

## Individu et communauté

### dans *Les Suppliantes* et *Les Sept contre Thèbes*

A. Lachaume, d'après G. Laussucq-Dhiriart et A. de Chaisemartin

### Quand les individus font communauté chez Eschyle

#### Question :

Quelles sont les différentes communautés ?

Ainsi : comment se sont-elles constituées et organisées ? Qu'est-ce qui les cimente et les consolide ? Comment l'individu y appartient-il ? Comment les individus partagent-ils entre eux au sein de la communauté ?

#### I / La constitution de la communauté

Remarque : en grec ancien, trois termes importants pour trois types de communautés :

-**genos** : la famille au sens large, qui a une **origine** commune (des ancêtres)

-**ethnos** : groupe plus ou moins stable qui a un **ethos** commun, c'est-à-dire des mœurs, coutumes, *habitus*

-**demos** : nouvelle manière de penser l'identité communautaire en la caractérisant politiquement et non plus selon des logiques de descendance. A l'origine, un *dème* est une unité territoriale et administrative athénienne lors des réformes clisthéniennes au VI<sup>e</sup> siècle avant JC. Par extension, le *demos* désignera l'assemblée des citoyens athéniens qui se reconnaissent comme égaux. Implique une **communauté de territoire**.

#### a) Quelles sont les communautés que nous avons dans les deux pièces au programme ?

Nous avons des communautés de **différentes échelles**, qui **s'imbriquent** les unes dans les autres et qui quelquefois **entrent en guerre** les unes contre les autres : des communautés familiales, des cités, mais aussi des communautés de fonction (les guerriers), de sexe (les hommes et les femmes), de culture (les Grecs et les barbares).

Ainsi, si on les prend de la plus petite à la plus grande :

- La communauté familiale : elle peut en réalité désigner deux choses assez différentes :
  - le **lignage**, les ancêtres et la postérité, unis par des liens du sang
  - le **foyer**, l'*oïkos*, dont le lien est créé par le mariage entre les époux et la procréation.

Dans nos deux pièces, la communauté que crée l'**appartenance à une lignée commune** par le partage des mêmes ancêtres est présente. Étéocle est appelé « fils d'Œdipe et de Jocaste », Pelagos se présente

comme « fils de Palaïchton, roi d'Argos », les Danaïdes rappellent leur « race, qui s'honore d'être venue au monde de la génisse tournoyante au vol du taon sous le toucher et le souffle de Zeus » (p. 51-52).

(C'est, pour Aristote, une des caractéristiques d'une bonne tragédie : les meilleures tragédies sont celles qui mettent aux prises les membres d'une même famille.

cf *Poétique*, chap. XIV : « VIII. Un ennemi qui tue un ennemi, ni par son action elle-même, ni à la veille de la commettre, ne fait rien paraître qui excite la pitié, à part l'effet produit par l'acte en lui-même. Il en est ainsi de personnages indifférents entre eux.

IX. Mais que les événements se passent entre personnes amies ; que, par exemple, un frère donne ou soit sur le point de donner la mort à son frère, une mère à son fils, un fils à sa mère, ou qu'ils accomplissent quelque action analogue, voilà ce qu'il faut rechercher »).

De fait, la grande majorité des tragédies grecques peignent l'histoire de deux familles, les Atrides et les Labdacides.

Dans les deux pièces au programme, on a des histoires de **lutte de lignées** : dans *Les Suppliantes*, les enfants de Danaos luttent contre ceux d'Égyptos, et dans *Les Sept contre Thèbes*, ce sont les deux fils d'Œdipe qui luttent l'un contre l'autre.

A vrai dire, le lignage y est aussi revendiqué et paisible : ainsi les Danaïdes revendiquent-elles auprès des Argiens l'appartenance à une descendance commune issue de Io ; de même Antigone, à la fin des *Sept contre Thèbes*, revendique la **force des liens** qui l'unissent à son frère et la **loyauté** plutôt que l'affection fraternelle : « c'est un lien étrangement fort que d'être sortis des mêmes entrailles » (p. 175).

Mais dans les deux pièces, on trouve de grandes **luttres** entre descendants d'une même lignée. Elles ont pour objet la **possession de terres et le pouvoir sur celles-ci** : les Danaïdes disent à Pelagos que leurs cousins ne veulent les épouser que pour s'emparer de leur territoire : la Lybie (cf p. 63 : « c'est ainsi qu'à la misère on trouve un remède aisé ! » en parlant du mariage) ; Polynice attaque Étéocle pour lui reprendre le trône de Thèbes auquel il pense avoir légitimement droit. Cf. ce qu'il a fait graver sur son bouclier : une femme symbolisant la Justice, qui conduit un guerrier et de la bouche de qui sortent ces mots : « Et je ramènerai cet homme pour qu'il recouvre sa ville et l'accès de sa demeure paternelle » (p. 162).

On pourrait avoir l'**impression** que ces rivalités fraternelles ne sont en fait que la **lutte de deux individus** l'un contre l'autre, plutôt que de deux communautés : les Danaïdes et les Égyptos peuvent en effet être considérés moins comme de réelles communautés que, selon l'expression de Florence Dupont, comme des « individus collectifs » ; Étéocle et Polynice, eux, sont bien deux individus.

**Pourtant, on a bien en fait l'opposition de deux communautés** et non de deux individus :

- pour *Les Suppliantes*, parce que les Danaïdes vont présenter leur opposition à leurs cousins comme celle du droit des hommes contre le droit des dieux (la lutte au fond contre une justice inique) : en effet, la loi athénienne à laquelle sont soumis les Danaïdes et les Egyptiens autorise tout à fait le mariage que les Egyptiens projettent avec leurs cousines => cf citation de Ferdinand Picco dans « La Supplication ou le droit des faibles » (exemplier)

- pour *Les Sept contre Thèbes*, parce qu'Étéocle et Polynice sont en fait dépassés et agis par leur passé familial : si Étéocle va aller affronter son frère, le tuer et se faire tuer par lui, c'est pour la seule raison qu'une malédiction, venue à la suite d'une longue série de fautes et de malheurs, pèse sur lui et l'y oblige (la malédiction que son grand-père Laïos a attirée sur sa famille et sur Thèbes en violant le jeune Chrysippe et en provoquant son suicide, puis en enfreignant volontairement la prescription de n'avoir pas de descendance qui lui avait été faite par les dieux, infraction qui fait que le châtement qui pesait sur lui et sa cité est alors étendu à sa descendance). Étéocle va combattre son frère parce qu'il est maudit, parce que les crimes de sa race lui valent ce destin, qu'il ne peut pas se dérober. L'origine des maux remonte à une **faute initiale, commise deux générations auparavant, qui d'individuelle est devenue familiale**. Cf ses paroles amères au moment où il décide d'aller lui-même combattre Polynice : « Ah ! **race furieuse, si durement haïe des dieux !** Ah ! race d'Œdipe – ma race ! – digne de toutes les larmes ! Hélas ! voici accomplies aujourd'hui les malédictions d'un père ! » (p. 163). Et plus loin, quand le chœur essaie de le dissuader de commettre un fratricide, le pire des crimes pour les Grecs : « Les dieux ! ils n'ont désormais plus souci de moi. L'offrande de ma mort, seule, a du prix pour eux » (p. 164). => En fait le crime de Laïos, d'Œdipe et de Polynice est le même : avoir sacrifié leur pays à leurs passions. Au contraire, Étéocle accepte, lui, de se sacrifier pour sauver sa cité, il se dévoue entièrement à elle.

En revanche, dans nos deux pièces, la communauté que constitue **l'oïkos**, le couple et leurs enfants, fait l'objet d'un **refus**. Les Danaïdes refusent le mariage, tout mariage, par dégoût de l'homme : elles fuient « l'embrassement des mâles » (p. 55) et évoquent leur « horreur du lit conjugal » (p. 62). De même, Étéocle refuse le mariage par mépris de la femme : « le Ciel me garde de la femme » (p. 148) ; et : « Zeus, qu'as-tu créé en nous créant la femme ? » (p. 151).

Or l'on peut avoir l'impression que c'est à **cause de leur lignée que ces deux personnages refusent l'oïkos**.

- Pour les Danaïdes, c'est assez clair : lo n'est pas seulement leur ancêtre mais aussi leur **modèle**, modèle de **virginité**. Par ailleurs, il est étrange de voir qu'elles semblent excepter leur père de leur détestation de l'homme : non seulement elles se confient à lui et écoutent ses conseils, mais elles se montrent mêmes soumises au point de lui confier le choix de leur demeure lorsque Pelasgos les y invite : « « que ta bonté nous renvoie ici notre père, le vaillant Danaos, qui pense et veut pour nous. **C'est à lui de décider** d'abord où nous devons prendre logis et quel choix nous vaudra bon accueil » (p. 84). Ce passage est très intéressant car, alors que Pelasgos leur propose la liberté, presque comme de véritables citoyennes (« choisissez – vous êtes libres – ce qui vous paraîtra le plus avantageux et le plus agréable », p. 84), elles se réfugient derrière la décision d'un père => **elles préfèrent la soumission à la liberté, comme elles préfèrent rester entre elles dans le berceau de leur race plutôt que se marier => au fond, contre l'oïkos, elles choisissent le genos**.

- Pour Étéocle, c'est plus caché, mais l'on peut penser que la rivalité avec son frère a pris dans son cœur toute la place qui aurait pu être disponible pour une femme (cf l'argument de Mélanie Zammit : reprenant le texte grec, elle montre que le terme utilisé pour décrire le désir d'Étéocle de tuer Polynice est celui que le grec utilise normalement pour peindre le désir sexuel, qui porte naturellement un homme vers une femme => à ses yeux, la rivalité fraternelle a remplacé le désir de l'altérité : la lutte entre Étéocle et Polynice peut donc aussi se lire comme une sublimation de la lutte de l'homme contre la femme. (cf p. 208 de l'édition GF => cf exemplier)

Or, dans *Les Suppliantes*, plusieurs propos font **l'éloge du mariage et de l'oïkos** :

- quand il apparaît que le conflit entre les Danaïdes et leurs cousins ne peut se régler par le droit, puisque les deux parties ont des revendications légitimes, et que la solution serait dans un *oïkos* volontaire, comme le dit Pelasgos engageant le héraut à tenter de convaincre les Danaïdes par l'éloquence de « pieuses raisons » pour obtenir leur assentiment au mariage (p. 83).

- les Danaïdes, dans leurs bénédictions d'Argos, rappellent **l'importance du renouvellement des générations** : « **que de nouvelles naissances, si le Ciel entend mes vœux, viennent donner sans cesse des chefs à ce pays** » (p. 74)

- Danaos rappelle que **le désir amoureux est une loi universelle** : « des corps pleins de sève Cypris elle-même va proclamant le prix, en invitant l'amour à cueillir la fleur de la jeunesse » (p. 85) (ce qui souligne, en creux, le caractère inhumain, démesuré de la prétention des Danaïdes à y échapper).

- enfin, le chant final du chœur secondaire a le style des chants que l'on entendait lors des mariages : « Harmonie aussi a sa part du lot d'Aphrodite, tout comme les Amours au babil joyeux » (p. 86) => la pièce finit donc comme si les Danaïdes allait clore leur intégration par le mariage avec des Argiens (avant l'opposition entre les Danaïdes et leurs servantes)

- **La communauté de fonction / de profession**

On peut penser aux **guerriers** des *Sept contre Thèbes*, à la fois ceux auxquels s'adresse Étéocle au tout début de la pièce et ceux qui ont été postés aux différentes portes de Thèbes par Polynice. Ces deux communautés apparaissent comme des communautés assez homogènes : ainsi, même si Étéocle dans le dialogue qui ouvre la pièce, appelle les soldats par **catégorie d'âge** (cf p. 143), c'est pour mieux les **unir** car il présente la cité comme une assemblée de citoyens guerriers => on a donc des classes d'âge qui s'empilent pour former une seule communauté homogène.

Du côté des guerriers de Polynice, à part Amphiarao, qui est qualifié en propre et avec des caractéristiques contraires à ses compagnons d'armes, les autres se ressemblent fortement, ont les mêmes caractéristiques de fureur, d'orgueil, de jactance et d'impiété. Peut-être même pourrait-on dire que **la singularité d'Amphiarao fait ressortir l'homogénéité des six autres**.

- ⇒ Cette homogénéité des guerriers entre eux correspond tout à fait à la **logique des hoplites, qui ne luttent jamais seuls mais avancent en ligne**.
- ⇒ Faire tableau des duos.

- **La communauté de sexe** : la division de la société en deux communautés selon le sexe est fortement marquée dans les deux pièces. On le voit en particulier dans le discours d'Étéocle, dans *Les Sept contre Thèbes*, qui peint un **ordre social établi sur la séparation entre hommes et femmes** (« ce qui se fait hors de la maison est l'affaire des hommes – que la femme n'y donne point sa voix ! Reste chez toi et cesse de nous nuire » dit Étéocle au chœur des Thébaines, p. 148), et dans les descriptions faites par le chœur des Thébaines de ce que risquent les femmes dans une guerre (p. 153) => dans ce cas, c'est le **sort commun** (le soin de l'*oikos* en temps de paix, le malheur du rapt et du viol en temps de guerre) **qui fait la communauté des femmes : une voix collective pour chanter des souffrances qui sont vécues individuellement**.

Mais cette séparation en deux catégories paraît assez **conflictuelle** et l'on peut avoir, dans les deux pièces, l'idée d'une **guerre des sexes** :

-dans *Les Suppliantes*, c'est l'interprétation qui a été donnée par Françoise Héritier : elle affirme que la pièce met en scène l'horreur de l'inceste et peint donc une guerre entre des hommes et des femmes rattachés par l'appartenance à la même famille. Mais cette interprétation ne cadre pas avec la réalité sociale de l'époque, car à Athènes, le mariage avec la demi-sœur issue du même père était permis, et même, rappelle F. Dupont, une fille qui perdait son père sans avoir de frère ni de descendant de celui-ci devait épouser l'homme le plus proche d'elle dans la lignée paternelle : son oncle ou un cousin paternel (*Eschyle*, p. 81-82 ; cf aussi la citation de Ferdinand Picco dans l'exemplier). En fait ici, comme

Pélasgos le dit au héraut des Egyptiens, si le projet de mariage des cousins pose problème, ce n'est pas parce qu'il y aurait inceste mais parce que le père et l'épouse n'en veulent pas (c'est pourquoi il invite le héraut à tenter de convaincre les Danaïdes et à obtenir leur accord par l'éloquence et l'argumentation).

Pourtant, cette interprétation serait-elle erronée, cela n'ôte pas à la pièce cette dimension de guerre entre les sexes parce que **telle est bien la mentalité des Danaïdes** : leur refus du mariage est motivé par leur « **horreur de l'homme** », en lequel elles voient **foncièrement un ennemi**. Même lorsque leur père essaie de les rassurer, leur effroi subsiste : « Des frissons sans cesse vont courant sur mon âme ; mon cœur, maintenant noir, palpite. Ce qu'a vu mon père de sa guette m'a saisie : je suis morte d'effroi » (p. 78). Même leur attitude envers Pelasgos porte les marques de cette méfiance foncière : ne tentent-elles pas de le faire plier par la force, plutôt que de le convaincre par la raison, quand elles menacent de se suicider s'il n'accède pas à leur requête ? (p. 67)

La rivalité peut aussi se lire à un autre endroit, lorsque Pelasgos hésite à soutenir les Danaïdes, de peur que cela ne déclenche alors une guerre des Egyptiens contre ses citoyens : « ne sera-ce point une perte amère que celle d'un sang mâle répandu pour des femmes ? » (p. 68)

- dans *Les Sept contre Thèbes*, on a aussi l'idée d'une guerre entre les sexes, notamment dans la question de la protection de la cité : aux yeux d'Étéocle, les femmes mettent en danger la cité par leur panique impie ; il s'agit donc, non pas de les exclure de la communauté mais de **leur faire retrouver leur juste place : leur intérieur et le silence**, parce qu'elles débordent de leur place et tendent à occuper celle des hommes.

En effet, on retrouve dans la pièce la même question que chez Spinoza : le **problème des divergences au sein d'une même cité quant à l'expression religieuse**.

Pour Étéocle, en effet, c'est l'engagement des hommes au combat, dans le sacrifice, qui les autorise à demander assistance des dieux : « C'est aux hommes à offrir aux dieux des hécatombes, à questionner le sort en tâtant l'ennemi. Ton rôle à toi est de te taire et de rester dans ta maison » et : « Je ne te dénie point le droit d'honorer les dieux ; mais, si tu ne veux pas semer la lâcheté au cœur des citoyens, reste en repos, ne laisse pas déborder ta terreur » (p. 150), et « C'est le vin d'Arès que le sang des hommes ! ». Au contraire, il rejette comme inférieure la conduite des femmes, à qui il reproche de s'en remettre intégralement aux dieux et d'avoir trop peur pour prier vraiment : « quitte ces statues et adresse aux dieux la seule prière qui vaille : qu'ils combattent avec nous. Puis écoute mes vœux, à moi, et accompagne-les, comme d'un péan favorable, de la clameur sacrée, du cri rituel qui, en Grèce, salue la chute des victimes (...) Voilà les vœux que je t'engage à faire, au lieu de te

complaire à ces gémissements, à ces cris haletants, aussi vains que sauvages, qui ne te feront pas échapper au destin » (p. 151-152) => Il entend donc leur faire changer de conception, mais les femmes ont beau se ranger officiellement à l'avis d'Étéocle et promettre de se taire, leur panique semble trop grande pour qu'elles y parviennent et leurs cris d'angoisse reprennent : « Je voudrais t'obéir ; mais l'effroi tient mon cœur en éveil, et l'angoisse, installée aux portes de mon âme, en moi enflamme l'épouvante : je crains l'armée qui entoure nos murs comme, pour sa couvée, la colombe tremblante craint le serpent aux étreintes de mort... » (p. 152). Mais il est difficile de savoir qui a raison : Éteocle est-il clairvoyant ou au contraire trop confiant dans les forces individuelles ? Et les femmes sont-elles excessives dans la démesure de leurs supplications angoissées aux dieux ou manifestent-elles une vraie sagesse ?

=> on a en tout cas, dans les deux pièces, le même contraste entre un homme avisé et calme et une bande de femmes éperdues de terreur au point d'en être presque incontrôlables, ce qui montre que la question de l'accueil d'une communauté par une autre ne concerne pas seulement l'accueil des Danaïdes par les Argiens, mais, **dans les deux pièces, l'accueil du sexe féminin dans l'ordre social, dans la polis.**

- La **communauté culturelle** : elle est essentiellement présentée sous l'angle de la **lutte entre les Grecs et les barbares, d'une confrontation des valeurs grecques et étrangères.**

La notion de « barbare » fait son apparition pendant les guerres médiques (absente, par exemple, des épopées homériques) : c'est un qualificatif attribué aux Perses, qui dit à la fois l'étrangeté et la sauvagerie. Le barbare a des caractéristiques qui sont autant de repoussoirs pour les Grecs : efféminé, se prélassant dans le luxe et l'opulence, violent et impie ... Pour les Grecs du temps d'Eschyle, la victoire sur les Perses dans les guerres médiques, malgré le déséquilibre des forces en présence, était le signe qu'ils avaient été soutenus par les dieux. C'est pourquoi Eschyle fait l'éloge des valeurs de piété, de mesure, de sagesse et de raison qui leur ont valu la bienveillance des dieux.

Dans nos pièces, le qualificatif « barbare » renvoie aux **Égyptiens**, qui veulent enlever de force les Danaïdes (Pelagos appelle le héraut « barbare » p. 81), mais aussi à **six des assaillants des Sept contre Thèbes**. Les mêmes caractéristiques leur sont attribuées : la **violence, l'orgueil, l'impiété**. Ils sont présentés comme des êtres sauvages et intempérants, comparés très souvent à des animaux pour montrer combien la violence les déshumanise => non seulement donc ils ne sont pas Grecs mais ils ne sont presque même plus des hommes : deux communautés se recourent ici, celle des Grecs et celle de l'humanité. Les barbares incarnent une force de chaos, contre lequel il faut rétablir l'ordre.

**A l'inverse, Étéocle et Pelagos** sont présentés comme les **porteurs des valeurs grecques** : Étéocle

incarne la mesure et la raison (cf sa façon de calmer les femmes paniquées : il fustige « des cris, des hurlements qui font horreur aux gens sensés », il condamne la panique : « est-ce en fuyant de la poupe à la proue qu'un marin trouva jamais la manœuvre qui doit le sauver, à l'heure où peine la nef sous l'assaut du flot de mer ? » (p. 149), il a une parole efficace (cf. ses ordres pour placer ses soldats à la défense de la ville) quand les Argiens sont caractérisés par leurs cris, leurs menaces et leur « jactance ».

Pourtant, il faut noter le caractère mouvant et complexe de cette attribution :

-ainsi, les Danaïdes apparaissent aux yeux de Pelagos, lorsqu'il les voit pour la première fois, comme barbares : elles sont vêtues à la **barbare** (= de façon fastueuse et sophistiquée : cf p. 59, contrairement à la sobriété grecque, représentée par excellence par Pélagos puisqu'il se distingue si peu des Argiens qui l'accompagnent que les Danaïdes ne le reconnaissent pas immédiatement comme le roi) et elles n'ont pas le type physique grec (cf p. 60). Elles vont pourtant revendiquer l'identité grecque à travers la filiation d'Io. Mais on peut attribuer leur *hybris*, dans le refus du mariage et dans la violence des rapports qu'elles établissent avec Pelagos comme un signe de cette identité barbare qui demeure malgré tout.

-Danaos, lui aussi, est un personnage complexe : alors que ses filles sont décrites comme en partie barbares, lui se fait le représentant des valeurs grecques, en engageant ses filles à la prudence et à la mesure, en se faisant la voix de la raison.

-de même, dans *Les Sept contre Thèbes*, les Argiens et Polynice sont présentés comme des barbares. Pourtant, les Argiens des Danaïdes étaient des Grecs et Polynice est le frère d'Étéocle donc de la même communauté culturelle que lui. Mais Polynice, en s'engageant dans un combat impie, en attaquant sa propre cité, se met du côté des barbares.

=> on peut donc dire ces **identités mouvantes** (les Argiens tantôt grecs tantôt barbares, les Danaïdes à la fois grecques et barbares) montrent que **l'identité ne se construit que par le rapport avec l'altérité** : à chaque fois, c'est l'opposition à un autre – souvent un ennemi – qui fait prendre conscience à la communauté de son identité.

- La **communauté politique : la cité-Etat** (la polis)

Au V<sup>e</sup> siècle et IV<sup>e</sup> siècles av JC, la cité grecque (la polis) est une communauté de citoyens entièrement indépendante, souveraine sur les citoyens qui la composent, cimentée par des cultes et régie par des *nomoi* [lois]. Elle est constituée d'une ville principale et de campagnes.

Cette communauté politique est représentée par plusieurs **images** :

-les **remparts** et les **portes de la ville** dans *Les Sept contre Thèbes* (alors même que la *polis* est constituée non seulement de la ville mais aussi des campagnes qui l'entourent). Les remparts n'apparaissent pas sur la scène, qui se passe sur l'*agora*, mais sont évoqués à plusieurs reprises. Tout d'abord par Étéocle qui, pour exhorter les citoyens à défendre la cité, leur dit : « aux créneaux ! aux portes des remparts ! Tous debout ! », puis : « garnissez les parapets (partie supérieure d'un rempart destinée à protéger les combattants du feu de l'ennemi tout en leur permettant de tirer), occupez les terrasses des tours... » (p. 143). Le chœur, lui aussi, fait de la ville la métonymie de la communauté politique en disant : « une grêle de pierres vient de loin frapper nos créneaux » / « protège la ville aux sept portes ! » (p. 147).

Dans *Les Suppliantes*, la situation est différente : les Danaïdes, au début de la pièce, se trouvent à l'extérieur de la cité, et c'est seulement à la fin qu'apparaissent les remparts de la cité quand Pelagos invite les Danaïdes à entrer dans la ville : « Entrez dans **notre cité bien close que protège l'appareil de ses remparts élevés** » (p. 84).

=> dans *Les Suppliantes*, la cité accueille, ouvre les portes, tandis que dans *Les Sept*, elle repousse.

-le **navire face à la tempête**, ce qui souligne que la communauté politique est unie non seulement par son **origine** (la mère patrie), par sa **communauté actuelle de vie** (l'*agora*, les remparts) mais aussi par sa **destinée** et son futur (en voyage ensemble). Ainsi Étéocle se présente comme un chef « au gouvernail de la cité » (p. 143) ; le messager reprend l'image : « allons, bon pilote, à la barre ! fortifie ta cité avant que se déchaîne l'ouragan d'Arès » (p. 145) et Étéocle à nouveau reprend la métaphore en désignant la cité comme « la nef sous l'assaut du flot de mer » (p. 149).

=> dans les deux cas, on a l'image de **lieux clos**, soumis aux invasions extérieures.

Dans *Les Suppliantes*, la **communauté politique a deux formes** :

-celle des Argiens est présentée comme une **démocratie**. En effet, on trouve dans *Les Suppliantes* la première occurrence attestée du mot « démocratie » (v 604 p. 72, traduit par l'expression « la loi du scrutin populaire »), ce qui donne à la pièce une forte valeur symbolique et historique. Argos apparaît donc comme la première représentation de la démocratie comme communauté politique. Mais cet éloge se fait au prix d'un **anachronisme** : ainsi Pelagos présente la décision de défendre les Danaïdes contre l'envahisseur égyptien comme une décision démocratique d'Argos alors qu'au temps du mythe Argos n'est pas une démocratie. Cette représentation anachronique de la démocratie sert sans doute les intérêts d'Athènes à l'époque d'Eschyle : ancrer la démocratie. Car l'adolescence d'Eschyle coïncide avec la mise en place de la démocratie athénienne avec chute des Pisistrates (Pisistrate, tyran qui a conquis le pouvoir par la force en - 561 et développe la puissance d'Athènes, mais ses fils règnent par violence et les Athéniens appellent alors les Spartiates pour les aider à renverser ce régime devenu délétère => entraîne la restauration de la démocratie athénienne. On ne sait pas si

Eschyle a participé ou non à ce soulèvement contre la tyrannie. Les réformes menées par l'homme politique Clisthène en -508 dotent alors Athènes de ses premières institutions démocratiques, mais l'on ne sait pas non plus si Eschyle soutint ou non les réformes). La cité d'Argos sert donc de miroir à la démocratie athénienne et met en lumière certaines de ses problématiques.

-A l'inverse, les Danaïdes sont issues d'une **tyrannie** (au sens grec, donc idée d'un pouvoir fort, qui s'est établi par la force, mais qui n'implique pas forcément ensuite une dictature). On le voit au fait qu'elles n'arrivent pas à comprendre que Pelagos ne peut décider de l'accueil ou non des Danaïdes et que la décision est celle du peuple).

Méta-communauté : d'une certaine façon, cette communauté que forment les citoyens, **la polis est représentée par le chœur**. Jacqueline de Romilly explique ainsi dans *La Tragédie grecque* que le chœur représente toujours des personnages qui sont plus intéressés que quiconque à l'issue des événements mais incapables d'y jouer eux-mêmes un rôle : « Il (le chœur) est, par définition, impuissant. Aussi est-il le plus souvent formé de femmes, ou alors de vieillards, trop vieux pour aller se battre, trop vieux même pour se défendre ».

C'est pourquoi c'est par lui que les spectateurs sont touchés. Le chœur peut donc être pensé aussi comme un **miroir des spectateurs**. Cf ainsi hypothèse de Pierre Vidal-Naquet : il aurait pu s'agir d'éphèbes, jeunes garçons athéniens, qui interprétaient au cours des Dionysies le contraire exact des citoyens qu'ils étaient appelés à devenir. Sous les yeux d'hommes libres et grecs, les éphèbes auraient incarné ainsi des vieillards, esclaves, femmes jeunes ou vieilles, avant d'être reconnus citoyens à la fin du rituel. Cela aurait constitué un rite de passage, un cérémonial dans lequel on revêt d'abord toutes les marques de la faiblesse pour mieux s'en dépouiller et accéder à la vigueur phallique. Le chœur serait donc une communauté politique lui aussi.

=> intéressant pour *Les Sept contre Thèbes*, où le chœur est constitué de femmes suppliantes terrorisées par la guerre, qui tentent de modérer les ardeurs épiques d'Étéocle, ou pour *Les Suppliantes*, où le chœur est à nouveau constitué de femmes, mais étrangères cette fois, fugitives et menacées. Néanmoins au fil des âges, ces chœurs furent sans doute joués par des citoyens divers, volontaires avant que la fin du -Ve s., plus sombre, rende nécessaire des mesures incitatives pour permettre le recrutement de choreutes dans une Grèce marquée par la guerre, la disette et la peste.

- **La communauté religieuse : le cosmos**

Elle est en fait composée de deux communautés distinctes, celle des **hommes** et celle des **dieux**, qui n'en forment qu'une car elles ne sont pas séparées mais **en interaction** permanente. En effet, dans la conception grecque, la première est intégrée dans un ordre régi par les seconds. Le cosmos constitue

ainsi la communauté ordonnée des hommes et des dieux. En effet, les dieux sont présents dans le monde grec, ils y agissent et les **rites** ont pour but d'intégrer les humains à l'ordre cosmique qu'ils président => il n'est donc pas possible de sortir de la communauté des dieux et il y a une **communauté de destin** entre hommes et dieux. Les dieux sont les garants de l'ordre du cosmos et ils punissent quiconque tente de sortir de la place qui lui a été assignée (le problème de l'hybris). Ainsi Zeus est-il qualifié dans *Les Suppliantes*, de sauveur et protecteur des justes (p. 52), tandis qu'Étéocle, dans *Les Sept contre Thèbes*, l'appelle « le préservateur » (p. 143).

C'est pourquoi Étéocle **ne se contente pas de mobiliser ses hommes mais commence par s'attirer le soutien des dieux** car il sait que ce sont eux qui décideront de l'issue du combat : « du combat, les dés d'Arès décideront » (p. 155). Il cherche à **négocier** avec les dieux, dans une entraide, car c'est seulement, selon lui, **une cité prospère qui honore les dieux** : il présente donc aux dieux l'intérêt qu'ils ont à s'engager avec la cité : « Soyez notre secours, je parle dans votre intérêt autant que dans le mien, je crois : une ville prospère, seule, honore les dieux » (p. 145) ; et aux femmes : « que nos remparts repoussent l'armée ennemie, voilà la prière à leur faire ! Aussi bien, ce sera l'intérêt des dieux mêmes. Ne dit-on pas que ses dieux désertent une cité prise ? » (p. 149) => à ses yeux, il y aurait donc échange de bons procédés : les dieux protègent les hommes et leur obtiennent la victoire, et cela permettra à la cité, par sa tranquillité, d'honorer les dieux.

C'est aussi pourquoi il est convaincu que l'impiété des guerriers de Polynice ne peut leur permettre de l'emporter. Voir ainsi la description p. 159 des blasons du couple Hippomédon et Hyperbios : Hippomédon a pour blason le Typhée, un monstre destructeur qui s'est opposé à Zeus dans la lutte entre les dieux et les titans (et de fait les guerriers de Polynice, avec leur stature immense et leurs airs monstrueux peuvent rappeler les Titans) ; face à Hippomédon, Hyperbios porte, lui, l'écu de Zeus, à propos duquel Étéocle dit : « et personne que je sache n'a vu encore Zeus vaincu ! ».

C'est pourquoi, seul parmi les combattants de Polynice, Amphiaraios paraît redoutable. C'est pourquoi aussi Étéocle morigène les femmes : il leur reproche justement de ne pas savoir interagir avec les dieux et, par là, de risquer de mettre la communauté en danger. Rectifier leur pratique religieuse, c'est, pour lui, rétablir l'harmonie dans la communauté que forment ensemble les hommes et les dieux. A la fin de la pièce, d'ailleurs, le chœur va remercier les dieux pour avoir bien voulu donner la victoire aux Grecs : « O grand Zeus, ô dieux maîtres de Thèbes, qui avez daigné défendre les remparts de Cadmos ! Dois-je me réjouir et saluer d'une clameur pieuse le Sauveur, qui de tout mal a préservé la cité ? » (p. 168) => **Étéocle n'est pas du tout**

**jugé responsable de la victoire**, comme il l'avait d'ailleurs prévu.

Dans *Les Suppliantes* aussi, Pélasgos cherche à vivre **en harmonie avec les dieux**. Après avoir écouté les Danaïdes, il indique l'orientation de sa réflexion : « comment puis-je, avec vous, satisfaire à la loi des dieux ? » (p. 63). Le problème est que « Le désir de Zeus n'est point aisé à saisir » et que « Les voies de la pensée divine vont à leur but par des fourrés et des ombres épaisses que nul regard ne saurait pénétrer. » (p. 54). Pour cela, il cherche à savoir, dans la querelle qui oppose les Danaïdes à leurs cousins, de quel côté est le droit : cf échange (p. 63) :

« Le CORYPHEE – La justice combat avec qui la défend.  
PELASGOS – Oui, si du premier jour elle fut avec vous »  
Le seul fait qu'il prête attention à la supplication est une preuve de sa piété. En effet, comme l'explique Ferdinand Picco, dans « La supplication ou le droit des faibles », la supplication est un rituel religieux grec, qui ne relève pas du droit, de la loi, mais de la coutume. Or la demande des Danaïdes est, sur le plan du droit, tout à fait contestable, en tout cas, elle a la même légitimité que celle des Egyptiens. Donc, si Pelasgos prend finalement le parti des Danaïdes, ce n'est pas pour une raison de justice mais pour une raison de piété, parce que la requête qu'elles lui adressent prend la forme d'une supplication, et qu'y répondre non serait dire non aux dieux. C'est parce qu'il a saisi les enjeux religieux de la demande, qu'il a compris qu'à travers lui c'était aux dieux que les Danaïdes s'adressaient. Et de fait, à la fin de la pièce, c'est Zeus lui-même qui est considéré comme le véritable auteur de la décision d'accueillir les Danaïdes : « « la nation pélage s'est rendue aux raisons persuasives d'une adroite harangue ; mais Zeus est l'auteur de la décision dernière » (p. 73).

A l'inverse, les Egyptiens sont présentés comme impies, irrespectueux des dieux d'Argos : « crie, hurle, appelle les dieux » se moque le héraut ; puis : « Va, je ne crains pas les dieux de ce pays : ils n'ont élevé mon enfance ni nourri mes vieux jours » (p. 81). C'est qu'ils rejettent les dieux grecs au nom des leurs : « Les dieux du Nil sont les dieux que j'adore » (p. 82).

Les Danaïdes elles aussi sont caractérisées par une certaine impiété : ainsi leur **menace de suicide s'apparente à un outrage envers les dieux** puisqu'elles menacent Pelasgos « de (se) pendre (...) aux dieux que voici » (p. 67)

=> Bien voir que le cosmos est une communauté en perpétuel ordonnancement, un monde soumis au mal, jamais en repos, où il faut **sans cesse** rétablir la justice et l'ordre : ainsi, à la fin de chacune des pièces, un nouveau problème émerge : les Danaïdes pourront-elles réellement échapper au mariage, n'est-il pas inévitable ? le peuple thébain, qui se divise entre Ismène et Antigone, **pourra-t-il retrouver l'unité ?**

## b) Des communautés bénies et des communautés maudites

On a **deux communautés sacrilèges** dans les pièces :

-celle que forment les Danaïdes par leur rejet du mariage, présenté comme une forme d'*hybris* (cf les suivantes aux Danaïdes à la fin de la pièce : « formule donc un vœu plus mesuré » p. 87)

-celle que forme la descendance d'Œdipe. En effet, dans les paroles d'Étéocle, le lignage est associé à une **malédiction étouffante**, qui pèse sur Étéocle et sur la ville, tandis que la cité Etat est un peuple « libre » (p. 145). Il s'adresse à cette divinité : « toi Malédiction, puissante Erinys d'un père », lui demande d'épargner « une ville qui parle le vrai parler de la Grèce, des maisons que protège un foyer ! » « un pays libre, une ville donnée par Cadmos » => ici le spectateur est invité à projeter sur Thèbes (dont le nom n'apparaît pas dans le texte original) une cité pleinement grecque à laquelle s'opposeraient des ennemis proches des barbares. Cette malédiction est rappelée p. 163 par Étéocle : « ah ! race furieuse, si durement haïe des dieux ! Ah ! race d'Œdipe, ma race ! » (le mot « race » traduit le mot grec « *genos* »). La malédiction est rappelée aussi par le chœur des Thébaines : « Je pense à la faute ancienne, vite châtiée, et qui dure encore à la troisième génération, la faute de Laïos, rebelle à Apollon » (p. 166). Le mot « *genos* » est repris lorsque le chœur déplore la « toute puissante imprécation d'Œdipe et de sa race » (p. 169), lorsque Étéocle et Polynice se sont entretenus : **le lignage apparaît ici écrasant.**

A l'inverse de ces communautés maudites, si Pelasgos veut à tout prix éviter de commettre un acte injuste, c'est pour ne pas attirer sur sa cité de châtement divin, pour qu'elle reste protégée par les dieux et non maudite.

## c) Des communautés en conflit les unes avec les autres :

On en a plusieurs exemples :

-conflit **entre le *genos* et la *polis***

C'est **Antigone**, à la fin des *Sept contre Thèbes*, qui l'illustre : en refusant le sort décidé par les commissaires du peuple au cadavre de Polynice, au nom de la loyauté fraternelle, elle affirme la supériorité de la communauté familiale sur la communauté politique. En effet, elle se définit comme une sœur avant d'être une citoyenne. Mais n'est-ce pas parce qu'elle est une femme, tout entière attachée au foyer, tandis que la place des hommes est dans la *polis* ?

Bien voir que le demi-chœur qui prend parti pour elle va plus loin en remettant en cause les fondements de

la loi (*nomos*) : « ce que l'Etat recommande comme le droit, tantôt c'est ceci et tantôt cela ! » (p. 176)

-**conflit entre l'*oikos* et la *polis***

C'est que les Thébaines semblent craindre davantage pour leur foyer que pour leur cité : le chœur se compare ainsi à une colombe qui craint pour sa couvée (p. 152), et de fait ce sont les conséquences de la guerre sur le foyer familial et non sur la cité qu'elles peignent ; peut-être est-ce ce que leur reproche Étéocle : de se soucier de l'*oikos* dans la *polis*).

-**conflit entre l'*oikos* et le *genos***

Exemples déjà vus d'Étéocle et des Danaïdes qui refusent le mariage « au nom » de leur lignée.

-**conflit entre le *genos* et le *cosmos*** :

ainsi des Danaïdes, qui demandent l'intégration dans une communauté familiale (les Argiens, insistent sur liens de parenté), contre une autre communauté familiale (les Egyptiens), mais au nom de la justice des dieux et de l'ordre du cosmos.

-**conflit entre la communauté de culture et la *polis***

On pourrait dire que c'est ce que redoute Pelasgos à propos de l'accueil des Danaïdes : à ses yeux, s'opposent le bien de la cité-état et le bien du cosmos, la justice des lois et la justice des dieux. L'opposition est manifeste dans la citation : « Et me garde le Ciel d'ouïr Argos me dire un jour, si pareil malheur arrivait : « Pour honorer des étrangers, tu as perdu ta cité ! » » (p. 65). Finalement, c'est en demandant au peuple de voter que Pelasgos va réconcilier le bien de la cité et l'ordre divin.

## **II) L'organisation de la communauté : qu'est-ce qui fonde ces communautés ?**

### a) un passé commun :

Étéocle, pour rassembler les troupes, fait appel aux **mythes fondateurs de la cité de Thèbes** => sorte de mémoire collective qui soude la communauté : la Terre-mère (ainsi Étéocle : « la Terre maternelle, la plus tendre des nourrices, qui, à l'heure, où, enfants, vous vous traîniez sur son sol bienveillant, a pris la charge de votre nourriture » (p. 143) => image lyrique qui souligne son attachement à son pays et exhorte à la tendresse et à la gratitude.

Les Danaïdes qui rappellent **leur ancêtre Io** en entrant à Argos : « berceau de notre race, qui s'honore d'être venue au monde de la génisse tournoyante au vol du taon sous le toucher et le souffle de Zeus » (p. 51) => cf scène de reconnaissance typique du théâtre grec (Aristote, *Poétique*) => statut qui va rester ambigu mais Pelasgos va accepter de les reconnaître comme des parentes en venant à leur secours.

Pélasgos fait référence aux mythes de son peuple et apparaît comme le garant d'une mémoire collective : « Quant à ce pays d'Apis, son sol a reçu ce nom en mémoire d'un guérisseur des temps antiques, un fils d'Apollon, prophète médecin venu du rivage voisin de Naupacte, pour nettoyer cette contrée des monstres homicides, fléaux qu'un jour la Terre déchaîna, irritée des souillures dont l'avaient salie des meurtres anciens – serpents pullulants, cruels compagnons. Apis, par des remèdes décisifs, libéra tout le pays d'indiscutable façon et, pour son salaire, vit son nom à jamais mêlé aux prières d'Argos » (p. 60).

### **b) des valeurs communes :**

Importance, dans les deux pièces, de certaines valeurs par lesquelles les communautés se définissent :  
-le **courage** (Pelagos qui dit au héraut : « crois-tu donc débarquer dans un pays de femmes ? », p. 82) ;

- la **langue** (ainsi de l'importance, dans les deux pièces, d'un langage simple comme caractéristique de la culture grecque, par opposition à la « jactance » des barbares) ;

-des **coutumes** (vestimentaires, alimentaires : Pelagos qui oppose le vin grec à la bière égyptienne p. 83) ;

-les **dieux** (ainsi le héraut égyptien qui indique que sa communauté prie les dieux du Nil, de même que les dieux et les cérémonies organisées en leur honneur ou les rituels accomplis en leur nom comme la supplication, sont un des facteurs de cohésion de la communauté d'une cité grecque (d'où la présence sur scène, dans *Les Sept contre Thèbes*, des statues des dieux : p. 146). C'est ainsi au **rituel** de la **supplication** que Pelagos les reconnaît comme grecques : « Je vois chez vous, il est vrai, des rameaux suppliants déposés suivant le rite aux pieds des dieux de la cité : en cela seulement, la conjecture peut retrouver la Grèce » (p. 59). Mais c'est **ambigu** car Danaos ne reconnaît pas tous les dieux grecs (ainsi de Poséidon, p. 58, caractérisé par un trident) et ses filles semblent plutôt reconnaître leurs divinités égyptiennes dans les dieux grecs : « et voici encore un Hermès à la mode grecque » (p. 58).

### **c) la vie commune :**

Cf Arnaud Macé : communauté se fonde sur ce que l'on voit et entend ensemble => idée de la « communauté sensible » au sens de « construite par les sens »

Cela se voit, dans *Les Sept contre Thèbes*, par le **chant de deuil final** qui rassemble la cité comme une collectivité, devant la mort des deux frères : la **gestion commune du malheur** (la malédiction des dieux sur la famille d'Étéocle et Polynice) soude la communauté. La

mort des deux frères est en effet considérée par les Thébains comme un mal équivalent pour la cité à celui que représentait la guerre : elle ne constitue pas un soulagement, mais au contraire une nouvelle source d'angoisse. Mais tandis que la gestion de la guerre était source de conflit entre le souverain qu'était Étéocle et les Thébaines, la gestion du double deuil est ici harmonieuse : les femmes, qu'Étéocle avait voulu d'une certaine façon bannir de la *polis* et confiner dans l'*oikos*, retrouvent ici une place centrale, puisque ce sont elles qui mènent le chant, et une fonction dans la *polis* puisque le malheur de la mort des deux frères n'est pas d'ordre privé mais politique. Symboliquement, on a un effet de boucle entre le *parodos* et l'*exodos* : comme la panique se répandait avant dans toute la ville par les femmes, c'est maintenant le chant de deuil qui parcourt toute la cité.

Dans *Les Suppliantes*, on pourrait prendre comme exemple de ce fondement la question de l'espace commun. Pelagos en effet présente l'espace qu'il gouverne aux Danaïdes en insistant sur son étendue et sur ses délimitations nettes : « Je suis maître de tout le pays que traverse le Strymon sacré, à partir de sa rive occidentale [...] en-deçà, tout m'appartient » (p. 59). Les Danaïdes, pendant tout le temps de leur supplication et de la délibération des Argiens, sont maintenues à l'extérieur de la ville. Ce n'est qu'après la décision d'asile qu'elles franchissent les remparts. Leur intégration va donc se faire par l'habitat dans un espace commun.

⇒ Importance de discerner ce qui fonde la communauté :

-d'une part, car c'est aussi ce qui constitue sa **fragilité** : en effet, ce qui fait vivre la communauté est aussi ce qui, lorsqu'il est menacé, risque de la faire éclater.

Ex de la piété : c'est un élément fondamental de l'identité grecque. Pelagos plaide en faveur des Danaïdes parce qu'il se dit contraint de « respecter le courroux de Zeus Suppliant : il n'est pas pour les mortels de plus haut objet d'effroi » (p. 68). Danaos en était conscient, lui qui invitait ses filles à s'asseoir sur le terre consacré à Zeus parce qu'« encore mieux qu'un rempart, un autel est un infrangible bouclier » p. 57). Or c'est cet ordre du cosmos, auquel les Argiens sont soucieux de travailler, qui est menacé par l'hybris des Danaïdes et qui fait qu'Argos, à la fin de la pièce, risque la fissure (interne avec leur refus du mariage qui pourrait entraîner des tensions, et externe avec les représailles que les Egyptiens peuvent conduire).

-d'autre part car cela dit la façon pour l'individu de lui **appartenir**. Ex : dans le cas de la patrie, présentée comme une terre nourricière, en acceptant de se sacrifier pour elle. Cf quand Étéocle dit de Megareus : « il paiera sa dette au sol qui l'a nourri » (p. 157)

### III / Quels individus dans les pièces ?

On a les **acteurs** qui sont individualisés car ils sont seuls sur scène face au chœur. Dans *Les Sept contre Thèbes* : Étéocle et un messager, puis à la fin de la pièce : Antigone et un héraut de Thèbes ; dans *Les Suppliantes* : Pelasgos, Danaos et le héraut des Égyptiens.

Pas sûr que le héraut ou le messager soient vraiment des individus : sont essentiellement des fonctions et n'ont pas d'individualité. On parle de personnages-fonctions, sans étoffe psychologique.

**Danaos** : On peut s'interroger sur l'utilité du personnage de Danaos. Au début de la pièce, Danaos entre sans doute en scène avec ses filles, qui l'évoquent, mais il reste silencieux. Maladresse ou présence davantage due à une forme de convenance (un père ne peut laisser ses filles entrer seules sur une terre étrangère) ? Le spectateur est intrigué par cette présence silencieuse. Le père va ensuite donner des recommandations à ses filles sur la conduite à tenir auprès des Argiens (« un langage trop assuré ne convient pas aux faibles » p.57) mais sans intervenir personnellement dans leur échange avec le roi Pélasgos. Quand Danaos revient sur scène pour annoncer à ses filles la décision prise par la cité à leur égard (p. 72), il ressemble plutôt à un personnage fonction, un messager, comme le héraut égyptien - avec lequel il ne se trouve jamais sur scène. Il ne répond pas à la question sur le logement qu'occuperont les Danaïdes à Argos. Il s'attribue quelques traits de caractère : la prudence (p. 57), et l'éloquence (p. 78). Néanmoins, Danaos est un personnage qui manque d'épaisseur face à ses filles (caractérisées au contraire par leurs sentiments excessifs : l'horreur de l'homme, la haine de leurs cousins) et le seul véritable homme individualisé sera Pélasgos.

**Pélasgos** : le personnage qui se rapproche le plus de la notion moderne d'individu : a conscience de la différence entre ses biens propres et ceux de la cité, alors que les Danaïdes ne voient pas la différence. Lui aussi est dit éloquent : Danaos parle de son « adroite harangue » (p.73) face au peuple argien pour lui faire accepter de donner un droit d'asile aux suppliantes. Mais ses qualités de rhéteur peuvent sembler plutôt les caractéristiques convenues d'un roi démocrate, qui ne gouverne qu'en cherchant l'assentiment du peuple => on peut donc y voir un personnage archétypal. De même pour Étéocle d'ailleurs : il a l'amour de sa patrie, qu'il compare à une mère (la Terre maternelle, la plus tendre des nourrices » (p. 144), le calme, le courage face au danger, l'esprit de décision et la confiance en la justice divine. Mais ces qualités sont celles de tout bon roi. Elles ne l'individualisent pas,

mais en font aussi un archétype du souverain. De même pour les funérailles honorifiques qui sont décrétées par les commissaires du peuple à la fin de la pièce : elles disent moins l'individu qu'a été Étéocle que celui que la cité veut faire de lui : l'exemple d'un roi qui est allé jusqu'à sa sacrifier pour sa cité (ce qu'il est aussi mais pas seulement). C'est un idéal du bon citoyen que l'on construit ici, dans la fin apocryphe.

En revanche, ces deux personnages sont chacun habités par une émotion personnelle qui les individualise, les singularise :

-pour Pelasgos, c'est l'hésitation, le doute, dont il se montre tourmenté : « Je ne sais que faire ; l'angoisse prend mon cœur » (p. 64)

-pour Étéocle, c'est le désespoir face à la malédiction qui l'oblige à combattre son frère (« Ah ! race d'Œdipe ! – ma race – digne de toutes les larmes ! » (p. 163) => tragique par excellence, provoque terreur et pitié du spectateur. Mais il se reprend vite pour faire ce qu'« il convient » de faire : « il ne convient ni de pleurer ni de se plaindre » : il convient d'accepter la malédiction et d'aller se battre contre son frère, pour mourir dans la dispute comme l'a annoncé leur père. Mais comme le chœur essaie de le dissuader de commettre ce qui est considéré par les Grecs comme le pire des crimes, il doit expliquer ses raisons et l'on a alors une plongée dans sa psychologie (même si c'est essentiellement une psychologie tragique, c'est-à-dire l'acceptation d'une destinée fixée par l'appartenance à une lignée).

Ce manque de psychologie est, selon Jacqueline de Romilly, une caractéristique d'Eschyle : « [Les personnages d'Eschyle] vivent en fonction des devoirs qui les pressent ; et Eschyle semble s'être intéressé davantage à leur rôle de souverains qu'à leurs mobiles et à leur passion. Ses personnages vivent ; mais il se soucie assez peu d'analyser leur psychologie. Eschyle ne s'est guère intéressé aux passions. Et bien qu'il ait célébré en des vers admirables la portée cosmique de l'amour qui crée la vie, il ne s'est pas soucié d'en peindre les effets. Comme l'Euripide d'Aristophane le lui dit ironiquement, il n'y avait en lui « rien d'Aphrodite » (*Grenouilles*, 1045). Contrairement à celle d'Euripide, sa Clytemnestre ne nous dit rien de ses amours de femme ni de ses souffrances de mère. Et elle a d'autant plus de grandeur qu'elle est moins individualisée. (...) Certes, elle a des traits bien marqués. Elle est impérieuse, cruelle, hypocrite en même temps qu'insolente. Mais Étéocle aussi a des traits bien marqués. Cela n'empêche qu'Eschyle fait planer une sorte de silence sur l'aspect psychologique de leurs motivations ; et leurs deux gestes, ainsi rattachés au destin, en prennent une force plus mystérieuse ». (*La Tragédie grecque*)

A l'inverse, c'est le chœur qui exprime des sentiments et des émotions intérieures, il n'agit pas mais examine ce qu'il ressent : la peur, la tristesse mais aussi la joie (cf les émotions mêlées des Thébaines à la fin des *Sept contre Thèbes*).

## Exemplier

1) Aristote, *Poétique*, chap. XIV : « VIII. Un ennemi qui tue un ennemi, ni par son action elle-même, ni à la veille de la commettre, ne fait rien paraître qui excite la pitié, à part l'effet produit par l'acte en lui-même. Il en est ainsi de personnages indifférents entre eux. IX. Mais que les événements se passent entre personnes amies ; que, par exemple, un frère donne ou soit sur le point de donner la mort à son frère, une mère à son fils, un fils à sa mère, ou qu'ils accomplissent quelque action analogue, voilà ce qu'il faut rechercher »

2) Mélanie Zammit, « Dossier » à l'édition des *Sept contre Thèbes* et des *Suppliantes* en Garnier-Flammarion : « Dans *Les Sept contre Thèbes*, le mythe d'autochtonie est fortement lié à l'histoire familiale des Labdacides, voire contaminé par elle. En effet, en faisant primer la Terre nourricière, l'autochtonie a pour effet annexe de priver les femmes de leur rôle concret de mère. Ainsi Étéocle peut-il penser qu'il est souhaitable de se passer des femmes (« Puissé-je ne jamais voir, ni dans le malheur ni dans la douce prospérité, cette engeance féminine vivre sous mon toit ! »). Eschyle semble établir un parallèle entre le rejet des femmes lié à la promotion du mythe d'autochtonie et l'incapacité des hommes labdacides à s'unir normalement à une femme. En effet, chez Étéocle, le désir qui devrait normalement l'unir à une Thébaine est détourné et dirigé envers un membre de sa propre famille : selon les dires du chœur, il est tout entier consumé par le désir de tuer son frère (« Repousse dès son principe ton mauvais désir » p. 69). Le texte grec mentionne bien *éros*, « le désir », qui unit en principe un homme à une femme en vue de la procréation, mais qui prend ici pour cible un membre de la famille d'Étéocle dans un but meurtrier. Étéocle brûle du désir d'aller tuer son frère – de fait les Grecs ne se sont pas privés de penser la proximité au combat en termes d'union presque sexuelle. Soulignons également le passage paradoxal d'*éris* (la querelle) à *éros* (le désir), la querelle prenant tant de place chez Étéocle et Polynice qu'elle exclut toute ouverture vers un troisième terme pour ces deux frères ».

3) Ferdinand Picco, « La Supplication ou le droit des faibles » « Quand tous les recours ont été épuisés et que l'individu grec se retrouve dans une complète détresse, il lui reste encore une possibilité : il peut supplier. Cette pratique religieuse et sociale, parce qu'elle est typiquement grecque, demande un mot d'explication. Est reconnu comme suppliant celui qui, dans une situation critique, recherche protection et secours soit auprès d'un dieu en s'asseyant dans son temple ou à son autel ou encore au pied de sa statue soit auprès d'un homme. Dans ce dernier cas, il opère la supplication en allant vers celui dont il requiert la protection soit en lui entourant les genoux soit en lui touchant le menton. Par ailleurs, il est encore possible que le suppliant aille s'asseoir à proximité du foyer se trouvant dans la demeure du futur protecteur. Enfin, si la nécessité laisse un répit au suppliant, il peut alors adopter des signes distinctifs qui indiquent clairement qu'il est dans une attitude de supplication : il tient à la main ou à la saignée du

coude gauche des rameaux recouverts de bandelettes en laine. » « Agréer la supplication n'est possible qu'au détenteur de l'autorité. (...) La supplication est une pratique relevant de la coutume et non d'une loi clairement posée ». « Dans la supplication s'articulent des plans différents. D'abord, il y a la détresse et les souffrances du suppliant confronté à un monde hostile et agressif ; ensuite, il est question d'une autorité politique qui a, du moins selon le point de vue du suppliant, le pouvoir de mettre fin aux malheurs subis. Enfin, la supplication suppose une action fondée sur un devoir religieux voulu par Zeus lui-même. C'est donc le dieu du pouvoir suprême qui est du côté de ceux dont le statut est le plus précaire dans l'espace social dans lequel ils sont tolérés sans bénéficier d'un droit au sens fort du terme. Le patronage de Zeus peut être interprété comme un mécanisme compensatoire par lequel la société offre une protection et promet son aide à ceux que la détresse menace d'une totale impuissance ». « Danaos est un homme qui n'a eu que des filles et pas de fils ; dans ce cas, la loi athénienne prévoit que les parents mâles les plus proches de ce père sans fils peuvent revendiquer à sa mort le patrimoine laissé par le défunt, pour éviter que les biens sortent du cadre familial. La loi stipule que ce sont les parents du côté paternel qui ont priorité ; pour obtenir ces biens, ils épousent la ou les filles du défunt que l'on appelle alors des épiclères. La revendication se dit dans ce cas en grec *epidikasia*. Ce point a une grande importance, car il n'est pas l'objet d'un consensus. En effet, les Danaïdes n'en reconnaissent pas la légitimité. Dès le début de la tragédie, elles accablent de malédictions leurs cousins et espèrent « qu'ils périssent avant d'avoir, malgré la justice divine qui le défend, asservi les nièces d'un père, en montant dans des lits qui ne le veulent pas ! ». Un peu plus loin, v. 77-78, les Danaïdes invoquent les dieux en les priant d'exaucer leurs vœux « en voyant où est le droit ». Bien évidemment, il est de leur côté, car elles se présentent comme les victimes du désir sexuel de leurs cousins. » Mais on a aussi un droit du côté des Egyptiades : le droit de reprise. Deux issues sont possibles dans une semblable affaire, nous explique l'historien du droit attique Harrison : soit celui qui détient l'autorité sur l'objet du litige – en l'occurrence le roi Pélasgos – le remet au plaignant, et cela revient à reconnaître qu'il y a eu vol ; soit il y a refus de cession, et là encore il y a deux possibilités : soit le détenteur adresse le plaignant à celui qui est supposé lui avoir vendu le bien soit ce même détenteur décide de faire valoir ses droits en déclarant qu'ils sont mieux fondés que ceux du plaignant. » « Pélasgos fait évidemment allusion à l'*epidikasia* et, un peu plus loin, lorsque les Danaïdes se font plus pressantes, il dit tout de go : « Si les fils d'Égyptos ont pouvoir sur toi, de par la loi de ton pays, dès lors qu'ils se déclarent tes plus proches parents, qui pourrait s'opposer à eux ? Il te faut, toi, plaider que les lois de chez vous ne leur donnent point sur toi autorité ». La référence à la « loi » est bien sûr une référence à la loi grecque : Eschyle ne cherche pas à nous donner connaissance des usages en cours dans la vraie Égypte. Le problème central est la revendication portant sur les filles épiclères, et le roi est ici un avocat qui plaide par avance la cause des Egyptiades. Et les Danaïdes ont beau répéter que le roi doit « être l'allié de la justice » au vers 395, la situation n'évolue pas pour autant : l'acte du jugement n'est pas aisé et le texte d'Eschyle est très clair là-dessus, puisque Pélasgos est le premier à dire : « Le litige n'est pas facile à juger. »

## Annexe 1 :

### Eschyle, *Les Sept contre Thèbes* Étymologie des paires de combattants

#### 1- a) Tydée

##### Τυδεύς έως (ό) :

Tydée, père de Diomède.

**Étym.** R. Τυδ, frapper ; cf. *lat.* tundo.

Mais ailleurs, on trouve que l'étymologie est inconnue.

#### b) Mélanippe

**Μελάν-ιππος, ου** (τὸ) Mélanippos,

etym: **Étym.** : μέλας, ἵππος (mélās, hippys) =

« aux chevaux noirs »

#### 2- a) Capanée

**Καπανεύς, έως, έργ. ἦος** (ό) [ἄᾶ] Kapanée, *un des sept chefs devant Thèbes*, IL. 2, 504 ;

ESCHL. *Sept.* 405 ; SOPH. *O.C.* 1319, etc.

Étymologie obscure

#### b) Polyphonte (poly-phontès :)

**Πολυ-φόντης** (ό) [ῶ] Polyphontès, *h.* IL. 4, 395 ;

ESCHL. *Sept.* 448

⇒ *Voc.* Πολυφόντα, ANTH. 3, 5

étym. πολυ. πεφνεῖν.

**Πεφνεῖν** *inf. ao.2 poét. d'un th. verb.* φεν-, tuer,

→ « le tueur multiple »

#### 3- a) Étéoclos

**Ἐτέοκλος ου** (ό) : Étéoclos, *un des Sept devant Thèbes*.

**Étym.** έτεός, κλέος.

≠ **Ἐτεοκλῆς έους** (ό) :

Étéocle,  *fils d'Œdipe*.

**Étym.** έτεός, κλέος. (même étymologie pour les deux noms)

Kleos : la gloire

Etéos : έτεός ά, όν : vrai, réel

→ « la vraie gloire »

#### b) Megareus

**Μεγαρεύς έως, adj. m.**

de Mégare, Mégarien.

**Étym.** Μέγαρα.

→ « de Mégara »

#### 4- a) Hippomédon :

**Ἴππο-μέδων, οντος** (ό) Hippomédon, *h.*

ESCHL. *Sept.* 488 ; EUR. *Suppl.* 881, etc.

**Étym.** : ἵππος cheval + μέδων, chef, roi (de

μέδομαι, s'occuper de).

→ le chef, le seigneur, le conducteur des chevaux

#### b) Hyperbios :

**Ἵπέρ-βιος, ου** (ό) Hyperbios, *h.* ESCHL. *Sept.* 504, 512, 519

< ὑπέρβιος ος, ον :

violent ; arrogant, superbe, orgueilleux ; *adv.*

• ὑπέρβιον IL, OD avec violence, avec arrogance.

**Étym.** ὑπέρ, βία. Hyper (au-dessus) + bia (la force)

→ « l'invincible »

#### 5- a) Parthénopée :

**Παρθενοπαῖος, ου** (ό) [ε long] Parthénopæos,  *fils d'Atalante*, ESCHL. *Sept.* 547, etc.

**Étym.** : Παρθενόπη, parthenopé. < **παρθένος ου** (ή), **parthenos** : la vierge + opa : vue, regard, aspect

Étymologie obscure, mais sens approximatif : → « le fils de la jeune fille (vierge) »

« À partir du moment où le nom de la mère est mentionnée, le nom du père serait attendu. Mais, précisément, Parthénopée est d'abord fils de sa mère Atalante. Le père ne compte pas. Il est encore homme-enfant, et « fils de la jeune fille », et n'est pas passé du ôté paternel des adultes. « (Judet, p. 210)

#### b) Actor

**Ἄκτωρ, ορος** (ό) Aktôr, *h.* IL. 11, 785 ; PD. *O.* 9, 104, etc.

**Étym.** : ἄγω agô : conduire, mener

→ « le meneur »

#### 6- a) Ampharaos

**Ἀμφι-άραος, ου** (ό) [ιαᾶ] Amphiaraos, *devin et roi d'Argos*, OD. 15, 244, 253

⇒ *Dor.* Ἀμφιάρηος, PD. *N.* 9, 57 ; *ion.*

Ἀμφιάρεως, *gén.* -εω, HDT. 1, 46, etc.

**Étym.** : ἀμφί, ἀρά. (amphi, « autour, entre » + ara, « prière, imprécation, malédiction, ruine »)

→ « la destruction tout autour » ?

#### b) Lasthénès.

**Λασθένης, ους** (ό) Lasthénès, *h.* ESCHL. *Sept.* 620 ; DÉM. 8, 40 ; 9, 66 *Baiter-Sauppe*, etc.

⇒ *Acc.* -η, DÉM. 9, 66 ; 19, 342 *Baiter-Sauppe*, etc. ; *ou* -ην, DS. 16, 53, etc.

**Étym.** : λαός, σθένος ; cf. Σθενέλαος. laos, « le peuple, la foule des guerriers, l'armée » + sthénos, « la force physique, la vigueur »

→ « la force des soldats »

7- a) **Etéocle**

voir supra

b) **Polynice**

**Πολυ·νεΐκης, ους** (ὁ) [ũ] Polynéikès (Polynice) *fil*  
*d'Edipe*,

< πολυνεικής ής, ές : qui aime les querelles.

Étym. Πολύς (polys, « nombreux, beaucoup,  
souvent »), νεΐκος (neikos, « discorde, querelle »).

→ « l'amateur de querelles, le querelleur invétéré »