

Le théâtre d'Euripide fourmille de réflexions générales; et, si on les examine d'un peu près, on constate vite qu'elles renvoient presque toujours à des thèmes qui, alors, retenaient l'attention du poète et de son public. Or ces réflexions, ainsi lancées à la scène, amorcent bien souvent des réflexions que l'on retrouve au siècle suivant chez les philosophes. Dans ce cas, la différence qui se marque dans la façon de les traiter éclaire avec netteté le passage d'un siècle à l'autre et d'un genre à l'autre; et le rapprochement nous permet de voir la naissance même d'une pensée philosophique en tant que telle¹. On pourrait le montrer à propos de bien des thèmes: pour la psychologie et la morale, les analyses sur l'âme divisée fourniraient un bon exemple. Nous nous limiterons à une pièce d'Euripide sur laquelle le poids de l'actualité est indéniable² et qui pourtant offre des parallèles remarquables avec la philosophie politique de Platon. Ce sont, en fait, des thèmes que nous nous trouvons avoir déjà considérés dans des études antérieures, mais sans avoir établi de lien entre eux. On rappellera en note ces études: en fait on tentera ici, en l'honneur de celui à qui est dédié ce volume, d'en esquisser la synthèse: elles convergent dans ces quelques pages comme ses nombreux amis convergent, de partout, autour de lui.

La tragédie des *Phéniciennes*, fut jouée au lendemain de la révolution que connut Athènes et des menaces de guerre civile qui déchirèrent la cité en 411: le résultat est que la lutte entre les deux fils d'Oedipe est devenue dans la pièce le drame d'une guerre civile, causée par l'ambition et désastreuse pour la cité. Qui plus est, selon son habitude, Euripide a éprouvé le besoin de dégager clairement les idées et de les discuter, sous forme générale et théorique. On a ainsi successivement une exaltation du pouvoir dans la bouche d'Étéocle, une condamnation de l'ambition dans celle de Jocaste, et, au cours d'une autre scène, un éloge du civisme dans celle du jeune Ménécée —autrement dit trois points de vue sur l'ambition, ses torts, et les remèdes possibles.

¹ Nous avons tenté d'en donner une idée dans une conférence faite à l'Institut des Hautes Études de Belgique, le 17 octobre 1983, sous le titre «Des réflexions d'Euripide à la pensée de Platon».

² Cf. notre étude: «Les Phéniciennes d'Euripide ou l'actualité dans la tragédie grecque», *Revue de Philologie* 39, 1965, pp. 28-47.

L'image de l'ambitieux est éclatante, avec Étéocle. Et, dans ce théâtre où tout s'explique et se commente, Étéocle avoue sans gêne cette ambition: «Je monteraï au ciel jusqu'aux levers des astres, je descendrais sous terre, si j'en étais capable, pour avoir la Souveraineté, de toutes les divinités la plus grande» (504-506). Il en tire même une vraie doctrine: il juge «indigne d'un homme de perdre le plus pour recevoir le moins» (509)³; et il va jusqu'à accepter, pour l'amour du pouvoir, l'injustice: «Car, s'il faut violer la justice, c'est pour la souveraineté qu'il est le plus beau de la faire; la piété doit s'appliquer au reste» (524-525).

Ces vers étaient célèbres à l'époque de César et de Cicéron, on le sait. Ils devaient l'être déjà sur le moment, quand faisaient rage les querelles relatives à l'ambition d'Alcibiade ou aux intrigues des oligarques, et quand Platon (alors âgé de dix-sept ans) s'éveillait à la vie politique. Or un seul personnage, dans toute la littérature grecque, montre la même morgue au service du même appétit de pouvoir: c'est le Calliclès du *Gorgias*.

Lui aussi exalte le triomphe des forts; et il ne se contente pas d'admettre, comme Étéocle, que ce triomphe justifie le rejet de la justice: il considère que l'injustice prétendue est juste et correspond au vrai droit, celui de la nature. Avec la transposition du drame dans la philosophie, ce qui était donné comme une exception, devient une nouvelle conception de la justice. D'autre part Calliclès, comme Étéocle, y voit un point d'honneur: il tient qu'il est «indigne d'un homme» de rester toute sa vie dans les illusions de la philosophie, qui vous rendent inapte à vous défendre⁴. Avec la transposition du drame dans la philosophie, on n'a plus seulement un mouvement d'humeur et d'orgueil, mais l'affrontement de deux systèmes de vie.

Calliclès et Étéocle sont donc bien frères; ils ont le même ton, la même attitude; mais Calliclès pose dans l'absolu les idées qui, pour Étéocle, n'étaient encore que revendications pratiques.

Dans les *Phéniciennes*, cependant, la critique que Jocaste oppose à ces idées est déjà plus systématique: on peut y distinguer deux thèmes principaux. Avant tout, Jocaste parle d'égalité et de justice: «A la pire des divinités, l'ambition, pourquoi t'attacher, mon enfant: c'est une divinité injuste». Et elle se lance alors dans une longue tirade abstraite célébrant l'égalité, comme source de stabilité et règle du cosmos. La longue tirade théorique, qui ne saurait fléchir Étéocle, correspond, bien évidemment, à l'intérêt d'Euripide lui-même pour ces idées et à leur vogue dans l'Athènes

³ La traduction de la C.U.F. est ici modifiée, pour mieux faire sortir le parallélisme avec Platon: cf. ci-dessous et note 4. L'idée d'«avoir plus» ou d'«avoir moins» correspond au nom grec de l'ambition: *πλεονεξία*.

⁴ 485 b: *ἀνανδρον*, comme dans Euripide.

nes d'alors. Le développement commence par l'idée que l'ambition est «une divinité injuste» (532); et elle aboutit au reproche direct: «Où est alors la justice?» (548). Aussi bien le pouvoir lui-même est-il dénoncé comme une «injustice heureuse» (549).

Or le fait est que le *Gorgias* est une défense de la justice contre les théories de Calliclès; mais c'est une défense dialectique, raisonnée, démontrée pas à pas. Et Platon ne devait pas en rester là, puisque toute la construction de sa cité idéale est destinée à en donner l'image: la *République* a pour sous-titre «De la justice». L'importance de l'idée est trop connue pour que l'on y insiste. Ce premier argument comporte donc la même parenté et la même différence de registre qui ont été observées tout à l'heure pour le portrait de l'ambitieux.

Le second argument de Jocaste, lui, consiste à opposer entre elles deux finalités contraires: le pouvoir pour soi et le bien commun; mais ce n'est qu'un bref avertissement. Et cela se comprend car l'idée du bien commun est réservée pour un autre personnage, qui n'avait apparemment rien à voir dans la légende: c'est le jeune Ménécée, qui accepte de mourir volontairement pour satisfaire les dieux et sauver ainsi les siens. Il n'est pas le seul, dans le théâtre d'Euripide, à accomplir ce geste: il est un des seuls à l'accomplir par civisme et en expliquant dans une longue tirade abstraite les raisons de son sacrifice et le sens qu'il revêt dans la vie politique.

La tirade est clairement née de l'actualité. Certes, le civisme n'avait rien d'un thème nouveau. Mais, en 410, on constate, et dans Thucydide et dans Aristophane, que les menaces de la guerre civile ont amené un sursaut. C'est alors que l'on se mit à parler de l'«ensemble de l'État» (l'expression est dans Thucydide, VIII, 99, 3). On découvre ou redécouvre le sens du civisme et le prix de la concordé.

Or cette double découverte apparaît avec force dans les *Phéniciennes*.

La première est illustrée par la mort de Ménécée, la seconde est suggérée dans l'ensemble de la prière. Les deux, d'ailleurs, se rejoignent.

Lorsqu'il décide d'offrir sa vie pour la patrie, Ménécée prononce un monologue de quelque vingt-cinq vers, où ne cessent de revenir les mots «la patrie, le pays, la cité». Ces vers se concluent par une réflexion générale, ajoutée à la fin, et qu'Ed. Fraenkel a écartée comme redondante et superflue: j'ai fait cette année une communication à notre Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, où j'ai groupé les nombreux passages d'Euripide pour lesquels une réflexion générale était, de même, écartée par les modernes, comme superflue; et j'ai tenté de montrer que cette insistance, que nous ne comprenons plus, correspondait au contraire au désir d'Euripide de soutenir à fond une thèse qui lui était chère. C'est encore le cas ici et j'aurais dû inclure le passage dans la liste, ce que je n'ai

fait qu'après coup, sur épreuves: «Si chaque citoyen, pour le profit de tous, mettrait en jeu, jusqu'au dernier effort, ce qu'il a de meilleur, les cités auraient moins à souffrir et seraient désormais heureuses» (1015-1018, trad. Marie Delcourt). Cette ultime généralisation correspond à l'actualité que revêtait le plaidoyer à l'époque où il fut écrit, et elle rejoint le ton enflammé du passage.

Si j'insiste, c'est parce que l'on retrouve la même idée chez Platon, mais non plus sous la forme d'une exaltation passionnée: elle y est devenue chez lui exigence impérieuse et clef de tout un système. Le philosophe, après avoir contemplé les idées à la lumière du bien, redescend dans la caverne, car le but est d'assurer le bonheur dans «la cité tout entière» (*Rép.*, 519 e). Et les étranges usages de la cité platonicienne, l'organisation des mariages, des naissances, de l'éducation, tout est inspiré par le même souci: préserver l'avantage collectif, et non celui des individus, et ne jamais considérer que le tout: en ce sens, Platon propose un totalitarisme où les divers éléments ne valent qu'en fonction de l'ensemble.

On a donc d'un côté un sacrifice héroïque (et tragique) à un moment du temps, avec une nostalgie de l'unité perdue; de l'autre on a tout un système, profond, cohérent, parfois implacable, qui s'inspire exactement du même thème, mais l'élabore en une doctrine et cherche comment éviter le mal.

Cependant j'ai indiqué que ce sursaut du patriotisme, dans la tirade des *Phéniennes*, se marque encore d'une autre façon: à côté du sacrifice héroïque, on y rencontre l'idée d'une entente entre les deux camps, d'une réconciliation. Le mot de «concorde» apparaît dans Thucydide, pour le même moment de la révolution de 411 et du sursaut qui amène la réconciliation (VIII, 75, 2 et 93, 3); et, à la même époque, il surgit un peu partout. Or les *Phéniennes* font sa place à cette valeur nouvelle. Il n'y est question que de «réconciliation», d'«accords», d'«entente» (11 exemples); et l'on y rencontre même la formule officielle de la réconciliation (au vers 464); c'est exactement le vocabulaire qui se rattache à la crise contemporaine.

Là encore, Platon reprend la même idée. Il l'a même, au début, poussée à l'extrême, puisque, pour éviter le moindre dissentiment dans sa cité, il veut que personne ne possède rien en propre, ni biens matériels, ni femmes ou enfants. Ce qu'il veut, c'est faire de la cité un tout, ordonné et homogène. Et jamais il n'a renoncé à cet idéal; il a seulement varié sur les exigences et sur la nature de cette unité⁵. Pour la cité idéale, où tout

⁵ «Les différents aspects de la concorde dans l'oeuvre de Platon», *Revue de Philologie* 46, 1972, 7-20.

serait mis en commun, il parle de réactions semblables ⁶ et rêve d'une assimilation totale. Pour la cité réalisable des *Lois*, tout en gardant en mémoire cet idéal, il admet plus de diversité, et parle donc plutôt d'harmonie; en effet des voix différentes peuvent se mêler en un accord heureux; ou bien il parle d'amitié (il insiste sur cette amitié intérieure au livre III des *Lois*). Il y a entre la *République* et les *Lois* une différence de degré; mais, l'effort consiste encore à fonder une cité où règne l'union, de façon stable et à jamais. L'élan de civisme des *Phéniciennes* s'est, comme toujours, mué en un système cohérent.

Naturellement —et j'insiste sur ce point— je ne prétends nullement que Platon se soit ici, en fait, inspiré d'Euripide. D'autres avaient à coup sûr exprimé des idées voisines (Aristophane et Thucydide en sont la preuve). De plus, beaucoup d'œuvres sont perdues et toutes les conversations oubliées. Mais il me semble que cette réserve ne rend pas les rapprochements moins intéressants. À défaut du point de départ de Platon, ils montrent un des points de départ de la doctrine. Et surtout ils aident à mesurer comment une pensée philosophique se dégage d'analyses d'abord vécues au ras de l'événement. Ils montrent la parenté et la différence.

Il faut au surplus ajouter à ces parallélismes entre les *Phéniciennes* et Platon une dernière rencontre, qui n'est pas la moins frappante: elle porte sur la notion même de tyrannie.

La tyrannie est un régime politique. C'est aussi le couronnement même de l'ambition. Et c'est le bonheur que poursuit Étéocle. Quand il définit son objet suprême, il l'appelle «tyrannie» et en fait «la plus grande des divinités» (506). C'est pour cette «tyrannie» qu'il est prêt à commettre l'injustice (524). Pour en condamner le principe, Jocaste passe au mot plus révélateur d'«ambition» (*philotimia*), et peut alors bien l'appeler, répondant ainsi aux mots de son fils, «la pire des divinités»: il n'empêche qu'elle retrouve bientôt le mot de «tyrannie» et que c'est à cette notion qu'elle s'en prend: «Pourquoi fais-tu si grand cas de la tyrannie, cette injustice heureuse?» (531-532).

On parlait beaucoup de la tyrannie, à Athènes, en cette fin du Vème siècle —un peu parce que l'on continuait à la craindre, beaucoup parce que, prenant pour point de départ l'empire, tant critiqué, qu'exerçait Athènes en Grèce, on voyait dans cette «tyrannie» l'aboutissement de l'ambition et le symbole du droit du plus fort ⁷.

⁶ ὁμοπαθεῖς, à 464 d.

⁷ Cf. notre étude «Il pensiero di Euripide sulla Tirannia», *Actes du IIIème Congrès International sur le drame antique* (1969), pp. 175-187.

Or les penseurs du IV^{ème} siècle continuent sur la même lancée: Xénophon et Isocrate tiennent ici compagnie à Platon. Et il est clair que, pour lui, la notion est centrale dans sa pensée. Le *Gorgias* s'achève par le châtiement des tyrans après la mort; et la *République* clôt la suite descendante des régimes par le régime le plus pervers de tous, qui est la tyrannie, ainsi que par l'âme la plus déformée, qui est l'âme «tyrannique». On peut ajouter que, dans le même dialogue, au livre I, Thrasymaque, pour montrer les avantages attachés à l'injustice, avait évoqué la tyrannie en termes proches de ceux d'Euripide, l'appelant «l'injustice la plus achevée, celle qui rend l'homme injuste le plus heureux» (344 a). Toute la construction du dialogue consiste à renverser cette thèse et à montrer qu'au contraire le tyran est malheureux.

Est-ce là une découverte de Platon? En fait, l'idée est déjà dans Euripide, si elle n'est pas de façon ouverte dans les *Phéniciennes*⁸.

Que le régime soit fondé sur la force, criminel, sans lois et sans liberté, constitue un type de condamnation fréquent. Hérodote, en outre, avait aussi parlé des craintes dans lesquelles vit le tyran; et Euripide a fait écho à cette idée. Il en parle dans les *Péliades* (fr. 605).

Et surtout, il a présenté des jeunes héros qui fuient ces risques et ces peurs. Ainsi Hippolyte, dans une belle réflexion générale: «diras-tu que la tyrannie est agréable? Pour les sages elle ne l'est nullement» et plus loin: «l'absence de péril procure plus de plaisir que la tyrannie» (1013-1020). Ainsi encore Ion, dans une tirade abstraite de plus de vingt vers: «Et puis la tyrannie que vainement on loue, sous des dehors plaisants est une triste chose. Qui peut donc se targuer de bonheur ou de chance, s'il traîne sa vie de terreurs en soupçons?...» (621 sqq.).

La même idée se retrouve au IV^{ème} siècle chez Isocrate, qui s'en sert pour condamner l'impérialisme des cités, et chez Xénophon, dans le *Hieron*; mais elle trouve son couronnement chez Platon qui fait du tyran les plus malheureux des hommes et qui démontre longuement cette idée, ne se contentant plus de rappeler les craintes et les misères du pouvoir suprême, mais montrant que l'âme du tyran est en désordre, qu'il ignore les vrais plaisirs et ne connaît jamais que des fantômes de plaisir: «le plus éloigné du plaisir véritable et propre à l'homme sera, selon moi, le tyran» (*Rép.*, 587 b).

Encore une fois, par conséquent, le cas du tyran, considéré du point de vue de la morale, avait mûri au cours des textes et des ans. Mais, enco-

⁸ Elle n'y est pas développée en termes théoriques; car ceci ne peut arriver que pour des héros qui refusent le pouvoir; mais le double malheur d'Étéocle et Polynice est au moins montré, avec force, dans la double mort à laquelle ils aboutissent.

re une fois, Euripide est, au Vème siècle, celui qui a le plus approché Platon. Et, encore une fois, on assiste à une coupure profonde: ce qui était isolé, actuel, et tout juste suggéré, chez Euripide ou ses contemporains, devient un système d'ensemble pour Platon.

Les passages d'Euripide évoqués ici étaient tous des réflexions générales. Ils étaient tous, il est vrai, étroitement liés à l'action: ce n'est pas toujours le cas. Avec Euripide, ces réflexions sont partout présentes, et parfois avec si peu d'à propos que l'on a pu douter de leur authenticité. Ce trait marque déjà le progrès de la réflexion théorique. Et, de même que l'on a vu chaque thème en particulier, dans cette brève revue, se compléter et se faire plus systématique en passant d'un auteur à l'autre, de même l'évolution des genres reflète, elle aussi, ce progrès. Après Euripide, le théâtre périclité: dès le début du siècle suivant, les philosophes et les penseurs ont pris le pas sur les autres. La continuité de la réflexion grecque ne s'illustre pas moins par le changement des genres que par l'évolution même des diverses idées.

Jacqueline de ROMILLY

Collège de France
Paris
France