bien vrai que les Grecs sont convaincus que "toutes les violences sont permises dans la guerre contre les peuples non grecs"³, pour reprendre les mots de Claude Mossé, Euripide est d'un autre avis. La profanation des temples troyens et le violent traitement administré à Cassandre aux pieds de l'autel d'Athéna attirent aux Grecs leur défaite dans les Troyennes; dans Andromaque les dieux grecs protègent également Troie /Andr., 1251-2/. Les captives troyennes, dans les Troyennes et dans Hécube, les enfants orphelins et les mères des Sept contre Thèbes dans les Suppliantes, l'esclave Andromaque et "la jeune Spartiate baignée de larmes, en sa maison" /Λάκαινα πολυδάκρυτος ἐν δόμοις κάρη , Hc., 651/ pleurent leurs morts et le brutal changement du sort que peuvent apporter à chacun - qu'il ait participé au combat ou qu'il soit innocent - les aléas de la guerre.

A travers la guerre de Troie - dont l'éloquence politique du IV^e siècle fera le symbole d'une croisade panhellénique contre les Barbares - dans les tragédies d'Euripide perce la réalité de la guerre du Péloponnèse.

La guerre détruit les valeurs morales traditionnelles et incite facilement à négliger des lois sacrées. Les Grecs profanent les temples des dieux, arrachent par force les suppliants des autels, abattent des bois sacrés, égorgent prisonniers de guerre, enfants et vieillards /Triam, Astyanax/. Dans les Suppliantes, Alcmène exige, à l'encontre du droit athénien, la mort d'Eurysthée et parvient à convaincre le chœur des anciens d'Athènes. Accablés de malheurs, Hécube mue par une aveugle soif de vengeance, rejette dans Hécube la liberté que lui offre Agamemnon. Dans les Suppliantes, les enfants des camarades d'Adraste morts sous les remparts de Thèbes, tout en portant dans le cortège funèbre les urnes avec les cendres de leurs pères, pensent déjà à la revanche, à une nouvelle guerre, encore que le chœur veuille que vienne enfin la fin des malheurs:

"Assez de sanglots! assez d'infortune!
Où, assez de souffrances!" /1148-50/

C'est pourtant dans le caractère des vainqueurs que la guerre d'invasion provoque les plus grands ravages. Dans les Troyennes, les Hellènes vont mettre en application le principe qu'il faut détruire l'ennemi jusqu'au bout, en commettant des crimes que le Grec est enclin à attribuer uniquement aux Barbares. Les ambitions individuelles /Agamemnon, Ulysse, Calchas/, l'aspiration à la gloire, la soif du gain et du pouvoir sont les véritables causes des guerres: une fois éveillées, elles ne se laissent plus maîtriser. Une fois déclenchée, la guerre se poursuivra même contre la volonté de ceux qui l'ont provoquée. C'est trop tard qu'Adraste se rend compte de la folie et de l'impiété de l'attaque contre Thèbes; le chef de l'expédition panhellène, Agamemnon, devient la victime de sa propre ambition, devient l'esclave de sa propre armée et n'est plus en état de sauver la vie de sa fille.

A côté de Thucydide, Euripide est l'un des premiers écrivains grecs à s'être rendu compte de l'importance politique de l'armée, de l'impact que peuvent avoir les troupes sur le déroulement des événements dans la cité. La révolution de 411, et le rôle joué dans le rétablissement de la démocratie par la flotte athénienne stationnant à Samos, donnent la preuve de la puissance politique et du caractère ferme et radical du visage politique de l'armée athénienne, des marins et des hoplites samiens⁴.

Dans Hécube déjà, la liberté d'action d'Agamemnon est considérablement limitée. Le commandant en chef doit compter avec l'opinion des troupes tant et si bien que même la punition du crime - indéniable - de Polymestor devient pour lui un grave problème. L'alliance de Polymestor avec les Grecs d'un côté, et la liaison d'Agamemnon avec la captive troyenne de l'autre, mettent le chef dans une situation exceptionnellement difficile. Se débattant entre les exigences de la justice / δίκη / et la volonté de sauver sa vertu / ἀρετή / aux yeux de l'armée, Agamemnon définit sa propre situation comme "embarrassante" / ταραγμός / et se décide finalement à prendre le parti d'une neutralité assez ambiguë; il laisse aller les choses, c'est-à-dire il fait exactement ce qu'il considère plus tard lui-même comme honteux /1241-2/, en affirmant qu'"il serait honteux, ayant pris cette affaire en main, d'en rejeter la charge" /1241-2/. A vouloir satisfaire aussi bien aux exigences de la δίκη que de la ἀρετή, il n'arrive à en accomplir aucune.

La guerre démoralise tant ses protagonistes que les troupes, dans leur masse. A l'en croire Ménélas, dans Iphigénie à Aulis, Agamemnon gagne sa charge de commandant en chef dans une campagne électorale régulière et, tout de suite, il se rend compte que son pouvoir n'est qu'apparent. Ulysse ou Calchas, individus ambitieux et dénués de scrupules, savent s'assurer de l'obéissance de l'armée et des influences anéantissant l'emprise du commandant en chef, Agamemnon n'est pas à même d'enrayer la rébellion dans l'armée et sans le sacrifice bénévole d'Iphigénie il n'aurait jamais su empêcher la lutte fratricide entre l'Achille offensé et les autres soldats à qui Ulysse avait monté la tête⁵.

L'armée en Aulide est une dangereuse force politique, tout aussi difficile à maîtriser que l'ecclésiastique athénienne, tout aussi versatile que violente dans ses réactions. Elle est d'autant plus dangereuse que nous y avons affaire à une armée démoralisée par l'immobilité, souffrant de l'étroitesse du camp aulidien dans l'attente de bons vents. Les soldats s'insurgent déjà même ouvertement contre cette immobilité qui n'en finit pas. Même les Myrmidons d'Achille ont le mal du pays. Ces masses de soldats, facilement influençables, prêts encore, il y a si peu, à retourner à la maison, avec la même facilité se laissent retourner contre leur commandement et brûlent "d'une étrange soif" /IA, 1264/ de s'embarquer pour Troie. Agamemnon a de réelles bases pour craindre que ses soldats ne s'élèvent contre lui et, dans le cas d'un ordre impopulaire du commandant, qu'ils n'égorgent tout simplement aussi bien lui-même que ses partisans /531-35/.

Rien ne peut justifier une guerre d'invasion: le dieu grec Poséidon, qui transformera les "retours" / νόστοι / des conquérants de Troie en défaites, condamne la folie des hommes:

"Insensé le mortel qui détruit les cités et livre à l'abandon les temples, les tombes, asiles saintes des morts: sa perte s'ensuivra" /Tro. 95-98/.

S'il est vrai que la guerre d'invasion, la tragique équipée d'Adraste contre Thèbes, la guerre de Troie ou l'invasion criminelle par Polynice de sa propre patrie se voient condamner, il existe une situation où la guerre est non seulement juste, mais voire nécessaire: lorsque la patrie est en danger. Tomber en défendant son pays, c'est gagner "la plus grande gloire" / τὸ κάλλιστον κλέος /. Pour défendre sa patrie l'on peut et l'on doit

sacrifier ses propres enfants, comme le fait Praxithéa, femme du roi d'Athènes dans Érechthée; donner avec joie sa propre vie, comme le fils de Créon dans les Phéniciennes.

"Les Troyens, au contraire, avaient d'abord la gloire la plus belle; ils mouraient pour la patrie" /386-7/

- dit Cassandre, la devineresse apollinienne dans les Troyennes, en démontrant que, vaincue et incendiée, Troie est "plus heureuse" / μακαριωτέρα / que la victorieuse armée des envahisseurs:

"leurs hommes mouraient dans les combats dont l'enjeu n'étaient ni les frontières de leur pays, ni les murailles de leurs cités" /375-6/.

La guerre pour défendre la polis natale est la seule guerre sans réserve juste, la seule qui dote les morts d'une véritable gloire éternelle et qui apporte aux familles la consolation dans le malheur que leur donne la possibilité de visiter les tombeaux de leurs proches.

Une guerre déclarée pour défendre les universels droits divins - pour refus de restitution des corps des morts qu'il faut enterrer, même s'ils sont tombés en tant qu'envahisseurs, ou pour défendre les suppliants qui cherchent à se protéger contre l'ennemi qui les poursuit jusqu'aux pieds des autels des dieux - est une guerre juste / σὺν δίκῃ /. C'est précisément une telle guerre que décident d'entreprendre dans les Héraclides les fils de Thésée, Démophon et Acamas, contre Argos ainsi que Thésée lui-même, dans les Suppliantes, contre Thèbes. Dans les deux cas, Euripide se donne beaucoup de mal pour montrer clairement qu'il ne s'agit pas d'une guerre d'invasion. Démophon et Thésée essaient par tous les moyens de résoudre le conflit d'une manière non sanglante, ils envoient des hérauts avec des propositions de compromis; Thésée offre à ses ennemis alliance et amitié⁶: s'ils rendent les corps des morts et permettent de les enterrer, "Thésée vous offre l'amitié du peuple d'Érechthée" /Su., 385/.

Dans les Héraclides, Démophon veut résoudre le conflit d'une manière pacifique, il est prêt à satisfaire aux exigences d'Eurysthée au cas où celui-ci aurait raison: "... s'il a contre ces étrangers quelque grief, il obtiendra justice..." /251-2/.

Tous deux, Démophon et Thésée, s'assurent de la bienveillance des dieux par des sacrifices et consultent l'oracle; tous deux enfin, ils essaient d'endiguer l'envergure du conflit. En partant

contre Thèbes, Thésée répète à plusieurs reprises qu'il n'a aucune intention de porter la guerre dans l'enceinte de Thèbes /522-3, 671/. Il condamne l'expédition des Sept et abonde dans le sens du héraut de Thèbes pour dire qu'ils ont été punis justement. Il part uniquement pour défendre les droits panhelléniques. Encore tout juste avant la bataille, le héraut de Thésée répète:

"Ecoutez, nous venons chercher ici les morts pour les mettre au tombeau. Nous voulons le respect du droit universel, et non point le carnage!" /670-3/

et, conformément à cette déclaration, Thésée retient ses troupes victorieuses de prendre Thèbes /725/.

La décision cependant, même juste, sur la déclaration de la guerre pour défendre le droit universel - qui expose la cité au danger d'un conflit armé avec un adversaire puissant et dont l'issue dépend dans une large mesure d'un sort aveugle - est difficile aussi bien pour Thésée que pour Démophon. La colère d'Eurysthée s'abattra sur toute l'Attique /Hcl., 280-81/. Tout d'abord Thésée refuse. Démophon dans Héraclides, encore que prêt à aider les suppliants, doit néanmoins prendre surtout soin des intérêts de sa propre cité. Lorsque les oracles sont unanimes à dire que, pour s'assurer la victoire, il est nécessaire de sacrifier la fille "d'un père noble", Démophon - à l'encontre d'Agamemnon - refuse fermement tout aussi bien de sacrifier sa propre enfant que la fille d'un des Athéniens:

"Or, de lui-même qui donc est assez fou pour livrer, de ses mains, ses enfants bien-aimés?" /413-15/.

Athènes est menacée de la guerre civile, tous les Athéniens n'appuient pas l'idée de soutenir les suppliants et Démophon, en comptant avec l'opinion de ses concitoyens, se sent obligé de rejeter la demande des Héraclides encore que cette décision l'expose, et avec lui Athènes, au grave reproche de trahison de la cause sacrée des suppliants:

"Garde-toi donc, vieillard, d'accuser notre ville. Car peut-être aurions-nous à subir le reproche, mensonger, certes, infamant néanmoins - d'avoir trahi des hôtes" /462-4/.

Démophon ne trouve pas d'issue d'une telle situation et s'avoue désemparé /473-4/. Le bien de la patrie demeure le souci majeur: Démophon lui subordonne son ambition, son espoir de se couvrir de gloire et de se montrer magnanime. Si les Héraclides ne

trouvent pas tous seuls une solution, ils seront obligés de quitter la terre attique. Démophon est décidé à "sauver son pays" / σῶσαι τήνδε ... χθόνα, 497/. Même la défense des droits panhelléniques le plus sacrés n'est pas dans les Héraclides mise au-dessus du bien du pays natal. Dans les Suppliants Thésée renonce à la gloire du conquérant de Thèbes.

En 407, aigri - comme disaient les anciens - par des attaques dirigées contre son oeuvre et se sentant blessé de ce que le démos athénien n'ait pas apprécié à leur valeur ses tragédies, Euripide accepte l'invitation du roi Archélaos et se rend à la cour macédonienne. Il se peut que cet éloignement de la réalité quotidienne d'Athènes lui ait permis de considérer, de façon plus ample et plus générale, la crise qu'à la fin, de la guerre du Péloponnèse traverse sa polis natale et, avec elle, l'ensemble du monde grec. A cette cour, à demi barbare encore pour de nombreux Grecs⁷, le vieux tragique, à qui l'on refuse si souvent le nom de poète, compose deux de ses oeuvres les plus poétiques: les Bacchantes et Iphigénie à Aulis.

Iphigénie à Aulis - "pièce la plus parfaite de son auteur"⁸ - compte parmi les pièces les plus controversées d'Euripide. Les chercheurs, pour qui l'hostilité et le mépris d'Euripide pour les Barbares ne font aucun doute, y voient l'exposition du panhellénisme et la justification de la guerre contre les Perses. C'est ainsi qu'Euripide nous apparaît comme le précurseur d'une idée qui, dans la propagande du IV^e s., occupe la première place en tant que le seul moyen possible de faire sortir la Grèce de la crise et de sauver son hellénisme sans enfreindre pour autant le caractère distinct des poles grecques. Iphigénie à Aulis ouvre la longue liste des oeuvres panhelléniques précédant les discours Olympiens de Gorgias, de Lysias et d'Isocrate. C'est justement à la cour macédonienne, déclarant à cor et à cri sa grécité, qu'Euripide devait retrouver et s'identifier à cette tendance panhellénique, qu'il devait se démarquer avec mépris du monde barbare:

"Au Barbare le Grec doit commander, - non point, ô ma mère, au Grec le Barbare! A lui sied l'esclavage, - au Grec la liberté!" /1A, 1400-1/

C'est en cette Macédoine - qui jusqu'à peu ne prenait aucune part active à l'histoire turbulente des petites cités grecques, qui restait totalement en dehors du cercle de la culture grecque,

se distinguant des poles hellènes par son régime / "gouvernement d'un seul" ne vient-il pas contredire le principe de la liberté?/, qu'Euripide écrit son testament politique, à la cour d'un roi, Grec dans la première génération, dont le fils, Philippe, sera considéré par Démosthène comme un personnage bien pire qu'un Barbare⁹. Ce testament prend la forme d'une tragédie qui serait dans la littérature grecque la première oeuvre de propagande, connue de nous, appelant à l'entente nationale et à une expédition commune contre les Barbares. Cette opinion est basée sur deux prémisses, à savoir: Euripide croit profondément à une absolue supériorité naturelle - morale, intellectuelle et physique - de l'Hellène sur le Barbare et, deuxièmement, que la guerre de Troie, du moins celle montrée dans Iphigénie à Aulis, est proclamée afin de défendre les droits sacrés, communs à toute l'Hellade, et qu'elle est, partant, de même que l'expédition de Thésée dans les Suppliantes ou la guerre contre Argos dans les Héraclides, menée ὄν δίκη. Dans toutes les tragédies conservées du cycle troyen, et aussi conformément à ce qu'il est loisible de conclure des fragments conservés de Téléphos ou d'Alexandre, nous avons pu observer chez Euripide un effort net et constant visant à mettre en doute le bien-fondé de la doctrine sur le droit naturel des Hellènes de gouverner le monde non grec, à remettre en question le préjugé sur l'infériorité du Barbare, et enfin, à condamner sans équivoque toute guerre d'invasion, dont celle de Troie. A cet égard, la dernière tragédie de la vieillesse d'Euripide serait tout le contraire de l'oeuvre précédent - et fort conséquent pour ce qui est de ce sujet - du poète, une modification brutale de sa position. Une telle interprétation ne pourrait être retenue que si l'on parvenait à démontrer que dans Iphigénie à Aulis les causes de la guerre de Troie justifient son avènement.

Dans toutes les tragédies du cycle troyen, et aussi dans celles qui y sont reliées par leur sujet, les causes de la guerre de Troie occupent bien de la place; Hermès menant les trois déesses dans la vallée d'Ida /Andr., 274/; les pins que Paris abat sur les flancs d'Ida /Hc., 630/ - voilà des exemples d'éventuelles "causes premières" / πρῶται ἀρχαί / du malheur. L'intérêt qu'y porte Euripide va cependant bien plus loin que la simple recherche, populaire dans l'Antiquité, de "la cause première". Les limites et la portée de la responsabilité de l'homme, son attitude à l'égard

d'une intervention divine, une responsabilité consciente ou une culpabilité inconsciente de l'individu, l'énumération des causes de la guerre, apparentes et propagandistes, et la révélation des motifs réels de l'action humaine - intérêt qu'Euripide partage avec Thucydide - concentrent tour à tour l'attention du tragique, sont considérées à plusieurs reprises et de divers points de vue. Elles s'ajoutent les unes aux autres pour composer une image des causes de la guerre / αἰτίαι et προφάσεις / beaucoup plus compliquée que ses débuts mythiques.

L'enjeu de la guerre de Troie c'est Hélène. Ni les Grecs, ni les Troyens n'en doutent point. A partir d'Andromaque jusqu'à Iphigénie à Aulis Hélène, en tant que cause de la guerre, est le personnage le plus haï de la tragédie euripidienne. Aux imprécations d'Hécube dans les Troyennes /130-45/ et dans Hécube /441-3/, aux voix du chœur des condamnations d'Hélène par les Grecs: Pélée /Andr., 601 ss./, Teucros /Hel., 81 ss./ lui souhaitent la mort. "Victime d'Hélène", Iphigénie veut lui rendre la pareille de ses souffrances en Tauride /IT, 8/; Oreste et Pylade s'attendent à de la reconnaissance de la part des Grecs, s'ils l'assassinent /Or., 113/ ss./; Ménélas lui-même, du moins au début, la traite en captive troyenne et envisage de la tuer /Tr., 869-87/. La chaste Hélène se plaint dans Hélène de la haine qui l'entoure en Grèce:

"Or déjà, par ma faute, sur les bords du Scamandre ont péri bien des vies. Et moi dont le destin fut de toujours souffrir, je suis de plus maudite et passe pour avoir, trahissant mon époux, provoqué cette guerre, grande et fatale pour le peuple des Hellènes" /Hel., 52-5/.

A l'exception d'Hélène, dans les tragédies d'Euripide Hélène est personnellement responsable de la guerre dans la mesure où elle est coupable d'adultère. Hécube met en relief la responsabilité d'Hélène, et Ménélas rejette la défense de sa femme basée sur l'argument qu'elle a cédé devant la volonté de la déesse de l'amour. Bien qu'Hélène souligne la puissance de la passion en tant que le seul motif de son comportement, il semble que l'amour n'ait point été la seule cause de son évasion. Hécube l'accuse d'être cupide; le faste asiatique l'a étourdie au même titre que la beauté de Paris. La vanité d'Hélène est confirmée par l'accusation d'Hécube, Hermione dans Andromaque l'hérite de sa mère.

La culpabilité de Pâris est beaucoup plus complexe. Presque toutes les mentions à son sujet font évoquer le souvenir du jugement de Pâris et de la promesse d'Aphrodite. Le Pâris d'Euripide - qui dans Alexandre s'avérera un héros digne de ses brillantes origines, vainqueur des fils de Priam - est à l'époque du jugement un jeune berger, naïf et simple, vivant en accord avec la nature loin de la cité et des gens. Il se laisse facilement convaincre par les paroles artificieuses d'Aphrodite. Si Hélène manque consciemment de fidélité à son mari et enfreint ἀπειρή de la femme, Pâris l'enlève, ou plutôt l'emmène avec lui, en vertu de la promesse de la déesse qu'il a entendu directement de la bouche de Chypride. Or, cet "alibi" divin ne s'avère qu'apparent. Lorsqu'Hécube, vu les arguments d'Hélène, déclare qu'elle se méfie du jugement mythique de Pâris /Tr., 969-81/ et récuse la possibilité d'un comportement si humain en apparence des déesses, de leurs querelles et de leur jalousie, elle prive par là même d'excuses Alexandre. En séduisant la femme de son hôte, Pâris a violé les lois de l'hospitalité et la promesse d'Aphrodite ne le libère pas de la responsabilité de ce crime. Le chœur des Troyennes maudit tout aussi bien Hélène que Pâris:

"La soeur des deux Dioscures, Hélène, et le bouvier de l'Ida, ce Pâris de malheur, je les livrai à la malédiction..."
/Mc., 943-47/

Hélène /Tr., 919 ss./, le chœur dans Ancromaque /Andr., 293-307/ parleront de la responsabilité d'Hécube, car elle n'a pas cru à la prédiction de Cassandre encore que celle-ci annonçât l'anéantissement de sa cité. Pélée, pleurant la mort d'Achille, voit son assassin en Ménélas, en ce Ménélas qui fait déclencher une guerre sanglante pour recouvrer une femme compromise /Andr., 614-17/.

Au-dessus des humains, le déroulement des événements se voit influencer par des actions complexes et opposées des dieux. C'est comme si sur la Grèce et sur Troie planait un néfaste fatum. Face à lui, les fautes et les mérites des hommes, encore que réels, perdent de leur importance. Ἐρως, qui a lié jadis la maison royale de Troie avec le divin Olympe, fait à présent tomber Ilion en ruine /Tr., 840 ss./. La guerre devient une force destructrice, une sorte de maladie incurable, un mal inévitable et tout aussi conforme à l'ordre naturel comme l'est un fléau naturel ou la peste.

Dans l'ode consacrée aux bâtisseurs de Troie, Poséidon et Apollon - qui, selon Homère, provoque la peste, /Andr., 1009-46/ - la guerre de Troie est pour la première fois comparée à une maladie /νόσος / qui s'abat inopinément sur les Grecs et les Troyens et les détruit sans distinction avec la même violence:

"Plus d'une fois, dans les réunions de la Grèce, ont résonné les sanglots d'épouses pleurant leur couche infortunée; plus d'une a quitté sa maison pour partager un autre lit. C'est un fléau, oui, un fléau qu'a essuyé l'Hellade! Et à travers l'espace, sur la Phrygie aux guérets fertiles est venue s'abattre aussi la sanglante pluie de mort!" /Andr., 1038-46/

Dans les tragédies d'Euripide, Eris et Aphrodite, divines causes de la guerre de Troie, ce ne sont pas uniquement d'irascibles divinités mythiques promptes à la jalousie, mais surtout des forces destructrices; ce sont Ἔρις et Ἀφροδίτη qui s'emparent de l'homme qui "veut plus qu'il ne doit" / τὰ μέγιστα διώκει , Ba., 398/, aspire à l'excès / τὸ πλεόν , τὸ λείον , Pho., 553/; qui le frappent de folie / ὄνη / tout aussi pernicieuse que celle qui a poussé Adraste à la guerre contre Thèbes, d'"aveuglement" / ἀραδία/ pareil à celui qui s'est emparé des fils d'Oedipe; les mêmes Ἔρις et Ἀφροδίτη qui vont déclencher la guerre de Troie dans Iphigénie à Aulis.

Or, la guerre est faite par les hommes et ce sont les mobiles de leur action, les causes humaines des guerres, qui intéressent Euripide le plus. La soif de l'or d'Hélène, la légèreté de Paris, la faiblesse de la reine de Troie, l'entêtement de Ménélas, le désir d'Agamemnon de se couvrir de gloire, celui du pouvoir d'Ulysse, les ambitions du prêtre-devin Calchas et, enfin - chose la plus dangereuse de toutes - l'aveuglement de la foule de soldats mènent irrévocablement à la guerre. Chacun s'attend à ce que la guerre lui apporte des profits personnels, tous y sont poussés par l'espoir du gain, de la gloire, du pouvoir - à l'instar de ces "jeunes" des Suppliantes:

"ce sont eux qui, dans leur soif d'honneurs, vont au mépris du droit multipliant les guerres, fléau des citoyens! L'un vise à commander; l'autre veut le pouvoir afin d'y satisfaire ses passions; un autre poursuit la richesse. Ils n'examinent point si le peuple en pâtit" /Su., 231-7/.

I p h i g é n i e à A u l i s

Dans Untersuchungen zu "Iphigenie in Aulis" des Euripides, ouvrage publié à Heidelberg en 1969, G. Mellert-Hoffmann étudie le développement de l'idée panhellénique dans le drame et son rôle unificateur de ses diverses trames. Selon l'avis de l'auteur, le panhellénisme justifie la guerre de Troie et donne un sens au sacrifice d'Iphigénie: "Wenn wir daher Agamemnons Worte vom grossen Ziel des Krieges als Ausdruck seiner Überzeugung verstehen müssen, es ist klar, dass Euripides dem Krieg für das Geschehen in der IA diese panhellenische Bedeutung zulegen will. Der Krieg ist sinnvoll, und daher kann es auch das Opfer sein" /60/.

En dépit de l'opinion de Funke /une grande partie de l'oeuvre est consacrée à la polémique avec ses arguments/, les paroles d'Agamemnon /1296 ss./ ne sont pas pour autant, selon Mellert-Hoffmann, des lieux-communs, des mensonges ou des détours inventés par Agamemnon sous la pression des masses de soldats, mais l'expression de sa foi en un "objectif positif de la guerre" et en sa valeur nationale. L'idée panhellénique apparaît dès le début du drame. Le chœur /279/, Ménélas /370/, Achille /965/, Agamemnon et Iphigénie enfin viennent l'exprimer tour à tour. La présentation de l'expédition troyenne en tant que croisade panhellène pour défendre la liberté des Grecs contre les Barbares permet à Euripide, comme l'affirme Mellert-Hoffmann, de faire aggraver le tragique conflit d'Agamemnon, de rehausser l'héroïsme d'Iphigénie, de souligner l'égoïsme de Ménélas, la faiblesse d'Agamemnon; elle donne enfin son unité à la pièce et justifie la transformation d'Iphigénie.

"Ausserdem bedeutet auch in v. 583 Hellas nicht nur die geographisch zu Griechenland zugehörigen Stämme, sondern auch hier schwingt mit, dass Hellas als geistig-politische Einheit Troia gegenübersteht" /71/. Ainsi donc, dans la dernière de ses pièces, Euripide trouve dans l'idée panhellénique, basée sur l'opposition "Grecs - Barbares", la justification de la guerre de Troie et de la décision d'Agamemnon qu'il condamnait inlassablement dans tout son oeuvre de plusieurs années que nous connaissons jusqu'à présent. "La guerre de Troie, la fait-on pour Hélène ou pour Hellade?" - voilà la question qui constitue le point de départ de l'analyse de Mellert-Hoffmann.

Considérons une fois de plus les causes de la guerre de Troie dans Iphigénie à Aulis et la situation dans laquelle l'auteur de la pièce fait évoluer ses protagonistes.

Agamemnon est le capitaine des forces grecques rassemblées à Aulis. Mellert-Hoffmann adopte une attitude sceptique vis-à-vis des reproches que Ménélas fait à son frère: "... müssen wir vorsichtig bezüglich des Wahrheitsgehaltes dieser Äusserungen sein, da diese Worte im Redeagon gesagt sind. Sie sind nicht mit Funke als "bittere Wahrheiten" zu verstehen, da eine solche Auffassung übersieht, dass den euripideischen Agonen eine weitgehende Eigen-gesetzlichkeit zukommt" /33/. Cependant, du moins partiellement, ils sont confirmés par Agamemnon lui-même /530/, et aussi par Achille /810-15/. Exprimée à plusieurs reprises, la nostalgie d'Agamemnon de la vie des gens simples - "J'envie parmi les hommes quiconque sans péril mena jusqu'au terme une existence anonyme et obscure" /18/ - et ses amères lamentations sur son sort, celui d'un souverain chargé de tant de responsabilité, semblent indiquer qu'Agamemnon regrette, après fait, ses ambitions et sa soif de grandeur, et, par là même, que dans les imprécations de Ménélas il y a un grain de vérité. Agamemnon devient victime de sa soif de gloire /22, 357/. Euripide passe sous silence les raisons qui poussent Artémis à exiger le sacrifice d'Iphigénie, nous ignorons tout d'une éventuelle faute d'Agamemnon. Il semble que la nécessité de faire un sacrifice sanglant à la divinité locale incombe à Agamemnon du fait de sa situation particulière en tant que capitaine de l'armée. Tout d'abord Agamemnon a accepté de sacrifier sa fille "librement", "le coeur léger", comme le dit Ménélas, ou sous la pression de son frère. Nous ne connaissons pas les motifs qui l'ont poussé à prendre cette décision, outre ceux qui nous ont été donnés par Ménélas. L'hypothèse de Mellert-Hoffmann - selon laquelle l'argument final dont s'est servi Ménélas aurait été le caractère panhellénique de l'expédition, qu'Agamemnon serait, dès le début, conscient de l'importance nationale de la guerre - est sans fondement. D'ailleurs, même au cas où Ménélas se serait réellement servi de la motivation panhellénique /"dans la coulisse"/, elle aurait dû avoir dans sa bouche la même importance - celle d'un moyen de pression et de chantage comme dans les vers 370 ss. La pression que Ménélas a pu exercer sur son frère n'était pas le seul argument décisif. Pour faire venir

sa fille à Aulis, Agamemnon invente lui-même le subterfuge du faux mariage et écrit une lettre à Clytemnestre, tout seul, bien qu'il rejette tout d'abord la responsabilité sur son frère, il s'avoue coupable de ce qui est arrivé¹¹. Ulysse peut soulever contre lui l'armée, car Agamemnon "s'est engagé à livrer cette victime" dans un premier temps /530/.

Dans les toutes premières scènes du drame, Agamemnon fait tout pour sauver sa fille. La douleur le transforme /μεταβολή /, c'est la première de ces nombreuses transformations intérieures dont nous sommes témoins dans cette pièce. Agamemnon se rend compte que sa haute charge non seulement ne lui apporte pas de bonheur, comme le croient les gens simples /591/, mais, bien au contraire, lui attire le plus grand des malheurs. A l'encontre de Ménélas, Agamemnon répond aux offenses de son frère conformément à la sagesse nouvellement acquise /379/ - il s'est départi de sa folie et il voit à présent, dans son acceptation première du sacrifice de sa fille, un crime contre les dieux et contre la justice: "Je ne tuerai pas mes enfants; non, tu n'iras pas te réjouir, contre toute justice" /395, 399/ - dit-il à Ménélas. L'équipée déclenchée par le serment fait jadis par les soupirants d'Hélène, lui apparaît comme une folie aveugle /394/ des Grecs pris de ἀφροδίτη. Agamemnon sort le premier de cette hébétude, il retrouve sa raison. Il devra encore se rendre à l'évidence: son pouvoir n'est qu'apparent et il n'est pas à même de maîtriser les forces qu'il a, dans une grande mesure, mis en branle lui-même /"Mais, nous en sommes au point où le destin est inéluctable", 511/.

Dans Iphigénie à Aulis, en Ménélas également s'opère une transformation intérieure /μεταβολή /. Trompé et ridiculisé, le mari d'Hélène a toutes les raisons d'exiger que le serment soit respecté. Dans un accès de folie presque dionysiaque, telle une bacchante il parcourt la Grèce en lui "communiquant" son entrain. Il n'hésite pas à menacer son frère de fomenter une rébellion dans le camp. Son argumentation panhellénique est, de façon évidente, une manipulation politique; se référant aux Grecs qui attendent au camp, Ménélas fait chanter Agamemnon de la menace de recourir à la force:

"Je vais, moi, chercher ailleurs quelque expédient et m'adresser à d'autres amis" /413-4/.

Car il n'a pas réussi, en effet, à convaincre Agamemnon que celui-ci doit tuer sa propre fille pour aider Ménélas à recouvrer une femme infidèle. Vu le refus d'Agamemnon, Ménélas oublie rapidement son "panhellénisme": Agamemnon ne trahit point la cause commune, mais, tout simplement, "il trahit son propre frère" /412/. Lorsque la nouvelle de l'arrivée d'Iphigénie, et l'impression qu'elle a eue sur les troupes grecques, détruisent les espoirs d'Agamemnon de pouvoir la sauver, pour la première fois Ménélas se met à la place de son frère et, comme Agamemnon auparavant, il se transforme sous l'impact de la compassion. Ces mêmes arguments d'Agamemnon, qui tout d'abord n'ont eu sur Ménélas aucun effet, sont maintenant acceptés par lui et repris. Il aperçoit tout d'un coup l'infidélité d'Hélène, l'innocence d'Iphigénie, la valeur de l'amour fraternel, sa propre folie:

"Ah! l'étais un insensé, aussi fol qu'un jouvenceau, avant d'avoir, en considérant de près la situation, compris ce que c'est que tuer ses enfants!" /489-90/

Ménélas se départit de son aveuglement bachique, mais sa contrition - sincère, me semble-t-il - vient trop tard. Le mari d'Hélène, de même que le commandant en chef de l'expédition, ne peut ni arrêter ni changer le cours des événements. Ni Ménélas, ni Agamemnon ne peuvent être, pour le moment, reconnus comme des représentants des valeurs positives de l'idée panhellénique.

Mellert-Hoffmann voit en Achille "ein schlagender Beweis für die panhellenische Auffassung des Krieges" /31-2/. Un disciple modèle du sage Chiron, Achille - qui se prévaut de sa maîtrise de lui-même et se targue de sa raison / γνῶμη / - devrait être sans aucun doute le mieux préparé à comprendre le sens plus profond et la nécessité de la guerre ainsi que "son objectif positif".

Achille cependant est surtout offensé de la manière perfide dont Agamemnon a abusé de son nom, il est décidé à défendre son honneur au mépris des conséquences. Au fond, il réagit exactement de la même manière que l'irascible protagoniste d'Homère: il se laisse guider par sa colère / θυμός, 919/. Achille dit que si Agamemnon lui avait demandé de l'aide au lieu d'agir dans son dos, il l'aurait aidé, c'est-à-dire qu'il aurait consenti aux soi-disant fiançailles d'Iphigénie et à sa venue en Aulide, étant donné le bien commun des Hellènes:

"Je l'aurais bien volontiers prêté aux Grecs, si de là dépendait la traversée vers Ilion; je n'aurais pas refusé de contribuer au succès de l'entreprise commune" /965-8/.

Achille se serait alors vu doter du droit de disposer du sort d'Iphigénie, car, par son consentement /966-7/, il serait devenu dans une certaine mesure son véritable fiancé¹². La transformation qui s'opère en Achille au cours du drame lui permet justement de devenir le véritable fiancé d'Iphigénie. L'indifférence, qu'il affiche au début, quant au sort d'Iphigénie, sous l'impact de la noblesse de la fille se transforme en sentiment. Achille était prêt à défendre son honneur, et même à mourir pour défendre Iphigénie, mais - avec la prudence qui lui est propre - il conseillait à Clytemnestre d'essayer de convaincre Agamemnon. Craignant la réaction de l'armée, Achille tentait d'éviter l'effusion du sang. Maintenant, lorsque non seulement aux yeux de l'armée, mais aussi aux siens propres, Iphigénie devient sa fiancée /1355/, il oublie ses devoirs vis-à-vis de l'Hellade. Il désire épouser Iphigénie et l'emmener chez lui - donc renoncer à l'expédition? Il n'hésite pas à défier les Danaéens, et combattre ne fût-ce que sur les marches de l'autel, cette fois-ci avec tout son élan juvénile. Il admire le sacrifice et le patriotisme d'Iphigénie, sa soumission au destin, mais il considère néanmoins sa décision comme une manifestation de la folie /ἀφροσύνη, 1430/. Nous ne pouvons donc pas non plus considérer Achille comme un représentant conscient de l'idée panhellénique.

En Aulide se sont rassemblés les Grecs venant de tous les recoins de l'Hellade - pourtant, ils ne sont nullement animés d'un élan sacré de croisade. "Des weiteren ist fraglich, ob das Heer der IA das leicht zu lenken ist, sich danach richtet, was im Grunde auf dem Spiel steht" /14-15/. L'armée est dominée par le "désir" /ἔρως / et la "passion" /ἀφροδίτη / - par la soif du combat. Le séjour oisif, prolongé en Aulide a sapé le moral de l'armée panhellène. Agamemnon, Ménélas, Achille reconnaissent, chacun à son tour, qu'il y eut un moment où l'ordre de la démobilisation des troupes eût été accueilli avec joie. Le premier réflexe d'Agamemnon, après avoir entendu l'oracle, fut d'envoyer Talthybios avec l'ordre de démobilisation /94-95/. Ménélas a reproché à son frère d'être resté désemparé lorsque l'armée exigeait le retour. Achille rencontre Clytemnestre au moment où il

cherche Agamemnon pour lui dire que les Myrmidons veulent retourner à la maison /815-18/. Même après l'arrivée d'Iphigénie, Ménélas semble penser qu'il est encore possible de renoncer à l'expédition /495/. Dès lors cependant, soulevées par Ulysse, les masses démoralisées de soldats échappent au contrôle du commandement.

Le catalogue des participants à l'expédition - de par ses liens évidents avec celui homérique - doit nous rendre conscients de son caractère panhellénique - affirme Mellert-Hoffmann. "Soll daher auf diese Weise das Geschehen der IA mit dem in der Ilias geschilderten trojanischen Krieg in Verbindung gebracht werden, so wird damit auch an dessen nationale Geltung angeknüpft. Auch durch diese Assoziation wird der gemeingriechische Aspekt des Feldzuges hervorgehoben" /24/.

Les femmes de Chalcis admirent le grand nombre et la magnificence des troupes où, mis à part de célèbres héros et contrées, sont représentées des peuples grecs lointains et inconnus. Le camp installé à Aulis est en effet littéralement /mais rien que littéralement/ panhellène. Au moins deux fois déjà les spectateurs ont pu entendre sur la scène athénienne "la revue des troupes", pareille au catalogue d'Iphigénie à Aulis, dans les Perses d'Eschyle et dans les Phéniciennes d'Euripide, lorsqu'Antigone - curieuse, de même que le chœur des femmes de Chalcis - regarde les participants à l'expédition des Sept tout en armes. Sans doute le public athénien associait-il le catalogue d'Iphigénie à Aulis à "un appel des morts", qu'ont été les deux précédents, plutôt qu'au faste des troupes hellènes. Dix pénibles années attendent cette brillante assemblée - pour de nombreux héros, couverts de gloire, l'expédition de Troie se terminera par la mort qu'ils trouveront devant les portes de la ville ou au cours de leurs retours / νόστοι / - qui vont transformer la victoire en défaite. Les deux Ajax, Palamède, victime des intrigues d'Ulysse, Protésilas et Achille lui-même vont périr. Nestor va pleurer la mort d'Antiloque. Teucros et Diomède seront exilés. Ulysse va courir le monde pendant les dix ans qui vont suivre; préparé par Clytemnestre, un bain de sang attend Agamemnon à son retour triomphal.

Cette Hellade in armis, qui s'ennuie en Aulide, est une masse indisciplinée, difficile à maîtriser, facile à influencer, versatile et séditeuse. Les femmes de Chalcis admirent le clin-

quant des armes, la somptuosité des troupes, la multitude de tentes - c'est un "spectacle d'une inexprimable beauté" /232/ - c'est d'une façon semblable qu'Iphigénie va regarder aussi les troupes aulidiennes. Soldat averti, Achille ne se laisse pas leurrer. A ces yeux, cette magnifique armée n'est qu'une cohue démoralisée -

"Un rassemblement de soldats désœuvrés, arrachés à leurs travaux domestiques, se plait aux commérages malveillants et perfides" /1000-1/.

Agamemnon craint que s'il essaie de sauver sa fille en dépit de la volonté de son armée, les soldats n'hésiteront pas à égorger toute sa famille, Ménélas y compris, même au prix de raser complètement Argos. La rage des soldats peut se tourner aisément contre les Atrides et, au lieu de "prendre Troie" /κατασκάμειν Τροίαν /, ils s'en iront prendre l'Argos grecque. C'est bien facilement qu'Argos peut partager le sort destiné à Troie /530-5/. Ainsi donc, les troupes panhellènes ne se rendent pas compte à Aulis de leur "panhellénisme".

Dans Iphigénie à Aulis, l'idée panhellénique - telle qu'elle a été formulée par Agamemnon, et surtout par Iphigénie dans les deux vers célèbres /1401-2/ - est basée sur la conviction qu'il existe une différence fondamentale entre les Grecs et les Barbares, entre l'aspiration à la liberté et l'assentiment à l'esclavage. Pourtant, si dans les paroles d'Iphigénie devait être contenue la justification de l'expédition de Troie et déclaré son objectif national "positif", nous espérerions voir ce caractère "différent" mis en relief davantage.

Dans ses tragédies précédentes, Euripide estompait toutes les différences entre les Grecs et les "étrangers"; dans Iphigénie à Aulis, il le fait avec un soin particulier. Sur la scène n'apparaissent que des Grecs - mais sont-ils effectivement Grecs?

Agamemnon et Ménélas - chef de l'expédition panhellène et le mari trompé par Hélène - descendent de la famille des Atrides dont l'ancêtre a été un barbare Phrygien, Pélopos, originaire de cette même ville lydienne de Sipylos à laquelle Achille refuse avec mépris le nom de Folis:

"ou Sipylos, sur ce sol barbare d'où nos chefs d'armée tirent leur origine, sera une grande cité..." /952-3/

Au moment le plus solennel, afin de persuader son frère de la sincérité de ses intentions, Ménélas jure sur le sang d'un ancêtre commun, Pélops /473-4/. Iphigénie demande à son père de l'épargner en appelant à Pélops et à Atrée. Elle dit adieu aux murs cyclopéens de la ville de Persée, aïeul de Perses, descendant d'Ino et de Danaos, le protoplaste égyptien de Danaéens se mettant en route pour Troie /1500-1/.

L'idée panhellénique apparaît avant le discours d'Agamemnon /1269 ss./, cependant non en tant que motif "positif" de la guerre de Troie - qui donne un sens au sacrifice d'Iphigénie, car seule la mort de la fille puisse permettre de réaliser cette idée - mais en tant que manoeuvre de propagande de Ménélas, sa machination politique, caprice d'Achille, et, qui sait, peut-être aussi comme un moyen de chantage de Calchas. Ce n'est qu'Agamemnon qui présente l'expédition de Troie comme une cause commune de tous les Hellènes, comme une valeur positive, mais il le fait dans des circonstances qui laissent planer le doute quant à ses intentions. Mellert-Hoffmann considère l'intervention d'Agamemnon comme l'expression de sa conviction intérieure profonde; le sacrifice d'Iphigénie n'est pas uniquement provoqué par la seule pression de l'armée - Agamemnon a la conscience de la nécessité du sacrifice de sa fille pour réaliser l'expédition entreprise afin de défendre la liberté de la Grèce.

Je vais essayer de démontrer que l'idée panhellénique est un "truc", une ruse d'Agamemnon semblable aux tours dont se sont servis Tyndare, Calchas et Agamemnon lui-même dans les parties précédentes du drame, un stratagème permettant de se tirer d'un mauvais pas / ὀπορία /.

Les soupirants sont venus à Sparte pour demander la main d'Hélène. La menace d'une guerre fratricide était dans l'air - Tyndare ne savait que faire - "Tyndare, le père, ne laissait pas d'être fort indécis" / ἄπορος εἶχε , 55-6/. Pour empêcher l'effusion du sang, Tyndare invente un serment astucieux qui permet surtout d'éviter le carnage. Cette solution ne s'avère pourtant qu'apparente. Tyndare a "circonvenu" / ὑπῆλθε , 67/ les soupirants par un "jeu serré" / πυκνῆ φρενί, 67/, mais la divinité, tout comme plus tard Agamemnon, s'avère plus "rusée" que Tyndare - le moyen qui devait empêcher le combat en liant les soupirants par l'engagement de prêter de l'aide au mari d'Hélène, provoque de façon inattendue la guerre de Troie et, partant, la mort de nombreux d'entre eux.

Les Grecs rassemblés à Aulis ne peuvent pas s'embarquer pour Troie faute de vent - il semble que l'expédition fasse long feu. A l'en croire le témoignage de Ménélas, Agamemnon cherche désespérément une issue pour ne pas perdre le pouvoir et la future gloire: "Que faire? Quelle issue trouver à cette situation sans issue?" / πόρος, 356/. C'est Calchas qui la trouve. Agamemnon raconte:

"Or, dans notre embarras / ἄπορία /, la voix prophétique de Calchas s'est fait entendre: Iphigénie, qui me doit le jour, il nous a signifié de l'immoler à la déesse Artémis" /89-91/.

L'oracle de Calchas sauve le moral de l'armée et la position d'Agamemnon, mais donne au devin l'emprise sur le capitaine et Agamemnon n'ignore pas que Calchas saura en profiter:

"Toute cette engeance des devins, est une plaie rongée d'ambition" / φιλότιμον / /520/.

Presque tous les protagonistes du drame doutent de la véracité de l'oracle prononcé par Calchas. "C'est ce qu'au moins prétend Calchas" / ὡς γέ φησι Κάλχας, 879/ - répond prudemment le vieux serviteur qui considère qu'en prenant sa décision Agamemnon déraisonne /... οὐ φρονεῖ, 876-7/. Ménélas et Agamemnon voient en Calchas un représentant ambitieux d'un métier qui se sert de l'intrigue et dont la science de circonvenir les scrupules est notoire. Ménélas propose ouvertement à son frère de "descendre" le devin. Achille soupçonne Calchas de mensonge et de mauvaise volonté et il est décidé à s'aventurer jusqu'aux pieds de l'autel afin de reprendre Iphigénie:

"Un devin, qu'est-ce? Un homme qui mêle à beaucoup de mensonges quelques vérités, quand il a de la chance! Et lorsqu'il ne tombe pas juste, la chose sombre dans l'indifférence" /956-8/.

Agamemnon doute de la réalité du jugement de Paris /72/, le chœur se demande si la légende de la naissance miraculeuse d'Hélène est bien vraie /794-800/, en faisant diminuer de la sorte la probabilité de l'intervention d'Artémis. Il existe la possibilité, suggérée dans la pièce, que Calchas - tout comme Ulysse - serait à même d'utiliser la situation en Aulide pour la faire servir ses propres fins, et qu'il ne se sert de l'oracle que dans la mesure où - tout en donnant ainsi le moyen de se tirer

d'embarras /ἀπορία/ - celui-ci lui permet de renforcer sa position dans le camp¹³. Au lieu de sauver Agamemnon, l'oracle de Calchas met de nouveau celui-là dans une situation sans issue. La lettre faisant venir Iphigénie en Aulide sous le faux prétexte du mariage avec Achille doit être encore un stratagème définitif et, tout comme les précédents, elle se retourne contre Agamemnon. En résultat de sa ruse, Agamemnon non seulement n'échappera pas à la colère de son épouse, mais au contraire il suscitera sa haine; ensuite, il offensera gravement Achille pour l'avoir mêlé, à son insu, à l'affaire du sacrifice d'Iphigénie et provoquera une situation qu'il a voulu, à tout prix, éviter - il fera planer la menace de la guerre civile. Seul le sacrifice bénévole d'Iphigénie va le sauver d'un sanglant règlement des comptes dans son camp. Agamemnon a trouvé une excellente méthode de faire venir rapidement sa fille en Aulide sans que Clytemnestre s'y oppose, mais également la seule où, conformément à la coutume grecque, il fallait compter avec la venue de la mère de la fiancée ce qu'Agamemnon n'a point prévu:

"Cette arrivée contraire à mes instructions, c'est le dernier coup au milieu de mes tortures" /456-7/.

Sa propre supercherie a eu raison d'Agamemnon:

"Un dieu m'a pris au piège, dont la malice a sans peine eu raison de toute ma diplomatie" /444-5/.

Agamemnon risque de perdre l'amour de sa fille et de gagner la haine de sa femme, d'autant plus grande qu'il a tué son premier mari et leur tout petit fils. Clytemnestre ne lui pardonnera plus la perte de son second enfant .

"Quel langage tiendrai-je à ma femme? Comment vais-je l'accueillir? Comment oserai-je affronter son regard?" /454-5/

Agamemnon tentera encore d'inciter sa femme à quitter le camp avant la soi-disant cérémonie nuptiale, mais Clytemnestre ne se laissera, certes, pas dépouiller de son droit de préparer sa fille au mariage - une fois de plus la ruse d'Agamemnon échoue /τέχνας πορίζειν , 743/:

"J'ai beau m'ingénier /σοφίζομαι / et pour protéger ce que j'ai de plus cher imaginer toutes sortes de ruses, je n'aboutis partout qu'à des échecs." /742-5/

Agamemnon doit présenter à sa femme et à sa fille des arguments qui les convaincront, premièrement, de ce que le sacrifice d'Iphigénie est une nécessité irrévocable et que d'éventuelles tentatives de la sauver finiraient par la révolte de l'armée et l'égorgement de toute la famille, et - deuxièmement - de ce que l'expédition de Troie, que seule la mort d'Iphigénie peut faire aboutir, est une grande cause nationale, celle de défense de la valeur grecque la plus sacrée qu'est la liberté. Agamemnon se doit de trouver un argument qui puisse justifier sa lettre et expliquer ses mensonges, un argument auquel Clytemnestre ne trouvera pas de réponse qui vaille et auquel elle ne pourra opposer son amour maternel:

"... O malheureux! A quelle situation sans issue je suis acculé!" / ἡ πόρρωται , 536-7/

Le premier embarras / ἀπορία/ a fait naître le serment de Tyndare, le second - l'oracle de Calchas, le troisième - l'idée panhellénique d'Agamemnon¹⁴.

Tout d'abord les paroles du père ne font pas sur Iphigénie l'impression qu'il attendait, elle se sent trahie et abandonnée:

"Et celui qui donna la vie à la victime infortunée - ô ma mère, ô ma mère! - il s'enfuit, il la livre, il l'abandonne!" /1312-3/

Elle considère Hélène comme la cause de tous les malheurs, elle appelle l'acte de son père sacrilège impie:

"tu vas périr, tu vas être immolée par le couteau sacrilège / ὀνόσιος/ d'un père impie!" / ὀνόσιος / /1317-8/

La vie semblait belle et douce à la jeune princesse /"il est doux de voir la lumière", 1218/; à présent, elle aperçoit subitement l'impuissance et la peine des mortels /1330-32/. L'espoir qu'elle nourrissait au début d'épouser brillamment le fils de la déesse, Achille, rend sa présente situation encore plus tragique. Mais c'est justement l'apparition d'Achille qui poussera Iphigénie à accepter son sort. Achille ne cache pas qu'à l'exception d'une poignée de ses fidèles serviteurs, "tous les Grecs" /1352/ exigent la mort de la fille d'Agamemnon, Iphigénie voit clairement que, malgré toute la vaillance d'Achille, il n'y a plus de salut. Achille tiendra ce qu'il a juré, et ce qu'il ne

peut plus retirer, mais il s'attend à mourir. Il conseille à Clytemnestre de faire de son corps un rempart à sa fille, mais il ne pense pas que cela puisse suffire pour la sauver /1367-8/.

Comme autrefois Polyxène, Iphigénie se résigne librement à la nécessité; elle sauve par là la vie à Achille et empêche la guerre civile. "La sentence de mort est portée contre elle" /1375/, mais cela ne doit pas être une mort ordinaire - Iphigénie désire "faire tourner /le trépas/ à sa gloire" /1376/. Se rendant compte de ce qu'elle ne peut même "vivre vilement" / κακῶς ζῆν /, elle décide de "mourir bellement" / καλῶς θανεῖν, 1253/. C'est Iphigénie qui développe la motivation panhellénique de la guerre de Troie, à peine évoquée par Agamemnon, c'est elle et seulement elle qui donne un sens à sa propre mort.

Comme dans d'autres "Ironic Dramas", Euripide nous offre un exemple magistral de son ironie. Ni l'habile Tyndare, ni le puissant chef panhellène, Agamemnon, ni le sage Achille - tentant, par tous les moyens, de trouver une issue de la difficile situation dans laquelle ils se sont trouvés de leur propre faute /Tyndare, fier de sa fille, en invitant imprudemment les soupirants; Agamemnon par ambition; Achille par son irascibilité/ - n'arrivent pas à leurs fins nonobstant ruses, mensonges et bonne volonté. La toute jeune Iphigénie, en se soumettant à la nécessité dans une situation où elle s'est trouvée sans en être responsable, sauve tout le monde: la vie d'Achille, la position d'Agamemnon, le moral de l'armée et, enfin, symboliquement elle se sauve elle-même. Car le sacrifice bénévole d'Iphigénie est une valeur en soi, Iphigénie gagne le sentiment d'Achille, le respect et l'admiration de l'armée, une nouvelle maturité. Elle parle à son père - qui, la voyant, se cache le visage - non point comme une enfant insouciante / τέκνον /, mais elle lui parle d'égal à égal. Iphigénie meurt pour l'Hellade et c'est la plus belle des morts.

Néanmoins, la dernière supercherie d'Agamemnon, cette "idée panhellénique" grâce à laquelle il parvient à obtenir le consentement bénévole de sa fille, de même que les précédentes, ne s'avère qu'une issue apparente. Dans la plaine de Troie, Achille trouvera la mort dans une guerre menée "pour un jupon" et c'est ainsi que le jeune héros, que le libre sacrifice d'Iphigénie a empêché d'avoir à la reprendre, s'acquittera finalement du serment donné, dans un accès de colère, à Clytemnestre.

Clytemnestre retiendra trop bien les ruses et les mensonges de son mari pour croire à la miraculeuse délivrance de sa fille:

"Et comment ne pas dire que ce sont là de chimériques consolations / μήτιν μῦθοι / pour apaiser le deuil de mon coeur douloureux?" /1616-7/

Agamemnon a tué Iphigénie par ruse / δόλος / et il connaîtra "des heures cruelles" / δεινοὶ ἄγῶνες , 1456/ - la haine de Clytemnestre, le châtement du meurtre de sa fille l'atteindront au moment de son retour triomphal.

L'Hellade n'est pas l'enjeu de la guerre de Troie. Hélène, en réalité, non plus. L'armée - ce que craint Agamemnon - peut assassiner toute la famille des Atrides, y compris Ménélas, le mari trompé d'Hélène, qui a appelé les Grecs à l'expédition. Ce sont là des craintes justifiées, car Achille a failli, en effet, être lapidé par "tous les Grecs". Le mari d'Hélène a appelé les Grecs aux armes en leur demandant de s'acquitter du serment et de venger l'offense; dans le camp aulidien l'armée grecque est mue par d'autres motifs.

Aphrodite n'a pas abandonné les anciens prétendants d'Hélène, "un fol enthousiasme / ἀφροδίτη τις / a soufflé sur le camp des Grecs" /1264/ - explique Agamemnon à sa fille, tandis que, à l'en croire Achille, c'est "la force du désir qui a poussé la Grèce à cette campagne, non point assurément sans la complicité des dieux" /809-810/. Aphrodite et Eros - causes de la folie / μωρία /, de la maladie / νόσος /, de la querelle / ἔρις / - ce sont les mêmes puissances qui font tellement peur au choeur des Eubéennes dans leur chant à Aphrodite. De même qu'autrefois, dans Médée, le choeur glorifiait la vertu d'Athènes - qui a su associer ἔρωτες et σοφία - à présent, il rejette la passion que la sagesse ne modère plus -

"Puissé-je, ornée d'une grâce modeste, n'avoir que de chastes désirs; puisse-je, visitée d'Aphrodite, me préserver toutefois de ses désordres!" /554-6/

Le motif d'un amour violent / ἔρως / et de la querelle / ἔρις / revient dans l'épode du I stasimon. Epris d'Hélène, Paris aperçoit dans ses yeux l'amour:

"Tu lui donnas l'amour / ἔρωτα / et frissonnas sous le choc de l'amour / ἔρωτι /, et ce fut la Discorde / ἔρις / issue

de la Discorde / ἔριν /, qui pousse aujourd'hui contre les citadelles de Troie les vaisseaux des Grecs armés de la lance" /585-9/.

Violent, destructeur, impétueux, ce même "éros impie" pousse maintenant les Grecs à la guerre, ne soit-ce qu'au prix du meurtre d'Iphigénie, d'Agamemnon, de Ménélas, d'Achille.

"Soif de sang" / ἔρωσ ἀίχμαλοιοχός, 1477/ - dit Eschyle dans Agamemnon pour caractériser la néfaste passion qui s'est emparée d'Agamemnon et "lui a persuadé" de sacrifier Iphigénie. "ἔρωσ apparaît également dans la vision de Clytemnestre qui doute si, victorieuses, les troupes achéennes succombant à leur désir de butin, parviendraient à se retenir du pillage et de la profanation:

"Mais que l'armée, vaincue par l'amour du gain, ne cède pas maintenant au désir de piller ce qu'elle doit respecter" /Ag., 352-3/.

Dans Sept contre Thèbes le chœur conseille à Étéocle de repousser "dès son principe son mauvais désir" / κρόκον ἔρωτα , 688/. Eros et Peithô, fille de la terrible Até /Ag., 386/, qui jouent déjà un grand et néfaste rôle dans la tragédie d'Eschyle, servent également à Euripide pour décrire la folie de la guerre de Troie et les crimes des hommes possédés par le désir d'"excès" / τὸ πλεόν /¹⁵.

Thucydide aussi verra dans ces puissantes forces incontrôlées - que l'ambition libère et qui détruisent la raison / γνώμη/ de l'homme - les causes d'une guerre non plus mythique, mais en réalité fratricide: "Brochant sur le tout, le désir / ἔρωσ / et l'espérance / ἔλπις /, l'un ouvrant la route et l'autre suivant, l'un imaginant l'affaire tandis que l'autre promet tout bas la faveur du sort, causent les plus grands dommages et, dans leur action cachée, sont plus forts que les dangers visibles" /Thuc., III, 45/.

Dans le premier stasimon le chœur s'érigeait en défenseur de la vertu / ἀρετή/ dont le fondement est le sentiment de la pudeur / αἰδώς / et de ce qui est honnête / εἰσορᾶν τὸ δέον /; vertu qui se vérifie au service de la cité. Dans le II stasimon, lorsque le sort d'Iphigénie est déjà décidé, le chœur reprend le motif de la vertu développé précédemment:

"Pudeur, image de la Vertu, vous n'avez donc plus de force, puisque l'impiété est toute-puissante, puisque les hommes, dédaigneux du bien, s'en détournent, puisque l'anarchie triomphe des lois, et que les mortels cessent d'unir leurs efforts pour éviter d'attirer sur leurs têtes le courroux divin?" /1088-97/.

Le sacrifice d'Iphigénie est un acte contraire au "sentiment de la pudeur" /αἰδώς/ et à la vertu /ἀρετή/, il est impie /ἀνόσιον/, s'oppose aussi bien aux normes de la morale humaine /ἀνομιὰ/ qu'au droit divin /1096-7/.

Le motif de l'espérance /ἐλπίς/ s'associe à celui du désir en tant que cause de la folie. Plus encore que par Ménélas et son zèle, affirme Agamemnon, les Grecs sont poussés à la guerre par l'"illusion":

"Mais l'Espérance est, j'imagine, une déesse, et c'est elle, plutôt que toi et ton influence, qui le /serment/ leur a arraché" /392-3/.

C'est justement ἐλπίς qui, imprudemment, a incité jadis les prétendants à prêter serment - chacun espérait sans doute devenir l'heureux élu d'Hélène et gagner en ses rivaux d'il y a peu de nombreux et puissants alliés. Ἐλπίς pousse Agamemnon à des ruses toujours nouvelles et elle s'avère à la fin vaine /742/; l'espoir d'une brillante alliance de sa fille avec le fils de la déesse, Achille, aiguillonne l'ambitieuse Clytemnestre:

"j'en conçois un bon espoir pour la félicité de l'hymen auquel j'accompagne ma fille" /609-10/

pour la décevoir définitivement /987/. Ἐλπίς devient enfin une force destructrice et impétueuse qui va perdre Troie:

"Ah! Puissé-je jamais, ni les filles de mes filles, n'avoir devant les yeux la perspective /ἐλπίς/ qu'évoqueront, en travaillant, à leur métier, les filles de Lydie couvertes d'or et les épouses des Phrygiens" /784-89/.

Déjà dans les Suppliantes, ἐλπίς avait une teinte nettement politique. C'est elle justement, dit le héraut thébain, qui éveille en l'homme l'ambition /φιλοτιμία/, le mène à la guerre:

"L'espérance est un bien grand fléau, le seul mobile qui a mis tant de cités aux prises, en irritant les coeurs!" /479-80/.

Vers le milieu du V^e siècle, le concept de ἐλπίς est autrement plus vaste que son équivalent neutre que l'on peut généralement trouver dans le dictionnaire - "espoir". Dans l'oeuvre d'Hérodote, il se rapporte presque toujours aux attentes qui, bien que basées sur des prémisses rationnelles, ne se confirment pas habituellement. "There is never any suggestion of «hope» in modern sense"¹⁶. Démocrite met ἐλπίς en opposition à la nature / φύσις /¹⁷. L'espoir revêt une nette teinte politique dans l'oeuvre de Thucydide¹⁸. Il caractérise la politique expansive d'Athènes et, en tant qu'un des composants de polypragmosyne, est critiqué par les adversaires de la démocratie.

L'atmosphère qui entoure l'expédition grecque qui s'embarque pour Troie dans Iphigénie à Aulis, rappelle l'ambiance qui accompagnait le début de la tragique aventure sicilienne. En 415, des étrangers envahissaient le port pour admirer la grandeur et la magnificence de la flotte athénienne: "Les étrangers, eux, et le reste de la foule, étaient venus en curieux, avec le sentiment qu'il s'agissait d'une entreprise de haut intérêt, difficilement croyable" /Thuc., VI, 31, 1/. Le même que les Grecs en Aulide, les Athéniens caressent des plus grandes espérances - Alcibiade compte conquérir toute la Sicile, et après, Carthage: "... se flattant / ἐλπίζων / par là, tout à la fois, de conquérir la Sicile, puis Carthage" /Thuc., VI, 15, 3/. L'Athénien succombe à ἔρωσ: "Tous furent pris d'une même fureur de partir / ἔρωσ ἐκπλεῦσαι / ... la confiance s'y joignant / εὐέλπιδες / de revenir sain et sauf" /Thuc., VI, 24, 3/. L'expédition sicilienne est la plus importante de toutes qui aient jamais été organisées par Athènes ou, en général, par une cité grecque quelconque /de même que l'expédition de Troie a été la plus grande entreprise de l'Hellade/. Aussi tant l'une que l'autre, éveilleront-elles des plus grandes espérances / ἐπὶ μεγίστη ἐλπίδι, Thuc., VI, 31/.

Les événements de la nuit de la veille du départ de la flotte athénienne; la mystérieuse profanation des hermès dans la cité et, partant, le brusque affaiblissement de la position du commandant en chef; un climat général tissu d'inquiétude et d'incertitude; la division de l'armée et de la cité en partisans et adversaires d'Alcibiade, les intrigues des uns et des autres - tout ceci a un net impact sur la manière de présentation de la situation mythique par Euripide. C'est tout comme si Thucydide, en

rédigeant sa relation des circonstances accompagnant le départ de l'expédition sicilienne, ait eu devant ses yeux le texte d'Iphigénie à Aulis, tragédie écrite à la cour du roi macédonien, cour qu'il aurait, lui aussi, connue¹⁹.

Dans le dernier stasimon de la pièce, le chœur des Eubéennes chante l'éloge du sacrifice d'Iphigénie et s'adresse à Artémis lui demandant de couronner l'Hellade d'une gloire éternelle. Nous nous rappelons bien qu'Iphigénie demandait au chœur, dans ses dernières paroles, de chanter un péan à la gloire de la divinité et qu'elle a elle-même entonné le chant processional. Le chœur y répond maintenant par un chant non pas en l'honneur d'Artémis, mais d'Iphigénie elle-même, et reprend exactement les expressions dont elle s'est servie auparavant: 1475-6, 1510-11, 1477, 1513, 1478, 1513. Il y introduit cependant une seule modification essentielle: Iphigénie qualifie Artémis d'"heureuse" / δεῖ μάλιστα, 1482/, tandis que le chœur fait appel à une divinité sanguinaire / ὦ πότνια, θύμασιν βροτοῦσις χαρεῖσα, 1524/. Les vers 1510-20 reprennent en écho les accents de l'épode du II stasimon /1080-81/.

Artémis a refusé le sacrifice sanglant. Condamnée par les hommes, Iphigénie est sauvée par la déesse; l'armée s'embarquera pour Troie. Les vœux dans lesquels pétillent la joie de la victoire s'associent au motif du retour qui revient à plusieurs reprises - 1602, 1626. Le chœur termine la tragédie par le vœu d'un retour joyeux - et ce sont là des paroles qui se perdent dans le bruit que font les spectateurs en se levant.

C'est ainsi donc que, conséquemment, au cours de toute la tragédie, dès son début jusqu'aux dernières paroles du chœur, les motifs de l'expédition troyenne exigeant un sacrifice sanglant sont mis en doute. Le sacrifice d'Iphigénie s'avère vain, la colère des dieux attend les Grecs dans la coulisse, tandis que Clytemnestre prépare déjà son "dernier bain" / λοῦτρα πανούχαια / à leur chef, Agamemnon.

A la lointaine cour de Macédoine, à Pella, Euripide demeure toujours, et en toute conséquence, un citoyen de la polis athénienne. Son attitude négative à l'égard de la guerre de Troie ne change pas. Condamner la guerre de Troie sur la scène, c'est également refuser l'idée de la reproduire "dans la vie". La guerre avec les Barbares ne peut aucunement être le moyen de

mettre fin à la guerre civile entre les Grecs pour un poète qui remet sans cesse en question l'idée de la "naturelle" infériorité de ceux-là. Ils sont différents et cette différence est pour lui, comme autrefois pour Hérodote, un objet d'intérêt, elle le pousse à étudier son essence et le rend prêt à accepter ce qu'il y a de précieux. Dans le conflit qui oppose l'idée d'une polis indépendante et l'idée d'une expansion panhellénique Euripide semble se prononcer pour cette première et, au moment où l'on tente de surmonter le particularisme de la cité-État, il défend son droit à l'autonomie.

Notes

¹ Problèmes de la guerre en Grèce antique, Paris, 1968. Introduction J.F. Vernant, p.10.

² C. Mossé, Le rôle politique des armées dans le monde grec à l'époque classique / Problème de la guerre.../, p.233.

³ Ibid., p.224.

⁴ Ibid., Le chef militaire ne se distingue pas du chef politique; cf. Thuc., VII, 77, 4-5; VIII, 76, 93.

⁵ Cf. la phrase de Nicias sur le caractère difficile des Athéniens et leur indiscipline, Thuc., VII, 14, 2, ainsi que la description des troubles dans la flotte athénienne, Thuc., VIII, 84, 2.

⁶ Le refus de la partie adverse permettra de la charger de la pleine responsabilité du déclenchement de la guerre.

⁷ A. Daskalakis, The Hellenism of the Ancient Macedonians, Athens, 1963.

⁸ M. Patin, Etudes sur les Tragiques Grecs, I, Paris, 1866, p.1. H.D.F. Kitto, thoroughly second-rate, Greek Tragedy, London, 1973, p.362 - est d'un avis tout à fait contraire.

⁹ Demosth., Olynth., III, 17; Phil. III, 31; cf. J. Luccioni, Démosthène et le Panhellénisme, Paris 1961.

¹⁰ A. Daskalakis, The Hellenism..., op.cit.

¹¹ Euripide modifie la version traditionnelle du mythe conformément à laquelle c'est Ulysse qui invente la ruse et fait venir Iphigénie en Aulide; il en est ainsi dans IT /24-5/.

¹² Achille est le type même d'un jeune aristocrate idéal, rappelant celui d'"homme intègre" de Théognis / ἀγαθὸς ἀνὴρ , 319-20/ à qui la sagesse / γνώμη / n'est pas étrangère. Au milieu du V^e siècle, Périclès associera ce concept aristocratique de γνώμη à la démocratie en en faisant le trait caractéristique de base propre à l'activité des Athéniens. Périclès définit gromé par opposition à la colère / ὀργή / /Thuc., II, 22, 1/ - il en est doté lui-même dans une mesure exceptionnelle / δυνάτεις τῆ

γνώμη, Thuc., II, 65, 8/. Voir: P. Huart, Γνώμη chez Thucydide et ces contemporains, Etudes et Comm. 81, Paris, 1973, Gnomon 48, 1, 1976. Achille pourtant se laisse guider par la passion - / θυμός / - qui pour le héraut thébain dans les Suppliantes résulte de l'"illusion" / ἔλπις /. A considérer les causes des malheurs humains, Thésée met en garde la cité contre le danger pernicieux de céder à la colère / θυμός / pour la moindre offense:

"ne nous irritons pas d'une légère offense. Craignons en la vengeant, de punir la patrie!" / Su., 555-57/.

L'irascible disciple de Chiron ne sait pourtant "faire céder sa colère à sa raison" / θυμοῦ κρείσσονα γνώμην ἔχειν, Eur. fr. 715 N/. Quant à la responsabilité d'Achille, en tant que fiancé, du sort d'Iphigénie, cf. P. Roussel, Le rôle d'Achille dans IA, REG., XXVIII, 1915, pp.234-250/.

¹³ Fr. 793 de Philoctète comporte également une accusation semblable dirigée contre le devin: "Quiconque se flatte d'être savant en choses divines ne sait que tromper par sa parole".

¹⁴ H. Vretska, Agamemnon in Euripides Iphigenie in Aulis / la théorie de μηχανήματα /, WS LXXIV, 1964, pp.18-39.

¹⁵ Voir: M.W. Edwards, Agamemnon's Decision. Freedom and Folly in Aeschylus, CSCA, 10, 1977, pp.1-17.

¹⁶ J.L. Myres, ἔλπις, ἔλπω, ἔλπομαι ... CR, LXIII, 1949, pp.46.

¹⁷ Democritus, Diels II, fr. 176, 185, 292.

¹⁸ P. Huart, Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide, Paris, 1968.

¹⁹ Thucydide en Macédoine, voir.: J.H. Finley Jr., Thucydides, Oxford, 1947, pp.15-16.

EPILOGUE

Il suffit de passer en revue les titres des monographies consacrées à Euripide pour arriver à la conclusion que ceux qui l'appelaient "poète de la contradiction", nouveau Protée en pleine transformation et échappant à toutes tentatives de le surprendre, avaient bien raison. "Euripides the Rationalist" /Verrall/, ou "Euripides the Irrationalist" /Dodds/, ou peut-être "Euripide, rationaliste et mystique" /Soury/; philosophe sur la scène et en même temps "le plus tragique des poètes", connaisseur du psychisme des femmes ou "misogyne" aristophanesque, défenseur des dieux ou le révélateur de la véritable image d'Apollon et de Dionysos, auteur dramatique remarquable ou fossoyeur de la tragédie? Les paroles de Dionysos, concernant Alcibiade, dans les Grenouilles, pourraient être sans doute rapportées aux sentiments que le public athénien vouait à son poète:

"Elle l'aime et le hait et le veut posséder" /1425/.

Ce n'est qu'après sa mort qu'Euripide a suscité une passion / πόθος / et un désir / ἡδονή / du public, universels et harmonieux. Le monde hellénistique, bariolé et changeant, celui des individualités exubérantes, des carrières rapides et de brusques revers de fortune - voilà l'époque de son triomphe. Aucun des grands tragiques n'a été si universellement joué, si souvent copié, si longtemps imité. C'est Euripide qui est le père du drame moderne: de la comédie - de par Ménandre et Flaute; de la tragédie - de par Sénèque. Philémon - l'un des plus grands "euripido-manes" hellénistiques, le créateur le plus éminent, à côté de Ménandre, de la Comédie Nouvelle - dit que si tous ceux qui croient que les morts conservent dans l'Hadès la mémoire et les sentiments avaient effectivement raison, il se pendrait tout de suite pour Euripide /fr. 130, Edmonds III A/.

C'est la raison qui règne dans son théâtre. La raison grecque dont Vernant dit qu'elle "s'est manifestée et formée surtout sur le plan de la politique". Lorsqu'Aristote définit l'homme en tant qu'"animal politique", il met justement en relief ce qui sépare la Raison grecque de celle d'aujourd'hui. Si l'homo sapiens est à ses yeux un homo politicus, c'est parce que la Raison a alors été politique aussi. Le trait caractéristique de cette Raison était une pensée antithétique consistant à voir simultanément l'avvers et le revers de tout problème, en quoi il voyait la chance d'acquérir une connaissance sûre et complète - / σαφῆς σοφία /:

"Comment juger l'affaire et voir clair dans la cause, avant d'avoir oui jusqu'au bout les deux thèses?" /Hd., 179 ss., Stob. Flor., 46, 2/.

Certes, Euripide n'a pas atteint la monolithique vision du monde eschylienne, il ne s'est pas réconcilié avec l'époque comme Sophocle /qui "se porte bien, même dans l'Hadès" - dit Dionysos dans les Grenouilles/, à vrai dire, n'a trouvé de réponse à aucune des questions posées: "Qu'est-ce la sagesse" / τί τὸ σοφόν ; Bach. 878/. Zuntz a peut-être raison, lorsqu'il dit de lui "his is the nay and his is the yea".

Je pense néanmoins que l'on peut retrouver dans son oeuvre davantage de constantes que cette seule qu'il partage avec de nombreux penseurs des différentes époques - dubito, ergo sum. Il réitère toujours les mêmes tentatives de sortir du cadre du relativisme de la sophistique et de faire asseoir le concept de la justice sur des critères plus sûrs et plus universels qu'un "contrat social" ou que les "dieux" traditionnels /"quand les dieux feraient des torts, ils ne seraient plus dieux" - fr. 294/. Sa claire conscience de la faiblesse inhérente, par la nature même des choses, à un régime basé sur la liberté ne change pas, liberté εὐπράττειν, mais aussi, nécessairement, κακῶς πράττειν. Parallèlement, il se prononce toujours fermement pour un tel système justement, contre la violence sous quelque forme que ce soit, contre la tyrannie de l'épée, de même que contre celle de la parole. Si, ce nonobstant, Euripide est un "poète de la contradiction", le paradoxe consiste à ce que, pour pouvoir rester fidèle à la polis, il devait cesser de l'être. Il n'y a plus de point d'égalité entre δίκαιος ἄνθρωπος et πολίτης. L'homme qui pour un Grec est indissociable d'un citoyen - comme le dit Vernant - pour la pre-

mière fois dans l'histoire de la polis démocratique se heurte à un choix moral qui peut s'avérer un choix entre la Macédoine ou la ciguë.

Ce qui a définitivement décidé de la survie et de la vitalité du théâtre d'Euripide, ce ne sont pas uniquement des contenus riches et "contemporains"; non seulement le caractère novateur de la technique dramatique, un recours habile à l'ironie, au paradoxe, à l'effet; la cinglante répartie d'un sophiste accompli ou des inventions musicales, c'est en même temps son choix moral, le choix éternel d'un écrivain humaniste:

"Moi, mon devoir et mon plaisir me poussent à entonner un chant..." / ἐμὲ καὶ τὸ δίκαιον ἄγει καὶ ἔρωσ ὕμνεῖν
 ..., Phaet. fr. 775 N/.

BIBLIOGRAPHIE CHOISIE /JUSQU'À 1984/

Textes

- Euripide, Texte et Traduction I-IV, 2, Paris, "Belles Lettres", 1950-61 /éd. F. Chapouthier, H. Grégoire, L. Méridier, J. Meunier, L. Parmentier/.
- Euripides, Tragoediae /Fragmenta/ I-III, ed. Nauck, Teubner, 1884, rep. Athènes, 1976.
- Concordance to Euripides, J. Allen, G. Italie, London, 1954.
- Thucydides, ed., C. Hude, vol. I-II, Teubner, 1930.
- Aristophanes, Comoediae, I-II, ed. F.W. Hall, W.M. Geldart, Oxford, 1970.
- The Politics of Aristotle, I-II, ed. W.L. Newman, Oxford, 1887.

Monographies et ouvrages

- A.W.H. Adkins, Merit and Responsibility /A Study in Greek Values/, Oxford, 1970.
- P. Arnott, Greek Scenic Conventions in the Vth cent. B.C., Oxford, 1962.
- H. Bacon, Barbarians in Greek Tragedy, New Haven, 1961.
- H.C. Baldry, The Unity of Mankind in Greek Thought, Cambridge, 1965.
- S.A. Barlow, The Imagery of Euripides, London, 1971.
- H. Bengl., Staatstheoretische Probleme im Rahmen der attischen, vornehmlich euripideischen Tragoedie /diss./, Coburg, 1929.
- A.P. Burnett, Catastrophe Survived /Euripides' Plays of Mixed Reversal/, Oxford, 1971.
- G.M. Calhoun, Athenian Clubs in Politics and Litigation, Austin, 1913, Roma, 1964.
- C.N. Cochrane, Thucydides and the Science of History, Oxford, 1929.
- D.J. Conacher, Euripidean Drama /Myth, Theme and Structure/, Toronto, 1967.

- W.R. Connor, The New Politicians of Fifth Cent. Athens, Princeton, 1971.
- F. Cornford, Thucydides Mythistoricus, London, 1907.
- A. Daskalakis, The Hellenism of the Ancient Macedonians, Athens, 1965.
- M. Delcourt, La vie d'Euripide, Paris, 1930.
- E. Delebecque, Euripide et la guerre du Péloponnèse, Paris, 1951.
- V. di Benedetto, Euripide, teatro e società, Reprints Einaudi, 1971.
- E.R. Dodds, The Greek and the Irrational, Berkeley, 1951.
- G. Donini, La posizione di Tucidide verso il governo dei Cinquemila, Torino, 1961.
- K.J. Dover, Greek Popular Morality /in the time of Plato and Aristotle/, Berkeley, 1974.
- T.F. Driver, The Sense of History in Greek and Shakespearean Drama, New York, 1960.
- Dzieło literackie jako źródło historyczne / L'oeuvre littéraire en tant que source historique/, éd. Z. Stefanowska et J. Głowiński, Warszawa, 1978.
- V. Ehrenberg, The People of Aristophanes, Oxford, 1951.
- V. Ehrenberg, Man, State and Deity, Oxford, 1974.
- V. Ehrenberg, From Solon to Socrates, London, 1968.
- P.L.E. Entralgo, The Therapy of the Word in Classical Antiquity, Yale, 1970.
- J. Fergusson, Moral Values in The Ancient World, London, 1958.
- J. Finley, Three Essays on Thucydides, Harvard, 1967.
- J. Finley, Thucydides, Oxford, 1942.
- H. Flashar, Der Epitaphios des Pericles, seine Funktion in Geschichtswerk des Thucydides, /diss./, Heidelberg, 1969.
- W.J. Froleyks, Der Ἀγῶν Λόγῳν in der Antiken Literatur, /diss./, Bonn, 1973.
- A. Fuchs, The Ancestral Constitution, London, 1953.
- A. Garzya, Pensiero e tecnica drammatica in Euripide, Napoli, 1962.
- M. Gigante, Nomos Basileus, Napoli, 1956.
- R. Goossens, Euripide et Athènes, Bruxelles, 1962.
- Grecs et Barbares /Entretiens, Fondation Hardt, T. VIII, 1961/.
- L.H.G. Greenwood, Aspects of Euripidean Drama, Cambridge, 1953.
- D. Grene, Greek political Theory /The Image of Man in Thucydides and Plato/, Chicago, 1950.

- G.M.A. Grube, The Drama of Euripides, London, 1941/61.
- G.B. Grundy, Thucydides and the History of his Age I-II, Oxford, 1948.
- T.J. Haarhoff, The Stranger at the Gate, Westport, Connecticut, 1938/74.
- J. Hatzfeld, Alcibiade, Etude sur l'histoire d'Athènes à la fin du V^e siècle, Paris 1940.
- E.A. Havelock, The Greek Concept of Justice /from its Shadow in Homer to its Substance in Plato/, Harvard, 1978.
- E.A. Havelock, The Liberal Temper in Greek Politics, Harvard, 1957.
- G. Hignett, A History of the Athenian Constitution, Oxford, 1952.
- N.C. Hourmouziadis, Production and Imagination in Euripides /Form and Function of the Scenic Space/, Athens, 1965.
- P. Huart, Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide, Paris, 1968.
- V.J. Hunter, Thucydides, The Artful Reporter, Hakkert, Toronto, 1973.
- W. Jaeger, Paideia I-II, tr. pol. par M. Flezia, PAX, 1962.
- J. Jones, On Aristotle and Greek Tragedy, London, 1962.
- P. Mac Kendrick, The Athenian Aristocracy, Harvard, 1969.
- G. Kennedy, The Art of Persuasion in Greece, v.I., Princeton, 1963.
- H.D.F. Kitto, Greek Tragedy, London, 1939/73.
- J. Kott, The Eating of the Gods, New York, 1974.
- H. Kuch, Polisdemokratie und Tragödie, Berlin, Akad. Verl., 1975, pp.263-276.
- H. Kuch, Die griechische Tragödie in ihrer gesellschaftlichen Funktion, Berlin, Akad. Verl., 1983.
- H. Kuch, Euripides, Leipzig, 1934.
- A. Lesky, Greek Tragedy, London, 1967.
- H. Lloyd-Jones, The Justice of Zeus, Berkeley, Los Angeles, 1971, /Gnomon 49, 3, 1977, pp.243-9/.
- R. Lonis, Les usages de la guerre entre les Grecs et Barbares, Paris, 1969.
- F.L. Lucas, Euripides and his Influence, London /sans date/.
- G. Lugge, Quomodo Euripides in Supplicibus tempora sua resperit /diss./.
- J. Mańkowski, Mity i świat Eurypidesa /Les mythes et le monde d'Euripide/, Kraków, PAN, 1975.

- D.J. Mastrorarde, Contact and Discontinuity, Some Conventions of Speech and Action on the Greek Tragic Scene, California, 1979.
- P. Masqueray, Euripide et ses idées, Paris, 1908.
- G. Matthieu, Les idées politiques d'Isocrate, Paris, 1925.
- R. Meiggs, The Athenian Empire, Oxford, 1972.
- S. Melchinger, Geschichte des Politischen Theaters, 1971.
- S. Melchinger, Das Theater der Tragödie München, 1974.
- G. Mellert-Hoffmann, Untersuchungen zur Iphigenie in Aulis des Euripides, /diss./, Heidelberg, 1969.
- A. Momigliano, Alien Wisdom, Cambridge, 1975.
- G. Müffelmann, Interpretationen zur Motivation des Handelns in Drama des Euripides /diss./, Hamburg, 1965.
- G. Murray, Euripides and his Age, Oxford, 1913.
- H. Neitzel, Die dramatische Funktion der Chorlieder in den Tragödien des Euripides /diss./, Hamburg, 1967.
- W. Nestle, Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung, Stuttgart, 1901.
- A. Nicev, L'énigme de la catharsis tragique dans Aristote, Sofia, 1970.
- H. North, Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature, Ithaca, N.Y., 1966.
- G. Norwood, Essays on Euripides Drama, Berkeley, 1954.
- F. Ollier, Le mirage spartiate, Paris, 1963.
- M. Ostwald, Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy, Oxford, 1969.
- D.L. Page, Actor's Interpolations in Greek Tragedy, Oxford, 1934.
- L. Pearson, Popular Ethics in Ancient Greece, Stanford, 1962.
- A.W. Pickard-Cambridge, Dithyramb, Tragedy, Comedy, Oxford, 1970.
- A. Pippin Burnett, Catastrophe Survived, Euripides' Plays of Mixed Reversal, Oxford, 1971, critique de B.M.W. Knox, *Clh* 67, 1972, pp.270-79.
- M. Pohlenz, Die griechische Tragödie, 1930.
- M. Pohlenz, Freedom in Greek Life and Thought, tr. C. Lofmark /Dodrecht/, 1966.
- Problèmes de la guerre en Grèce ancienne /sous la direction de J.P. Vernant/, Paris, 1968.
- P. Pucci, Violence and Pity in the Medea of Euripides, Cornell, Ithaca, 1980.

- E. Rawson, The Spartan Tradition in European Thought, Oxford, 1969.
- /O. Reverdin/ Euripide, Entretiens VI, Genève, Fondation Hardt, 1960.
- F.J. Rhodes, The Athenian Boule, Oxford, 1972.
- A. Rivier, Essai sur le Tragique d'Euripide, Lausanne, 1944.
- J. de Romilly, La loi dans la pensée grecque, Paris, 1971.
- J. de Romilly, L'évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide, Paris, 1961.
- J. de Romilly, Histoire et Raison chez Thucydide, Paris, 1956.
- J. de Romilly, Thucydide et l'impérialisme athénien, Paris, 1947.
- S. Saïd, La faute tragique /textes à l'appui/, Paris, 1978.
- B. Snell, Szenen aus griechischen Dramen, WdeG, Berlin, 1971.
- H. Steiger, Euripides, seine Dichtung und seine Persönlichkeit, Leipzig, 1912.
- F. Sartori, Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a C., Roma, 1957.
- M.A. Schwartz, Erechtheus et Theseus apud Euripiden et Atthidographos /diss./, Leyden, 1917.
- F. Solmsen, Intellectual Experiments of Greek Enlightenment, Princeton, 1975.
- A. Solomos, Aristophane vivant, Paris, Macthette, 1972.
- H.E. Strohm, Euripides. Interpretationen zur dramatischen Form /Zetemata, 15/, 1957.
- K. Synodinou, On the Concept of Slavery in Euripides, Joannina, 1977.
- O. Taplin, Greek Tragedy in Action, Oxford, 1978.
- O. Taplin, The Stagecraft of Aeschylus, Oxford, 1977.
- G. Thomson, Aeschylus and Athens, A Study in the social origins of Drama, tr. pol. par A. Dębnicki, Warszawa, PIW, 1956.
- R. Turasiewicz, Studia nad pojęciem "Kalos Kagathos" /Etudes du concept de "Kalos Kagathos"/, Kraków, PAN, 1980.
- P. Vellacott, Ironic Drama /A Study of Euripides' Method and Meaning/, Cambridge, 1975.
- B. Vickers, Towards Greek Tragedy /Drama, Myth, Society/, London, Longman, 1973.
- M.T. Volk, The Melian Dialogue in Thucydides /A Structural Analysis/, Micr. Ann Arbor, 1971.
- P. Walcot, Greek Drama /in its theatrical and social context/, Cardiff, 1976.

- T.B.L. Webster, The Plays of Euripides, London, Methuen, 1967.
 T.B.L. Webster, Athenian Culture and Society, Berkeley, 1973.
 C. Whitman, Euripides and the full Circle of Myth, Harvard, 1974.
 St. Witkowski, Tragedia grecka /La tragédie grecque/, t.II, Lwów, 1930.
 A.G. Woodhead, Thucydides on the Nature of Power, Cambridge, 1970.
 T. Zieliński, Szkice antyczne /Esquisses antiques/, Kraków, WL, 1971.
 G. Zuntz, The Political Plays of Euripides, Manchester, 1963.

Articles choisis

- E.I. Abrahamson, The Tragedy of Hecuba, TAPhA 83, 1952, pp.120-9.
 A.W.H. Adkins, Basic Values in Euripides Hecuba and Heracles, CQ, n.s. 16/1966, pp.193-219.
 A. Anrewes, The Melian Dialogue and Pericles' last Speech, PCPS, 186/1960, pp.1-10.
 N. Arthur, The Choral Odes of the Bacchae, YCS, 22, 1972, pp. 145-79.
 Atti del III Congresso Internazionale di Studi sul Dramma Antico /Sfondo sociale e politico/, Roma-Siracusi, 1969.
 A.R. Bellinger, The Bacchae and Hippolytos, YCS, 6/1939, pp.15-27.
 B. Biliński, Walka postępu i reakcji na scenie Eurypidesa /La lutte entre le progrès et la réaction sur la scène d'Euripide/, Aeander, 1954, pp.319-32.
 P.L. Boulter, Sophia and sophrosyne in Euripides Andromache, Phoenix, 20/1966, pp.51-8.
 C.N. Bowra, Euripides' Epinician for Alcibiades, Historia IX /1960/, pp.68-79.
 E. Burian, Euripides Heraclidae. An interpretation, CPh 72/1977/, pp.1-27.
 R. Browning, Greek Abstract Nouns in -τις, -σις, Philologus CII, 1958, pp. 1 ss.
 A.P. Burnett, Euripides' Helen. A Comedy of Ideas, CPh. 55/1960/, pp.151-163.
 A.P. Burnett, Human resistance and divine persuasion in Euripides' Ion, CPh. 57/1962/, pp.89-100.
 A.P. Burnett, Tribe and City, Customs and Decree in Children of Heracles, CPh. 71/1976/, pp.4-26.
 A.P. Burnett, Trojan Women and the Ganymede ode, YCS 25 /1977/, pp.291-316.

- A.P. Burnett, Medea and the Tragedy of Revenge, Cih. 68 /1973/, pp. 1 ss.
- P. Cloché, Thucydide et Lacédémone, EC 12, 2/1943/, pp.83-113.
- D.J. Conacher, Euripides' Hecuba, AJPh. 82 /1961/, pp.1-27.
- J. Creed, Moral Values in the Age of Thucydides, CQ 23 /1973/, pp. 13 ss.
- S.G. Daitz, Concepts of Freedom and Slavery in Euripides' Hecuba, Hermes 99 /1971/, pp.217-26.
- E.R. Dodds, The ~~or~~ of Phaedra and the Meaning of the Hippolytos, CR 39 /1925/, pp.102-4.
- J.R. Dunde, The Aegeus Episode and the Theme of Euripides' Medea, TAPhA 100, 1968, pp.97-107.
- D. Ebener, Die Frönzrierinnen des Euripides als Spiegelbild geschichtlicher Wirklichkeit, Eirene II, 1963.
- V. Ehrenberg, Polypragmosyne. A Study in Greek Politics, JHS 67 /1947/, pp.46-77.
- V. Ehrenberg, Pericles and his Colleagues, AJPh 66 /1945/, pp. 113-34.
- T. England, The Electra of Euripides, CR 40 /1926/, pp.97-104.
- H. Erbse, Beiträge zum Verständnis der euripideischen Phoinissen, Philologus, 110, 1966, pp.1-34.
- M. Fedorova, Le thème de la patrie dans la tragédie d'Euripide les "Phéniciennes", NDVS 1, 1960, pp.116-128.
- J. Fergusson, IA, TAPhA 99 /1968/, pp.157-63.
- J.W. Fitton, The Suppliant Women and the Heraclidae of Euripides, Hermes, 89, 1961, pp.430-61.
- H. Funke, Aristoteles zu Euripides' Iphigeneia in Aulis, Hermes 92, 1964, pp.284-99.
- Y. Garland, De la poliorcétique dans les Phéniciennes d'Euripide, REA 68 /1966/, pp.264-277.
- Ch. Georget, Euripide et la politique athénienne d'après deux ouvrages récents, Bull. de la Fac. de Lettres, Strasbourg, v. 45, 1966/67, pp.250-286.
- P. Giles, Political allusions in the Suppliants of Euripides, CR IV, 1890, pp.90-8.
- J. Griffith, Some Thoughts on Helen, JHS 73 /1953/, pp.36-41.
- G.M.A. Grube, Dionisius in the Bacchae, TAPhA 66 /1935/, pp. 37-54.
- M. Hammond, Ancient Imperialism: Contemporary Justification, HSCPh 1948, pp.105-61.

- J.E. Harry, The Debate between Helen and Menalaus, *AJPh* 49 /1928/, pp. 323 ss.
- H.L.L. Hudson-Williams, Forms of Debate and Melian Dialogue, *AJPh* 71 /1950/, pp.156-69.
- J.C. Kamerbeeck, L'Andromache d'Euripide, *Mnemosyne* 11 /1943/, pp.47-67.
- G.B. Kerferd, The Moral and Political Doctrines of Antiphon, *PCPS*, N.S. 4 /1956-7/.
- G.M. Kirkwood, Hecube and Nomos, *TAPhA* 78 /1947/, pp.61-78.
- B.M.W. Knox, The Hippolytos of Euripides, *YCS* 13 /1952/, pp.3-31.
- B.M.W. Knox, The Medea of Euripides, *YCS* 25 /1977/, pp.193-225.
- H. Kuch, Zur Interpretationen der Griechischen Tragödie, *Philologus* 123 /1979/, pp.202-16.
- J.H. Mc Lean, The Heraclidae of Euripides, *AJPh* 55 /1934/, pp. 197-224.
- V. Lejnieks, Interpolations in The Bacchae, *AJPh* 88 /1967/, pp. 332-9.
- O. Longo, Proposte di lettura per l'Oreste di Euripide, *Maia* 27 /1975/, pp.265-87.
- H.D. Meredith, The Concluding Scenes of Euripides Phoenissae, *CR* 1937, cf. *Cr* 51.
- J. Morrison, The Place of Protagoras in Athenian Public Life, *CQ* 35 /1941/.
- J. Morrison, Socrates and Antiphon, *CR* 69 /1955/, pp.8-12, *CR* 67 /1953/, pp.3-6.
- C. Mossé, Armée et cité grecque, *REA* 65 /1963/.
- C. Multon, Antiphon the Sophist and Democritus, *MH* 31 /1974/, pp.129-39.
- H.G. Mullens, The Meaning of Orestes, *CQ* 34 /1940/, pp.153-8.
- G. Norwood, The Gift of Prayers in Hippolytus, *PhQ* 1936.
- J.H. Oliver, Fraise of Periclean Athens as a Mixed Constitution, *RM* 98 /1955/, pp.37-9.
- M. Orban, Les Troyennes. Euripide à un tournant, *EC* 1 /1974/, pp.13-28.
- H. Parry, Euripides' Orestes. The Quest for Salvation, *TAPhA* 100 /1969/, pp.337-53.
- L. Pearson, Party Politics and Free Speech in Democratic Athens, *G and R*: /1937/, pp.41 ss.
- S. Perlman, Panhellenism, the Polis and Imperialism, *Historia* 25 /1976/, pp.1-30.

- A.N. Pippin, Euripides' Helen: A Comedy of Ideas, CPh 55 /1960/, pp.151-63.
- A.J. Podlecki, The Basic Seriousness of Euripides' Helen, TAPhA 101 /1970/, pp.645-669.
- W. Ridgeway, Euripides in Macedon, CQ 20 /1926/, pp.1-20.
- D.S. Robertson, Euripides and Tharyps. CR 37 /1923/, pp.58-60.
- J. de Romilly, Les Héniciennes d'Euripide ou actualité dans la tragédie grecque, R. Ph 39 /1965/, pp.28-47.
- J. de Romilly, Le thème du bonheur dans les Bacchantes, REG 76 /1963/, pp.361-80.
- J. de Romilly, Il pensiero di Euripide sulla tirannia, Dionisio 43 /1969/, pp. 179 ss.
- P. Roussel, Le rôle d'Achille dans IA, REG 28 /1915/, pp.234-50.
- W. Sale, The Psychoanalysis of Pentheus, YCS 22, 1972, pp.63-82.
- Ch.P. Segal, Gorgias and the Psychology of the Logos, HSCP 66 /1962/, pp.99-155.
- Ch.P. Segal, The two Worlds of Euripides' Helen, TAPhA 102 /1971/, pp.601-2.
- G.B.M. de St^e Croix, The Character of the Athenian Empire, Historia III, 19, pp.1-41.
- E. Schlesinger, On Euripides' Medea /dans: Euripides: A Collection of Critical Essays, ed. Ch. Segal/, Englewood Cliffs 1968, pp.88-9.
- J.T. Sheppard, The Electra of Euripides, CR 40 /1926/, pp.97-104.
- J.A. Spranger, The Political Element in the Heraclidae of Euripides, CQ 1925, pp.117-64.
- J.A. Spranger, The Problem of the Hecuba, CQ 1927, pp.155-8.
- J.A. Spranger, The Meaning of the Hippolytus, CQ 1927, pp.18-9.
- R. Turasiewicz, Sofista Gorgiasz w kręgu wielkomocarstwowej polityki Aten /i : sophiste Gorgias et la politique impérialiste d'Athènes/, Meander 25 /1970/, pp.305-29.
- H. Vretska, Agamemnon in Euripides' IA, Wiener St. 74 /1964/, pp.18-39.
- F.W. Walbark, The Problem of Greek Nationality, Phoenix 5, 1951.
- G.B. Walsh, The Rhetoric of Birthright and Race in Euripides' Ion, Hermes, CVI 1978, pp.301-15.

- F.M. Wassermann, The Voice of Sparta in Thucydides, CJ 1963, pp. 65 ss.
- F.M. Wassermann, Thucydides and Disintegration of Polis, TAPhA 85 /1954/, pp.46-54.
- F.M. Wassermann, Divine Violence and Providence in Euripides' Ion, TAPhA 71 /1940/, pp.587-604.
- F.M. Wassermann, The Melian Dialogue, TAPhA, 78 /1947/, pp.18-36.
- F.M. Wassermann, Agamemnon in the IA: A Man in an Age of Crisis, TAPhA 80 /1949/, pp.174-86.
- B.H. Garnon-Williams, The Political Mission of Gorgias to Athens in 427 B.C., CR 25 /1931/, pp.52-6.
- C.W. Willink, The Prologue of IA, CQ 65, s.21, 2 /1971/, pp.343-64.
- L. Winniczuk, Motywy pożegnalne w tragediach Sofoklesa i Eurypidesa /Les motifs d'adieux dans les tragédies de Sophocle et d'Euripide/, Meander, 1947, p.7.
- L. Winniczuk, Echa wojny peloponeskiej na scenie ateńskiej /Les échos de la guerre du Péloponnèse sur la scène athénienne/, Filozofia i Pokój, 1971.
- C. Wolff, The Design and Myth in Euripides' Ion, HSPh 69 /1965/, pp.169-94.
- T. Zieliński, Révolution religieuse d'Euripide, REG 36 /1923/.
- T. Zieliński, Reflets de l'histoire politique dans la tragédie grecque, Iresione II, p.443.
- G. Zuntz, Is Heraclidae Mutilated? CQ /1947/.
- G. Zuntz, Contemporary Politics in the Plays of Euripides, Acta Cong. Madvigiani I, pp.155-68.



7.347115

STUDIA ANTIQUA

Elżbieta Makowiecka, THE ORIGIN AND EVOLUTION OF ARCHITECTURAL
FORM OF ROMAN LIBRARY

Włodzimierz Lengauer, GREEK COMMANDERS IN THE 5th AND 4th
CENTURIES B.C. POLITICS AND IDEOLOGY: A STUDY OF MILITARISM

Jerzy Kolendo, À LA RECHERCHE DE L'AMBRE BALTIQUE. L'EXPÉDITION
D'UN CHEVALIER ROMAIN SOUS NÉRON

Jerzy Axer, THE STYLE AND COMPOSITION OF CICERO'S SPEECH "PRO
Q. ROSCIO COMOEDO", ORIGIN AND FUNCTION

Marek Kuryłowicz, DIE "ADOPTIO" IN KLASSISCHEN, ROMISCHEN RECHT

Tomasz Giaro, EXCUSATIO NECESSITATIS NEL DIRITTO ROMANO

Adam Łukaszewicz, LES ÉDIFICES PUBLICS DANS LES VILLES DE L'ÉGYPTE
ROMAINE

à paraître:

Antoni Ostrasz, LE DÉVELOPPEMENT URBAIN DE PALMYRE

Tomasz Mikocki, PERSPECTIVE DANS L'ART ROMAIN

Pod red. Anny Sadurskiej, Z DZIEJÓW MIŁOŚNICTWA ANTYKU W POLSCE

E R R A T A

page	ligne		au lieu	lire
	du haut	du bas		
42	12		publique	public
45	15		argument	arguments
73	7		tempérée	tempéré
79	22		Llloyd	Lloyd
99		10	une	un
131	4		oelui du	oelui
135	21		coulent	croulent
135	26		dispersant	dispersent
144	9		rapproches	repproches
147		9	dans	à la
150	19		ignore	ignores
153	4		vangeance	vengeance
155		10	Grèce	Grèce
158		2	de Grecs avec	des Grecs oontre
158		1	de	des
161		8	saintes	saints
166	15		condamnation	condamnations
172	15		l'étais	j'étais
189		10	liberté	liberté de
189		9	nécessairement,	nécessairement, de