

L'idée d'individu dans l'*Orestie* d'Eschyle

Nicolas Matte, *Université d'Ottawa*

*Me voici avec mon guide ; il a des yeux pour nous deux,
car l'aveugle ne pourrait marcher autrement.*

Sophocle, *Antigone*

L'idée d'individu pose problème dans l'Antiquité païenne puisqu'on ne peut y considérer un homme hors de son rapport à la cité. Un homme arrive au mieux à se penser hors de sa cité en accordant la plus radicale importance à la cité. C'est en se voyant partie d'un tout que certains amoureux de la sagesse arrivent à considérer le Tout. Dans son ouvrage *L'Individu, la mort, l'amour : Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Jean-Pierre Vernant se penche sur cette difficulté que nous, modernes, rencontrons au contact de la pensée grecque. Pour lever cette difficulté, il défend l'idée d'un développement du souci de soi chez les Grecs qui, même s'il est distingué de celui de Michel Foucault¹, demeure en continuité avec le souci de soi moderne². Selon lui, les germes de l'individu moderne né avec le christianisme sont présents dans l'Antiquité païenne parce que l'individu grec n'est pas un homme qui renonce au monde³. Au contraire, on pourrait parler d'un individu grec dans la mesure où il existe en Grèce antique des hommes qui sont dévoués radicalement au monde⁴.

L'argument de Vernant étonne surtout le lecteur de la tragédie d'Eschyle, l'*Orestie*, qui se souvient de son thème central, le passage de la justice des Erinyes à celle des Euménides, et de son personnage central, Oreste. Dans quelle mesure pouvons-nous parler d'apparition de l'individu au centre de l'institution judiciaire athénienne dans le passage des Erinyes aux Euménides dépeint par l'*Orestie* d'Eschyle ? Cet article propose de répondre à cette question.

Pour voir le sens et la portée de l'apparition de l'individu au centre de l'institution judiciaire, institution sur laquelle repose la démocratie athénienne, et donc la vie dans la cité d'Athènes, il nous

faut comprendre trois choses : la nature de la justice des Erinys, celle des Euménides et la place de l'individu dans chacune d'elles. Après avoir établi que la justice des Erinys est une justice privée alors que celle des Euménides est publique, donc plus propre à la cité, nous défendrons l'idée que la nouvelle justice, d'une part, laisse apparaître un individu responsable de ses actes, mais, d'autre part, ne lui reconnaît jamais d'indépendance vis-à-vis la cité. *L'Orestie* ne présenterait donc aucun élément d'un individu moderne, au sens où Vernant l'entend, mais plutôt l'impossibilité d'un tel individu.

I. La justice des Erinys : une justice privée

Que le Chœur rappelle que « la demeure exhale le meurtre, suinte le sang » (*A*, p. 308)⁵ par la présence des Erinys qu'on qualifie « d'odieuse race sanguinaire » (*E*, p. 385) ou que Cassandre invoque la justice vengeresse à l'heure de sa mort, on comprend à quel point la justice des Erinys est sanglante en lisant *L'Orestie*. Mais parce qu'elle est la justice du sang, la justice des Erinys est aussi celle de la famille. Les déesses « réclament vengeance » (*C*, p. 328) au nom d'un crime de sang, c'est-à-dire au nom d'un crime familial. Il s'agit d'une « troupe d'Erinys familiales » (*A*, p. 302) dans la mesure où la famille est d'abord définie par les liens consanguins. La famille, comme Clytemnestre l'entend et les Erinys la défendent, réunit les personnes de même sang. En ce sens, la justice des Erinys est tout aussi sanguinaire qu'elle est familiale.

Clytemnestre est le parfait exemple de cette façon d'envisager la justice et la famille. Il est troublant de constater à quel point elle se considère justifiée d'avoir tué Agamemnon : « Il a payé ce qu'il instaura » (*A*, p. 316). Certes, la première réaction est d'interpréter sa conviction comme un signe de sa démesure : elle ne sait pas ce qu'elle a fait. Mais le fait troublant avec Clytemnestre est qu'elle est conséquente avec elle-même ; elle ne ment jamais. Son éloge à Agamemnon rentré à Argos « est chargé de vérité » (*A*, p. 283) puisqu'elle s'affirme « fidèle épouse » (*A*, p. 283) et « noble femme » (*A*, p. 283). En fait, Clytemnestre ne ment pas si la noble femme et l'épouse fidèle est avant tout la bonne « mère »⁶. La psychologie de Clytemnestre a ceci de fascinant qu'elle incarne parfaitement la

logique judiciaire des Erinys : les liens du sang sont plus importants. En ceci, elle est tout le contraire de son mari.

Ils conçoivent en effet de manière opposée les rôles de l'épouse ou du mari et de Zeus. Cette opposition entre Clytemnestre et Agamemnon montre aussi la dimension familiale de la justice des Erinys. D'une part, pour Clytemnestre, Agamemnon est « l'unique fils d'un père » (A, p. 291) et Zeus est le « Consécrateur » (A, p. 204). Elle ne voit que ce qui est familial, que ce qui touche à son sang, à ce qui lui est propre. C'est ce qui lui permet d'invoquer la justice des Erinys. D'autre part, Agamemnon ne considère jamais son épouse comme une mère et Zeus est « l'Hospitalier » (A, p. 266), c'est-à-dire celui qui se soucie d'autrui. Agamemnon place au premier plan la cité et les Dieux (autrui) et oublie la famille, ou plutôt il la sacrifie au profit de la cité. Le sacrifice de sa fille, Iphigénie, et ses premières paroles de la pièce sont significatives : il salue « d'abord Argos, et les dieux du pays » (A, p. 289), mais jamais la mère de ses enfants ou sa fille, Électre. L'*Orestie* marque donc une forte opposition entre Clytemnestre, la mère qui se réclame des Erinys, et Agamemnon, le chef pieux. La justice des Erinys est familiale et sanguinaire, mais peut-on dire qu'elle est privée, qu'elle est liée à ce qui est propre à chacun ?

La justification qu'offre Clytemnestre pour le meurtre de son mari est du moins profondément personnelle. Elle avance qu'Agamemnon a sacrifié « sa fille, la très chère de ses douleurs pour conjurer les vents de Thrace » (A, p. 312) et qu'il est « l'outrageur de sa femme » (A, p. 313). C'est au nom de ce qui lui est propre que Clytemnestre se justifie : « La justice [est] faite à mon enfant, par l'Égareuse et l'Erinys à qui j'ai sacrifié » (A, p. 313). La mère venge sa fille, son sang, c'est-à-dire une part d'elle-même. Cette justice propre, cette vengeance assouvie par le meurtre du meurtrier de sa fille, est clairement associée aux Erinys. Selon la justice des Erinys, Agamemnon n'aurait donc reçu « que [son] dû » (A, p. 313) en payant ce qu'il fit à la fille de Clytemnestre. La justice des Erinys est à ce point personnelle que, même morte, Clytemnestre peut parler ainsi : « Écoutez, il y va de ma vie. Réveillez-vous, ô déesses souterraines » (E, p. 376). La justice des Erinys est sanguinaire, familiale et personnelle.

Arendt aide à voir en quoi ces caractéristiques font de la justice des Erinys une justice privée lorsqu'elle avance ceci :

L'avènement de la cité conférait à l'homme « outre sa vie privée une sorte de seconde vie, sa *bios politikos*. Désormais chaque citoyen appartient à deux ordres d'existence ; il y a dans sa vie une distinction très nette entre ce qui lui est propre (*idion*) et ce qui est commun (*koinon*). » Ce n'était pas seulement l'avis ou la théorie d'Aristote, c'était un fait historique : la fondation de la cité avait suivi la destruction de tous les groupements reposant sur la parenté⁷.

Pour Arendt, « la distinction entre la vie privée et la vie publique correspond aux domaines familial et politique, entités distinctes, séparées au moins depuis l'avènement de la cité antique⁸. » Bref, elle pose une adéquation entre le propre, le domaine privé et le domaine familial.

Vernant va dans le même sens :

Dès les formes les plus archaïques de la cité, à la fin du VIII^e siècle et chez Homère déjà, se dessinent corrélativement, l'un dépendant de l'autre et s'articulant avec lui, les domaines de ce qui relève du commun, du public, et de ce qui relève du particulier, du propre : *tò koinon* et *tò idion*. Le commun embrasse toutes les activités, toutes les pratiques qui doivent être partagées, c'est-à-dire qui ne doivent être le privilège exclusif de personne, ni individu ni groupe noble, et auxquelles il faut prendre part pour être citoyen ; le privé, c'est ce qui n'a pas à être partagé et ne concerne que chacun⁹.

Pour Vernant comme pour Arendt, donc, le domaine du privé est ce qui est propre à chacun, ce qui n'est pas à partager : le domaine de la famille. Vernant donne d'ailleurs un très bel exemple de la place du privé à Athènes en observant la signification et le rôle qu'y jouaient les banquets.

Il est donc clair, selon la définition de Vernant, que la justice des Erinys est une justice privée. Car, nous l'avons montré, la justi-

ce des Erinys est celle de la famille et du propre. C'est Clytemnestre qui fait justice à sa fille sans prendre en compte la cité. Pour elle, Zeus est le consécateur de la justice des Erinys parce qu'il est le défenseur des liens de sang qui unissent les familles. En fait, c'est justement l'aspect privé de la justice des Erinys qui pose problème dans l'*Orestie*. Aucun ordre politique n'est possible si la justice demeure un cercle de vengeance personnelle fondée sur les liens familiaux. La justice des Erinys sera transformée en justice des Euménides pour inclure et faire place à une justice publique.

II. La justice des Euménides : une justice publique

Apollon indique le problème d'une justice du sang lorsqu'il reproche aux Erinys de souiller « la couche où l'homme et la femme mêlent leur destin, [couche qui] est gardée par un droit qui est *plus que* leur serment » (*E*, p. 380). Pour le dieu de la mesure, la justice de l'épouse prime sur la justice de la mère. Cet échange avec les Erinys le montre bien : « Coryphée : Nous chassons des maisons les parricides. – Apollon : Eh quoi ! la femme qui se défait de son homme... » (*E*, p. 380). Ainsi, alors que les Erinys privilégient la mère sur l'épouse, Apollon, lui, favorise l'épouse. L'opposition entre Clytemnestre et Agamemnon trouve donc son équivalent dans l'ordre divin.

Certes, la solution d'Athéna à ce conflit sera de transformer le rôle des Erinys après avoir fondé un tribunal humain pour juger le crime d'Oreste. La sentence rendue dans le procès d'Oreste explique en quelque sorte la transformation qui semble voulue par Athéna. En effet, dans le procès d'Oreste, les deux clans s'affrontent : Clytemnestre et les Erinys affrontent Oreste et Apollon. C'est la lutte entre le droit de la mère et celui de l'époux. Qu'est-ce qui définit d'abord la famille, le rapport mère-enfants ou le rapport mari-épouse ? Le jugement du crime d'Oreste, le meurtre de sa mère, prouve que la nouvelle justice, celle des Euménides, sera celle de l'épouse.

Oreste aimerait mieux mourir sans enfant que d'avoir vécu avec une épouse comme sa mère : « Que je n'aie jamais chez moi pareille compagne. Par les Dieux, que je périsse plutôt sans enfant » (*C*,

p. 366). Le critère d'Oreste est aussi la bonne épouse. Lors de son procès, Oreste est d'ailleurs le premier à se défendre en demandant s'il est « du sang de ma mère » (*E*, p. 395). Oreste est le premier à remettre en doute les liens de sang mère-fils. Puis, l'avocat d'Oreste, Apollon, va préciser cette question d'Oreste en remettant explicitement en doute la nature du lien de sang entre Oreste et Clytemnestre : « Une mère n'est pas l'enfanteuse de son prétendu fils, elle est la nourrice d'un germe dans son sein. Le saillissant engendre et, en étrangère, elle garde le rejeton pour cet étranger, à moins qu'un dieu ne les frustre. Je vais en donner pour preuve qu'on peut devenir père sans qu'il y ait de mère. En témoigne ici cette fille de Zeus olympien qui n'a pas été nourrie dans la nuit d'un ventre ; aucune déesse n'enfanterait pareille fille » (*E*, p. 397). Apollon défend donc cette position qui veut que ce soit le père qui définisse le lien de sang, non la mère.

Le plus étonnant est qu'une femme, Athéna, déesse de la raison et juge du procès, vote en reprenant à son compte l'argument d'Apollon : « Je donnerai mon suffrage à Oreste, car je n'ai pas eu de mère pour m'enfanter ; j'approuve les hommes en tout et de tout cœur, sauf pour me marier. Je suis *tout à fait pour le père*, je n'ai pas égard à la mort d'une femme qui a tué *son mari*, le maître de la maison » (*E*, p. 400)¹⁰. Athéna favorise le règne du père, ou plutôt, elle préfère l'époux à la mère. Est-ce dire que les Erinyes sont pour autant rejetées de la cité ? La solution à la fin de l'*Orestie* ne se présente pas comme une rupture avec l'ordre ancien des Erinyes, mais comme une transformation de cet ordre.

Athéna propose un nouveau rôle aux Erinyes à la fin de la pièce. Elles ne seront plus gardiennes des liens de sang, mais des liens du mariage. Les Erinyes deviennent Euménides parce qu'elles acceptent « de donner aux charmantes vierges un mari avec qui vivre » (*E*, p. 407)¹¹. En ce sens, il n'y aurait pas une rupture, mais une transformation de la justice privée des Erinyes en la justice publique des Euménides. En quoi la justice des Euménides est-elle civique, ou plutôt publique ?

D'abord, il faut dire que la justice instaurée par le tribunal d'Athéna se veut un modèle de justice pour tous. Athéna convie le

peuple à apprendre « quelles sont [ses] lois pour toujours et comment prononcer d'équitables sentences » (*E*, p. 393). De plus, Oreste est jugé non-coupable envers la cité et les dieux. Ceux avec qui il entre en relation et partage sa vie le jugent innocent. En cela, le modèle de justice présentée par Athéna est une justice publique au sens défini par Vernant. De fait, elle ne prend pas pour critère le propre, mais ce qui est mis en commun. Et comme nous l'avons vu plus haut, Vernant affirme que ce qui est commun est ce qui est mis en partage. Le nouveau rôle des Erinyes, assurer de bons mariages, est ainsi la parfaite image de cette mise en partage qui fonde l'ordre de la cité athénienne : on partage sa vie avec quelqu'un pour le bien de la cité. En cela, la justice des Euménides prône la mise en partage et non plus la vengeance individuelle. Elle privilégie le lien mari-épouse au détriment du lien père-mère parce que l'ordre de la cité, l'ordre de ce qui est mis en commun, dépend de ce qui est mis en commun dans la famille. La justice des Euménides, comme en témoigne leur souhait à la fin de la pièce, est une justice du commun, de l'unité : « Qu'on s'échange des joies dans un *commun* amour et qu'on haïsse d'une seule âme : c'est un grand remède chez les humains » (*E*, p. 408).

III. L'individu responsable et dépendant de sa cité

Jusqu'à présent, en suivant le raisonnement de Vernant, nous avons montré que la justice des Erinyes relève du domaine privé alors que celle des Euménides relève du domaine public. En fait, nous avons vu que la justice des Erinyes soutient les revendications personnelles de Clytemnestre alors que celle des Euménides favorise l'aspect communautaire de la famille, soit le lien mari-épouse. Nous avons aussi présenté cette définition de l'individu moderne proposé par Vernant : l'individu moderne est celui à qui l'on reconnaît une indépendance par rapport au groupe dont il fait partie. Ayant établi que le passage des Erinyes aux Euménides conduit de la sphère privée à la sphère publique, il reste à voir s'il signifie une dépréciation de l'individu dans la cité.

C'est un fait que Zeus attache peu, sinon aucune importance aux pères, aux liens du sang. Zeus a tué son père Cronos, celui-là

même qui mangeait ses propres enfants. Vraisemblablement, les nouveaux dieux n'attachent aucune importance aux liens du sang, à ce qui ne se partage pas entre tous. D'ailleurs, c'est un des reproches que les Erinyes adressent à Apollon lors du procès d'Oreste : « Zeus, d'après toi, fait cas de la mort d'un père mais lui-même enchaîna son vieux père Cronos » (*E*, p. 396). Est-ce à dire que les dieux et la cité considèrent moins l'individu que la famille ?

Si l'on en croit Arendt, il s'agirait plutôt du contraire : « Dans le domaine de la famille la liberté n'existait pas, car le chef de la famille, le maître, ne passait pour libre que dans la mesure où il avait le pouvoir de quitter le foyer pour entrer dans le domaine politique dont tous les membres étaient égaux¹². » En d'autres mots, l'individu compris comme celui qui affirme sa liberté existerait seulement dans la cité, dans le domaine public. Vernant ajouterait que l'individu moderne n'est que « dans la cité » puisque c'est seulement dans la reconnaissance de son autonomie que ce dernier existe. Ainsi, s'il y a dans l'avènement de la justice des Euménides les premiers germes de l'individu moderne, tel que définit par Vernant, il faut que la justice des Euménides laisse place à des actions indépendantes et qu'elle les reconnaisse comme telles. L'exemple d'Oreste paraît confirmer la thèse de Vernant parce qu'il agit indépendamment de sa famille et le tribunal d'Athéna lui reconnaît finalement cette indépendance.

Oreste est autonome par rapport à sa famille et aux dieux. Son autonomie vis-à-vis de sa famille est évidente parce qu'il participe au renversement de la justice familiale des Erinyes. Or, le problème de l'autonomie d'Oreste se pose en regard de son rapport aux dieux, et surtout à Apollon. Il est difficile de dire si Oreste décide par lui-même ou si c'est Apollon qui lui conseille d'agir comme il le fait. Chose certaine, par contre, il établit lui-même son plan pour tuer sa mère (*C*, p. 349) et il remet en question la position des Erinyes lors de son procès (*E*, p. 395). À ces deux conduites qui témoignent d'une certaine autonomie d'Oreste par rapport aux dieux, nous pouvons en ajouter deux autres.

On voit la première après qu'Athéna ait donné ses directives pour le bon déroulement de la défense d'Oreste : « Que penses-tu

répondre à ton tour, étranger ? Dis ton pays, ta famille, tes malheurs et *ensuite* défends-toi contre l'accusation » (*E*, p. 388). Athéna demande de procéder dans un ordre spécifique, mais Oreste répond dans l'ordre inverse : il se défend puis donne ensuite sa race et sa famille. Ce petit détail semble montrer que c'est bel et bien Oreste qui se défend. Il décide de la façon de présenter sa défense. La seconde conduite est beaucoup plus significative de son autonomie par rapport aux dieux. Bien qu'il était convaincu du geste à poser, Oreste hésite tout juste avant de le poser : « Puis-je sans honte tuer ma mère ? » (*C*, p. 361). Oreste, à la différence de sa mère, veut « savoir pourquoi » (*C*, p. 347) il doit tuer. Après cette hésitation, Oreste entre en confrontation directe avec Clytemnestre à propos de ce qui doit être privilégié, la mère ou l'épouse¹³. L'hésitation d'Oreste et la confrontation qu'il entame avec sa mère presque immédiatement montre qu'il pense par lui-même aux conséquences de son acte. Son hésitation marque une conscience et une indépendance par rapport à autrui¹⁴. Oreste pense et agit indépendamment du groupe dont il fait partie, la famille, voire même de certains dieux¹⁵.

Or, pour qu'il y ait vraiment individu au sens où Vernant l'entend, il faut que cette indépendance d'Oreste lui soit reconnue. Il va de soi qu'elle l'est par Athéna en lui donnant la parole. Oreste parle le premier lors du procès et Athéna l'incite à dire ce qu'il pense en son nom propre : « Que penses-tu répondre [...] » (*E*, p. 388). La nouvelle justice d'Athéna appelle l'individu à la barre pour se défendre et le reconnaît indépendant de sa famille. Elle ne le considère pas comme le fils de Clytemnestre, mais comme Oreste. En cela, le passage de la justice des Erinyes à la justice des Euménides consiste en un gain d'individualité dans la cité. L'individu dans la cité apparaît parce qu'on lui reconnaît une place qui, au sein de la famille, ne lui était pas reconnue. Même si la thèse de Vernant paraît vérifiée par notre lecture de l'*Orestie*, le lecteur attentif, ou insatisfait, brûle de poser cette question : Oreste est-il vraiment reconnu indépendant par la cité ? Pour terminer notre réflexion, nous voudrions offrir une réponse possible à cette question.

Ouverture

Le passage des Erinys aux Euménides est le passage d'une justice privée à une justice publique qui reconnaît les individus en dehors de leurs liens de sang. En ce sens, la justice instaurée par Athéna, comme le montre bien Vernant, fait apparaître l'individu « comme sujet du délit et objet du jugement »¹⁶. La nouvelle justice dépeinte dans l'*Orestie* reconnaît donc l'indépendance d'Oreste par rapport à sa famille. C'est le sens du jugement d'Oreste.

Pourtant, Oreste demeure radicalement dépendant de la cité¹⁷. Cette dépendance est d'abord marquée par le fait qu'il affirme demeurer à Athènes tant qu'il ne recevra pas son jugement : « j'attends mon jugement sans bouger d'ici » (*E*, p. 382). D'ailleurs, le Chœur des Erinys est surpris de trouver Oreste encore à Athènes : « Quoi ! le voici qui trouve encore refuge : il enlace l'image d'une déesse immortelle, il veut que soient jugées ses mains. *Ce ne se peut pas* » (*E*, p. 382). Cette dévotion d'Oreste envers Athéna et sa cité, on la voit peut-être encore mieux lorsqu'on compare l'*Orestie* d'Eschyle à la pièce *Les Mouches* de Sartre.

Une des différences frappantes entre les deux œuvres est que l'histoire d'Oreste racontée par Sartre laisse complètement tomber la troisième partie de la pièce d'Eschyle. Il laisse non seulement tomber la pièce *Les Euménides* et le débat entre les dieux qu'elle présente, mais aussi ce dévouement d'Oreste envers Athènes. Dans *Les Mouches*, il n'est jamais question qu'Oreste demeure pour être jugé par la ville qu'il a souillée¹⁸. L'Oreste de Sartre affirme sa liberté par le meurtre de sa mère et accepte de porter le poids des Erinys en quittant Argos. À ce niveau, le portrait d'Eschyle est radicalement contraire à celui de Sartre.

Une autre différence est significative entre les deux œuvres. Une fois le verdict rendu par le tribunal d'Athènes, Oreste quitte la ville avec ces mots : « Moi, à ce pays, à ton peuple pour *tout le reste à venir du temps je le jure*, maintenant que je rentre chez moi, jamais homme qui soit à la barre dans mon pays ne viendra triompher ici avec ses lances » (*E*, p. 401). Cette magnifique phrase montre à quel point l'Oreste d'Eschyle est dévoué à la cause d'Athènes : le jugement d'Athènes l'oblige envers elle pour le futur. Oreste est mainte-

nant profondément lié au bien-être d'Athènes. À l'opposé, le dernier discours d'Oreste dans *Les Mouches* de Sartre montre à quel point il s'est attaché au sort des habitants d'Argos pour mieux les laisser à eux-mêmes une fois libérés. Oreste restera actif pour le bien d'Athènes dans l'*Orestie* alors qu'il a été actif pour le bien d'Argos dans l'histoire de Sartre.

Cette brève comparaison permet d'offrir une réponse à notre question : l'*Orestie* ne présente pas Oreste comme l'individu indépendant de la cité. Pour dire mieux ce que signifie le passage des Erinys aux Euménides, il faut plutôt penser qu'Oreste se définit par rapport à un autre groupe que la famille. Par son tribunal, la cité reconnaît qu'Oreste est indépendant par rapport à sa famille, à ses liens de sang, mais elle ne lui reconnaît jamais son autonomie vis-à-vis elle-même. L'Oreste d'Eschyle n'est jamais indépendant d'Athènes comme l'est celui de Sartre face à Argos. En fait, pour Eschyle, la cité n'a pas à reconnaître d'autonomie à Oreste puisqu'il n'en fait aucunement preuve à son égard. Bien au contraire, il se soumet entièrement à la cité en attendant un jugement qui une fois rendu, l'oblige envers une cité qui n'est pas la sienne. Le passage de la justice familiale à la justice civique n'est donc pas celui de la prise en compte de l'individu moderne au sens où Vernant le définit. À la limite, il n'y a pas d'indépendance qui naît dans le passage dépeint dans l'*Orestie*, mais un changement de groupe par lequel et pour lequel les hommes agissent et pensent. Les hommes se définiront désormais par leur appartenance à une cité, non plus à une lignée. À entendre les derniers mots de la pièce, on se demande même si ce n'est pas la conception athénienne de la famille qui devait changer pour que les citoyens soient heureux sous la gouvernance des dieux : « Alliance pour le bonheur *domestique* des citoyens de Pallas » (*E*, p. 410). Nous serions alors tout aussi loin de reconnaître l'indépendance d'un citoyen en regard de sa cité.

Il faudra peut-être l'apparition du philosophe pour qu'une telle indépendance soit pensable ou pensée. Et pourtant, ne persistera-t-il pas toujours un conflit entre la liberté dont les philosophes grecs font preuve et ce que la cité exige de ses citoyens ? Le philosophe, cet homme excellent, paraît toujours en tension avec les exigences de sa

citée. Essentiellement, il semble que la cité ne puisse reconnaître l'autonomie de certains, et surtout pas de tous les individus, sans se fragiliser. Aujourd'hui encore, et le Québec nous l'apprend chaque jour, au moment où chacun réclame son autonomie, où chacun crie haut et fort ces mots que seulement quelques Grecs osaient prononcer tout bas, la voix de la patrie est réduite au silence.

-
1. Michel Foucault, *Le Souci de soi (Histoire de la sexualité, t. III)*, Paris, Gallimard, 1976.
 2. Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour : Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 231.
 3. Bien que le propos de Vernant soit souvent près de celui de Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, il s'y oppose radicalement au sujet du christianisme (Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, pp. 64-65) : Arendt considère que l'individu moderne naît chez Rousseau (*ibid.*, p. 49) lorsque Vernant le voit naître dans le christianisme.
 4. Pour Vernant, il y a « individu dans la cité » lorsqu'on reconnaît une place à l'individu et une indépendance (ou une autonomie) par rapport au groupe dont il fait partie. Il va de soi que la définition de Vernant ne s'accorde pas avec celle d'Arendt : « C'est dans cette révolte du cœur que naquirent l'individu moderne et ses perpétuels conflits, son incapacité à vivre dans la société comme à vivre en dehors d'elle » (*ibid.*, p. 49). Pour Arendt, l'individu moderne est tout sauf cet homme qui vit paisiblement son individualité dans un monde qui la lui reconnaît : l'individu moderne souffre un monde qui fait obstacle à sa subjectivité.
 5. Nous utilisons l'édition suivante : Eschyle, *Orestie*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967. Cette forme de références sera utilisée pour que les notes de bas de pages soient peu nombreuses et significatives : (A pour *Agamemnon* ou C pour *Les Choéphores* ou E pour *Les Euménides*, p. _). De plus, les italiques dans les citations, sauf avis contraire, sont les nôtres.
 6. Pourtant, Clytemnestre a chassé Oreste d'Argos et Électre lui reproche d'être une mauvaise mère (C, pp. 334 et 342).
 7. Arendt, *op. cit.*, p. 33. Les italiques ne sont pas de nous.
 8. *Ibid.*, p. 37.

9. Vernant, *op. cit.*, p. 218.

10. Étonnement, Apollon donne deux ordres à Athéna avant qu'elle n'ouvre le procès : « Toi, *introduis* la cause et *conduis*-la comme tu sais faire » (*E*, p. 393). Apollon ordonne à celle qui nous est présentée comme la maîtresse de l'ordre à Athènes. Il est possible d'envisager que toutes les ficelles du procès d'Oreste soient tirées par Apollon lorsqu'on remarque que le vote d'Athéna est justifié par l'argument d'Apollon.

11. Pourtant, au moment où les Erinyes acceptent leur nouveau rôle dans la cité, il faut savoir si elles sont persuadées par Athéna ou si elles sont contraintes par ses menaces. On sait qu'elles plient à la requête d'Athéna après ces mots : « Si tu as ce respect de la *sainte Persuasion*, charme et douceur de mon langage, reste donc ici. Si tu ne veux pas rester, *tu n'a pas le droit* de répandre sur la ville une rage, une haine, le malheur du peuple, puisqu'il t'est loisible d'avoir part à ce pays, d'y être, en droit, vénérée pour toujours » (*E*, p. 404).

12. Arendt, *op. cit.*, pp. 41-42.

13. Il faut lire les vers 900 à 903 des *Choéphores* pour voir à quel point Oreste est autonome.

14. Pourtant, à lire ces vers de la défense d'Oreste, cette autonomie montrée dans son hésitation à commettre le meurtre de sa mère trouve une autre explication : « Mais Loxias est mon complice, lui dont l'oracle m'aiguillonnait le cœur et *proférait des menaces* si je n'agissais pas contre les coupables » (*E*, p. 389). Pour la même idée, nous renvoyons à la note précédente.

15. Et encore, il faut lire le vers 923 des *Choéphores*.

16. Vernant, *op. cit.*, p. 221.

17. Il l'est peut-être aussi, comme nous l'avons suggéré, de certains dieux.

18. Jean-Paul Sartre, *Les Mouches*, Paris, Gallimard, Folio, 1947.