

## SERVITUDE HUMAINE ET COMMUNAUTÉ DIVINE DANS LA TRAGÉDIE GRECQUE

ANASTASIA SERGHIDOU  
Université de Crète

### RESUMEN

La idea de la dependencia en la tragedia griega sólo puede ser definida a partir de múltiples aspectos. El que la dependencia divina sea uno de estos aspectos implica una aproximación bidimensional: por un lado, el estudio de las relaciones que el ser humano desarrolla con el elemento divino, por otro, las relaciones desarrolladas por los dioses entre ellos mismos. Tanto la comunidad humana como la divina, fundadas ambas en un sistema jerárquico y de dependencia que evoca las relaciones dueño-esclavo, se organizan a menudo a partir de modelos comunes.

El propósito de la autora es estudiar la manera por la cual estas dos comunidades se entrecruzan a este nivel, y a partir de ahí averiguar el sentido de la sumisión trágica. Al estar fundada sobre la *sevas*, la *philia*, la *therapeia*, la *charis*, y la cooperación, la servidumbre metafórica de los humanos parece en ocasiones reproducir el modelo de la dependencia divina: es el caso, por ejemplo, de los agentes culturales. Al seguir de este modo las convenciones trágicas, el hombre, que depende de su destino y de la voluntad divina, es un esclavo permanente. Estas mismas relaciones de dependencia establecidas a partir de un modelo de dulzura vuelven a aparecer en el contexto realista de la servidumbre doméstica. En este contexto, la oposición formada por la pareja antitética dueño-esclavo parece estar atenuada por la civilización de las costumbres. Esta relación idealizada y construida a la imagen de aquella que se considera que el hombre establece con la autoridad suprema del ser divino, parece superponerse a la realidad esclavista: una realidad sobre la cual los trágicos se interrogan por vías metafóricas e indirectas.

### RÉSUMÉ

L'idée de la dépendance dans la tragédie grecque ne peut être définie qu'à partir des aspects multiples. La dépendance divine étant un de ces aspects, implique une approche à deux dimensions, à savoir, l'étude des rapports que l'humain entretient avec l'élément divin d'abord, les rapports, ensuite, que les dieux eux-mêmes entretiennent entre eux. Fondées sur un système hiérarchique et de dépendance qui évoque des rapports maître à esclave, tant la communauté des humains que la communauté des dieux s'organisent souvent à partir des modèles communs.

Notre propos consiste à étudier la façon dont les deux communautés s'entrecroisent sur ce niveau et par-là à dégager le sens de la soumission tragique. Fondée sur le *sevas*, la *philia*, la *therapeia*, la *charis*, la coopération et la bonne entente, la servitude métaphorique des humains semble en effet reproduire dans des cas précis le modèle de la dépendance divine : celle, par exemple, des agents culturels. Suivant ainsi les conventions tragiques, l'homme, dépendant de son destin et de la volonté divine, est un esclave en permanence. Or, ces rapports de dépendance qui se tissent sur un modèle de douceur on les retrouve dans le contexte réaliste de la servitude domestique. Dans ce contexte, l'opposition à laquelle s'attache, en dehors de la tragédie, le couple antithétique maître-esclave semble, en effet, être atténuée par une civilité des mœurs. Cette relation idéalisée, étant à l'image de la relation que l'homme est censé entretenir avec l'autorité suprême du divin se superpose à la réalité esclavagiste ; une réalité que les tragiques interrogent précisément par des métaphores et des renversements multiples.

Le concept de la dépendance dans la tragédie grecque ne peut être défini qu'à partir des aspects multiples qu'il revêt. Cependant, compte tenu des limites du présent travail, l'accent sera mis sur un seul de ces aspects, à savoir: celui de la dépendance divine. Vaste sujet, certes, qui pénètre au cœur du 'questionnement' tragique puisque cette dépendance à l'égard du divin surgit comme un élément qui hante chaque instant de la vie du héros. Prisonnier de ses actes, de ses pensées, de son destin même, il ne lui arrive que rarement de faire l'expérience de la liberté laquelle est de surcroît dictée par la volonté divine. Cette récurrence de l'autorité divine dans la vie du héros nous incite à réfléchir sur sa nature et par là sur la façon dont elle s'exerce. Cette réflexion impliquera une approche à deux dimensions: d'une part l'étude des rapports que l'humain entretient avec l'élément divin; d'autre part les rapports que les dieux eux-mêmes entretiennent entre eux. A quoi s'ajustera une troisième dimension, légèrement extrinsèque mais implicitement liée à l'exercice du pouvoir divin, à savoir le type de rapports de dépendance que les hommes entretiennent entre eux. Cette triple dimension n'est pas sans intérêt, si l'on songe que, fondée sur un système hiérarchique<sup>1</sup> qui implique souvent des rapports de maître à esclave, la communauté des humains aussi bien que la communauté des dieux, s'organisent souvent à partir de modèles communs de soumission. Sans que les deux mondes soient jamais confondus, ils proposent de toute évidence un même type de relations sociales, fondées sur l'opposition liberté / servitude. Or, tout en conservant ses nuances et ses spécificités, selon qu'il s'agisse de la communauté humaine ou divine, le couple d'opposition maître-esclave devient en l'occurrence un agent de classification, un modèle de classement à partir duquel se définit l'hiérarchie interne de chacun des deux groupes. Cette hiérarchie respecte encore les valeurs de la taxinomie sociale et religieuse propres à la société classique.

Chez les dieux tout d'abord, la hiérarchie est respectée par celui là même, Zeus, dont l'omnipotence domine dans le panthéon Grec. Incarnant l'instance divine suprême Zeus est, en effet, conçu comme étant pratiquement le seul à imposer son pouvoir d'une manière absolue, tant parmi les humains que parmi les dieux. Il est significatif qu'associée souvent à la figure de Zeus, l'instance suprême du pouvoir divin rappelle aux humains qu'ils ne doivent pas concevoir d'autre forme de pouvoir qui soit supérieure à la sienne<sup>2</sup>: "Aucun pouvoir ne siège au-dessus du

<sup>1</sup> Sur la hiérarchie interne à la communauté des dieux voir J-P.Vernant, *Mythe et Société en Grèce Ancienne*, Paris, 1974, p.104.

<sup>2</sup> Sur le pouvoir de Zeus, notamment à travers sa puissance énonciative, voir A.Iriarte, "Savoir et pouvoir de Zeus", *Quardens Catalans de Cultura Classica*, 2 (1986), pp. 9-24. Sur le pouvoir tyrannique de Zeus, voir Saïd, *Sophiste et Tyran*, Paris, 1985, pp. 284-325; G.Thomson, "Zeus τύραννος", *Journal of Hellenic Studies* 76(1956), pp.55-67. Sur l'omnipotence de Zeus H.Lloyd-Jones, "Zeus in Aeschylus", *Journal of Hellenic Studies*, 76(1956) pp.55-67.

sien. Sa loi n'obéit pas à une loi plus forte. Nul ne trône plus haut que lui et qu'il doive adorer d'en bas" ('Υπ' ἀρχᾶς δ' οὔτινος θοάζων / τὸ μείον κρατύνει)..., chante le chœur dans les *Suppliantes* d'Eschyle.<sup>3</sup> Faut-il rappeler que la perte de pouvoir ne sera due qu'à l'opposition que celui-ci exerce à l'encontre du pouvoir du maître? Osant mettre en question le pouvoir suprême de Zeus<sup>4</sup> Prométhée devient le prototype de l'insolent qui ne sait pas garder la juste distance, maintenue par le respect et l'obéissance, entre celui qui gouverne et celui qui doit être gouverné. D'ailleurs, cette insolence n'est pas dissociable de l'idée d'excès de pouvoir, de cette suprématie irrégulière qui renverserait le pouvoir providentiel du maître divin. La communauté divine ne serait pas en ce sens régie des règles et des valeurs distinctes de celles qui régissent le bon ordre civique, celui précisément qui respecte les lois et les hiérarchies établies? Car, ainsi que le formule Thésée dans l'*Héraclès* d'Euripide, "Les dieux n'ont-ils pas formé entre eux des unions que réprouvent les lois? N'ont-ils pas, pour obtenir le trône, chargé leurs pères de chaînes infâmes?" (...οὐ δεσμοῖσι διὰ τυραννίδας πατέρας ἐκηλίδωσαν;)<sup>5</sup>.

Certes dans la communauté des dieux cette bonne distance doit souvent être nuancée, car elle est porteuse de ses propres particularités, inextricablement liées à la spécificité même du monde des immortels. Toutefois, on la voit le plus souvent reproduite sur la base du type de distance hiérarchique qui règne parmi les humains. Ainsi peut-on voir des figures divines être réduites à l'esclavage ou devenir des semblants d'esclaves et des serviteurs. La hiérarchie divine qui manifestement reflète la hiérarchie sociale de la communauté civique, avec ses maîtres ( des *basileis* ou des *despotai* ) ou ses dieux *politai*<sup>6</sup>, ses dieux *archegetai*<sup>7</sup> ou ses dieux au sang noble (εὐγενεῖς),<sup>8</sup> ses πολισσοῦχοι θεοὶ<sup>9</sup>, protecteurs des cités et veilleurs des hommes, inclue bien évidemment aussi dans ses rangs des serviteurs et des esclaves.

Ainsi Hermès est-il considéré comme celui qui se soumet facilement aux ordres divins, à la manière d'un valet, "indécemment grandiloquent": "Voilà de bien grands mots et un ton plein de superbe, celui qui convient à un serviteur des dieux!" lisons-nous dans *Prométhée Enchaîné*.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> Eschyle, *Les Suppliantes*, v. 595-599.

<sup>4</sup> "Qu'il s'agisse et règne à sa guise pendant ce court délai: il ne sera pas longtemps le maître des dieux" (... κρατείπω τόνδε τὸν βραχὺν χρόνον / ὅπως θέλει δαρὸν γὰρ ἄρξει θεοῖς) (Eschyle, *Prométhée Enchaîné*, v.939-940).

<sup>5</sup> Euripide, *Héraclès*, 1317-1318.

<sup>6</sup> Eschyle, *Sept Contre Thèbes*, v. 253.

<sup>7</sup> Euripide, *Electre*, v. 890- 892.

<sup>8</sup> Lyssa, par exemple, ( cf. Euripide, *Héraclès*, v. 843-844) figure indéfinie mais sûrement loin du modèle humain est née dit-elle de père et mère nobles. "Ἐξ εὐγενοῦς μὲν πατρὸς ἐκ τε μητέρος / πέφυκα, Νυκτὸς Οὐρανοῦ τ' ἀφ' αἵματος." (Par mon père et par ma mère, je suis de noble race, étant née de la Nuit et du sang d'Ouranos).

<sup>9</sup> Eschyle, *Agamemnon*, v. 338.

<sup>10</sup> Eschyle, *Prométhée Enchaîné*, v. 954-955.

Σεμνόστομος γε καὶ φρονήματος πλέως  
ὁ μῦθος ἔστιν, ὡς θεῶν ὑπηρέτου.

Dans l'ensemble de la pièce Hermès est d'ailleurs qualifié de *latris*<sup>11</sup>, et comme un simple commis de Zeus, il joue le rôle de fidèle messenger du "père des dieux", chargé de transmettre la parole du maître; rôle indubitablement méprisable qui incite à la moquerie: "Contre une servitude pareille à la tienne, sache-le nettement, je n'échangerais pas mon malheur. (dit Prométhée) J'aime mieux, je crois, être asservi à ce roc que me voir fidèle messenger de Zeus, père des dieux! C'est ainsi qu'à des orgueilleux il sied de monter leur orgueil!"

Τῆς σῆς λατρείας τὴν ἐμὴν δυσπραξίαν,  
σαφῶς ἐπίστασ', οὐκ ἂν ἀλάξαιμ' ἐγώ·  
κρεῖσσον γὰρ οἶμαι τῆδε λατρεῦειν πέτρα  
ἢ πατρὶ φῦναι Ζηνὶ πιστὸν ἄγγελον  
οὕτως ὑβρίζειν τοὺς ὑβρίζοντας χρεῶν.<sup>12</sup>

Associé aussi au statut de l'*hypéretès*<sup>13</sup>, Hermès devient un méprisable serviteur, auquel il est même déraisonnable d'adresser la parole.

- Καὶ μὴν σύ γ' οὐπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι.  
- Σὲ γὰρ προσηύδων οὐκ ἂν οἶθ' ὑπηρέτην.

*Hermès* - *Pourtant, tu ne sais pas encore montrer la moindre raison.*  
*Prométhée* - *En effet! eusse-je sans cela parler à un valet?*

Certes Hermès n'est pas qu'un simple valet. Et si il est souvent associé à la servitude, il n'est pas exempt de l'autorité du héraut, chargé de

<sup>11</sup> Si l'appellation de *λάτρις* rappelle en fait la fonction des *hiérodoules* ( cf. P.Debord, "L'esclavage sacré: état de la question" in *Actes du colloque sur l'esclavage*, Besançon, 1971, pp.135-150. ) ou du moins celui de *hieroi*, statut subalterne du servant, à l'intérieur du système hiérarchique du sanctuaire (cf. H.Pleket, "Religious History as the history of mentality: the "believer" as servant of the deity in Greek World" in H.S. Versnel (éd) *Faith, Hope and Worship*, Leyde, 1981, p.164; F.Bömer, *Untersuchungen über Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, T.III, Wiesbaden, 1960, pp.47-48. Sur l'esclavage sacré voir P.Debord, "L'esclavage sacré: état de la question" in *Actes du colloque sur l'esclavage*, Besançon, 1971, pp.135-150 ). Sur la diversité de significations du terme *λάτρις* voir G.Steinmayr, "Sviluppi semantici della base latro in Grecia e in Roma", *Atti Ac.Verona*, (1955-56) pp.151-163. Sur *λάτρις* associé, notamment chez Platon et Plutarque, aux serviteurs voir E.Kretschmer, "Beiträge zur Wortgeographie der altgriechischen Dialekte" *Glotta*\_18(1930), pp.79. Sur *λάτρις* et l'idée du dévouement cultuel voir H.W.Pleket. "Religious History..."*op.cit.* pp.152-192.

<sup>12</sup> Eschyle, *Prométhée Enchaîné*, v. 966-970.

<sup>13</sup> Le terme "ὑπηρέτης" n'est pas forcément directement lié au statut du serviteur. Il renvoie par exemple à un certain ordre de rameurs ( cf. L.J.D. Richardson, "ΥΠΗΡΕΤΗΣ", *Classical Quarterly*, 37(1943), pp. 55-60. ) et souvent il est associé au domaine guerrier. Plus précisément aux fonctions guerrières chez les Scythes (cf. A. Plassart, "Les archers d'Athènes", *Revue des Études Grecques*, 26(1913), pp.183-187. Son association aux prestations de service est par contre essentiellement liée au domaine cultuel puisqu'il renvoie aux serviteurs de dieux (cf H.W. Pleket, *op.cit* p.166-171).

transmettre en l'occurrence des messages heureux de liberté<sup>14</sup> (ἐλευθέροις νῦν ἐσθλά κηρυκευέτω...). Son statut d'esclave relève par conséquent plus du respect de la hiérarchie dominante, que du caractère inférieur de sa nature, ou de la place qu'il occuperait dans l'univers divin. Serviteur fervent des immortels, comme il dit, il résulte des oeuvres du grand Zeus (Ἑρμῆν μεγίστῳ Ζηνί, δαιμόνων λάτρην)<sup>15</sup>.

Hermès n'est bien évidemment pas la seule figure à être attachée à des fonctions serviles et par-là à être rabaissé au statut d'esclave. On pourrait se référer par exemple à la figure d'Iris vouée, elle, aux services des dieux: "...moi je suis Iris, la servante des dieux (...κάμῃ τὴν θεῶν λάτρην Ἴριον) déclare-t-elle dans *Héraclès*<sup>16</sup>. Ou encore Hécate, cette figure ambigüe, parfois assimilée à Artémis, "servante " de Déméter, comme nous l'apprenons par un fragment d'Euripide: Δήμητρος λάτρην Ἑκάτην<sup>17</sup>.

#### SUPRÉMACIE DIVINE ET OBÉISSANCE HUMAINE

Les dieux comme les mortels ne sont pas par conséquent épargnés du sort de la servitude. Certes, cette servitude divine, calquée sur la servitude humaine ne nuit en rien à la supériorité du divin sur l'homme. Porteur de puissance particulière, le divin dans la tragédie semble affirmer à tout instant son autorité, et cela qu'il soit d'un rang supérieur ou inférieur. Et il est significatif que dans une pièce comme l'*Héraclès* d'Euripide où s'introduit une figure qui navigue entre l'humain et le divin, à savoir Héraclès lui-même, les personnages s'interrogent constamment sur les rapports de forces incontournables qui gèrent la communauté des hommes comme celle des dieux. Ainsi l'accent est mis sur la nécessité de maintenir l'ordre en gardant la puissance du bon côté à savoir du côté, de la divinité. Sinon, "les dieux, compteront pour rien et la race mortelle aura la puissance, si Héraclès n'est pas jugé..."<sup>18</sup> (ἢ θεοὶ μὲν οὐδαμοῦ, τὰ θνητὰ δ' ἔσται μέγала, μη' δόντος δίκην).

Pourtant, inscrite dans le contexte des conventions tragiques, l'autorité divine représente quelque chose de plus que cela. Elle est un ordre qui s'oppose aux instances maléfiques et les transgressions que les héros ou les demi-dieux provoqueront souvent. C'est une instance judiciaire, qui sert de contrepoint à toute autorité ignominieuse qui

<sup>14</sup> Dans les *Suppliantes* d'Eschyle v. 221 il est même censé d'apporter des messages de liberté: *Ah! voici qu'il nous signifie donc un doux message de Liberté!* Sur les capacités communicatives d'Hermès et les liens qu'il entretient avec l'idée du passage voir L. Kahn, *Hermès passe*, Paris, 1978.

<sup>15</sup> *Ion*, v. 5.

<sup>16</sup> Euripide, *Héraclès*, v. 822-826. Sur Iris messagère des dieux en comparaison avec Hermès, voir A. Tatti, "Ἴρις καὶ Ἑρμῆς στὴν Ἰλιάδα". Ἀπὸ τὸν πόλεμο στή φιλότητα" *Métis*, 9-10 (1994-95) p. 359-375.

<sup>17</sup> Euripide, *T.G.F.* (Nauck) v. 995.

<sup>18</sup> Euripide, *Héraclès*, v. 841-42.

perturberait l'ordre. Ces instances perturbatrices sont souvent associées à la figure du tyran<sup>19</sup>, tels Egisthe ou Clytemnestre: maîtres iniques, assassins et perturbateurs du bon ordre domestique représenté, lui, par un chef exemplaire comme Agamemnon. A l'autorité ignominieuse d'Egisthe s'opposera, comme on le sait, Oreste par un meurtre vengeur<sup>20</sup>. Ce meurtre représente paradoxalement un retour à l'ordre, dans la mesure où grâce à lui obéissance et subordination seront de nouveau acquises aux dieux. "C'est la volonté divine, pour moi, qui triomphe ici. Chante le chœur dans les *Choéphores*. On peut donc aujourd'hui ne plus servir le mal (ὑπουργεῖν κακοῖς), et révéler, comme il convient, l'autorité résidant aux cieux!" (οὐρανοῦχον ἀρχάν σέβειν)<sup>21</sup>. Ainsi le chœur des captives voit-il dans les préparatifs du meurtre vengeur, effectués par Oreste, un véritable retour à la justice: une justice assurée en l'occurrence par l'autorité divine.

L'entreprise meurtrière d'Oreste et d'Electre, dans *l'Electre* de Sophocle, est également conçue par Electre, comme un service, adressé au *daimon*: "Et je n'admettrais pas, même pour mon plus grand profit, de te causer le plus petit chagrin. Ce serait là mal seconder la force divine qui nous a accompagné aujourd'hui."

Κοῦδ' ἄν σε λυπήσασα δεξαίμην βραχὺ  
αὐτὴ μέγ' εὐρεῖν κέρδος· οὐ γὰρ ἄν καλῶς  
ὑπηρετοίμην τῷ παρόντι δαίμονι.<sup>22</sup>

Loin d'être un acte méprisant, "servir", en l'occurrence sous la tutelle divine, convient alors au héros valeureux, qui saura par ailleurs respecter ses obligations familiales et son rôle de bon citoyen. "Du moins j'atteste devant les dieux, dit Jason dans la *Médée* d'Euripide, que mon désir est de rendre un service à toi et les enfants".

<sup>19</sup> Rappelons que dans la tragédie, la tyrannie et le tyran qui la représente sont souvent associés à la transgression des valeurs morales. Ainsi le tyran peut-il être le fruit de l'insolence: "ἄβρις φυτεύει τύραννον (l'insolence engendre le tyran) [Sophocle, *Oedipe Roi*, v. 873], mais il est aussi celui qui, comme le dit Agamemnon, respecte difficilement les dieux (τὸν τοι τύραννον εὐσευεῖν οὐ ράδιον) [Sophocle, *Ajax*, v. 1350] et transgresse la *dikè* [Euripide, *Les Phéniciennes*, 1350]. La tyrannie peut aussi apparaître comme l'heureuse injustice (ἀδικίαν εὐδαίμονα) [Euripide, *Les Phéniciennes*, v. 536 sq.] de pouvoir absolu. [Euripide, *Médée*, v. 120-121]. Sur les aspects de la tyrannie dans la tragédie et notamment sur les particularités du personnage du tyran, voir D. Lanza, *Il Tiranno e il suo pubblico*, Turin, 1977, pp.45-64; Voir aussi J. De Romilly, "Il pensiero di Euripide sulla tirannia", *Dioniso*, 43( 1969), pp.175-187. Sur la réciprocité hostile à travers la tyrannie dans la tragédie voir R. Seaford, *Reciprocity and Ritual*, Oxford, 1994, pp. 232-234.

<sup>20</sup> Sur la figure insolente d'Egisthe, voir D. Lanza, *op.cit.* pp.124-129

<sup>21</sup> Eschyle, *Les Choéphores*, v. 957-960: κρατεῖται πῶς το θεῖον παρὰ τὸ μὴ / ὑπουργεῖν κακοῖς, / ἄξια δ' οὐρανοῦχον ἀρχάν σέβειν.

<sup>22</sup> Sophocle, *Electre*, v. 1304-1306.

Ἄλλ' οὐδ' ἐγὼ μὲν δαίμονας μαρτύρομαι,  
ὥς πάνθ' ὑπουργεῖν σοί τε τέκνοις θέλω.<sup>23</sup>

Avoir un comportement hostile envers les dieux ne sied pas aux héros exemplaires. Inscrit dans une dynamique relationnelle avec le divin, le mortel, semble adopter un comportement de soumission honorifique qui exige le dévouement, le respect, l'obéissance et l'échange réglementé<sup>24</sup>. Ignorant la rivalité ou le mépris envers la toute puissance divine, le sujet tragique, offre par son comportement respectueux au modèle de "bonne conduite" du héros tragique. C'est par exemple dans ce contexte que pourrait s'inscrire le comportement héroïque d'Iphigénie qui, cédant à la volonté divine, abandonne toute contestation quant aux décisions des dieux ainsi que le lui fait remarquer Achille: "En renonçant à lutter (τὸ θεομαχεῖν) contre la divinité, qui a pouvoir sur toi, tu as choisi le parti honorable et nécessaire."<sup>25</sup>

τὸ θεομαχεῖν γὰρ ἀπολιποῦσ', ὃ σου κρατεῖ,  
ἐξελογίσω τὰ χρηστὰ τὰναγκαῖα τε.

Ce comportement respectueux et que l'on pourrait qualifier de coopération de l'homme avec dieu le place dans une position d'infériorité. Considérant le dieu comme étant son "δεσπότης", l'homme reproduit à l'égard du dieu les mêmes images d'infériorité et de soumission que celles de l'esclave-serviteur face à son maître.<sup>26</sup>

C'est comme à sa maîtresse qu'Alceste avant de mourir adresse sa prière<sup>27</sup>: "Maîtresse, (δέσποινα) puisque je descends sous la terre, pour

<sup>23</sup> Euripide, *Médée*, v. 619-620.

<sup>24</sup> Sur les rapports entre hommes et dieux et l'échange exceptionnel entre héros et divin voir J-P. Vernant, "La personne dans la religion" *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1982, pp.79-94.

<sup>25</sup> Euripide, *Iphigénie à Aulis*, v. 1408-1409.

<sup>26</sup> L'autorité du maître par exemple doit être vécue dans la douceur, une douceur qui dans le contexte de la représentation tragique, exalte le dévouement et l'obéissance inconditionnelle du serviteur, dont la soumission est exprimée en termes d'accompagnement et de soutien à ses supérieurs: ces maîtres qui méritent l'appellation honorifique de *despotès*. En effet, allant au-delà de l'idée du maître oppresseur, le terme de δεσπότης désigne une entité souveraine qui exprime l'ordre et la personnification d'une autorité providentielle. Inscrit dans un contexte de respectabilité, l'incarnation du pouvoir despotique, dans le contexte de l'opposition maître-serviteur, fait partie intégrante d'un échange de bienfaits qui protège les droits de chacun et qui avertit les personnages des dangers qui les menacent. D'où, par exemple, la position de veilleur qu'Atossa attribue au chef de la maison. Mettant l'accent sur la figure observatrice du maître de la maisonnée, la reine dévoile l'oeil protecteur et directif du despote. "Si notre richesse est intacte, dit-elle, en revanche, je crains pour nos yeux; car l'oeil d'une maison, c'est, pour moi, la présence d'un maître". (...δῶμων νομίζω δεσπότης παρουσίαν.) (Eschyle, *Les Perses*, v. 168-169. ). Pour un développement plus exhaustif sur ce sujet voir notre étude *Formes de soumission et modèles tragiques de la servitude*, (Thèse de doctorat, E.H.E.S.S), Paris, 1997, pp. 194-208.

<sup>27</sup> Sur la prière en Grèce Ancienne, voir D. Aubriot-Sevin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne*, Lyon, 1992.

la dernière fois à genoux je t'adresserai ma requête: veille sur mes enfants orphelins; ..."28. La maîtresse "Pallas" est aussi censée venir à l'aide d'Ulysse dans le *Cyclope*, d'Euripide quand le héros l'appelle à son secours:

ᾠ Παλλάς, ὦ δέσποινα Διογενὲς θεα,  
νῦν νῦν ἄρηξον·

(O Pallas, ô maîtresse, fille de Zeus, déesse, maintenant, à l'aide!)29

Dans *Hippolyte*, le héros s'adresse à Artémis, comme un véritable serviteur, car, il le dit bien, son état désastreux prive sa maîtresse des services qu'il lui doit. "O maîtresse, (δέσποινα) dit-il, vois-tu mon état misérable?... Tu n'as plus de chasseur, tu n'as plus de servant (ὑπηρέτης) ..." Toute la pièce s'organise d'ailleurs autour de la bonne répartition du pouvoir qui fixe les zones d'influence entre hommes et dieux. C'est ainsi que la pièce s'ouvre sous le signe de la puissance de la déesse Aphrodite:

"Grand et fameux, mon nom l'est parmi les mortels comme au ciel: je suis la déesse Cypris. Ceux qui entre le Pont et les bornes d'Atlas ont leur séjour et voient la clarté du soleil, s'ils révèrent ma puissance, je les mets en honneur (τοὺς μὲν σέβοντας τὰμὰ πρεσβεύω κράτη); mais je les abats quand ils nous traitent avec superbe. Car c'est un sentiment que connaît aussi la race des dieux: ils prennent plaisir aux hommages des hommes"30.

Respect et coopération créent les conditions nécessaires pour que le sujet soumis à la divinité soit placé, certes, dans une position de subalterne, mais digne et pieuse. Pour Médée, Hécate sera sa propre maîtresse et, très clairement, sa collaboratrice: "Non, dit-elle, par la maîtresse que surtout je révère (δέσποιναν ἦν ἐγὼ σέβω), et avec qui je travaille (ξυνεργόν), Hécate assise aux profondeurs de mon foyer, aucun d'eux ne rira de tourmenter mon cœur"31. La nourrice, dans *Hippolyte*, s'adresse aussi à la divinité pour l'aider dans ses projets, en lui demandant, comme Médée le demande à Hécate, d'être sa "complice". "Prête-moi seulement ton aide, (συνεργός) souveraine Cypris, déesse de la mer"32.

En effet, en prêtant son aide la divinité promet aussi l'échange et la collaboration entre la communauté des humains et celle des dieux33. Cet échange est d'ailleurs source de *philia*, d'amitié qui s'oppose

28 Euripide, *Alceste*, v. 163-165.

29 Euripide, *Le Cyclope*, v. 350-351.

30 Euripide, *Hippolyte*, v. 1-8.

31 Euripide, *Médée*, v. 395-398.

32 Euripide, *Hippolyte*, v. 522-523.

33 Sur le comportement protecteur de dieux dans la tragédie et leurs choix politiques notamment par rapport à la communauté civique d'Athènes, voir R. Parker, "Gods Cruel and Kind: Tragic and Civic Theology", in C. Pelling, *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, 1997.

précisément au θεομαχεῖν. Ainsi Artémis est considérée par un héros bienveillant, Hippolyte, comme une “amie”, ce qui permet l'échange par la parole. Elle est donc une δέσποινα<sup>34</sup>, en l'occurrence une maîtresse, mais une “φίλη δέσποινα”<sup>35</sup>, une “maîtresse amie” avec qui il converse. Μόνῳ γάρ ἐστι τοῦτ' ἐμοὶ γέρας βροτῶν· σοὶ καὶ ξύνειμι καὶ λόγους ἀμείβομαι, / κλύων μὲν αὐδήν, ὄμμα δ' οὐχ ὄρων τὸ σόν<sup>36</sup>.

Certes cette proximité conventionnelle, due à la vénération et au respect du divin qui scelle l'infériorité pieuse de l'homme face à la toute puissance divine ne réduit en rien la bonne distance qui doit de toute façon être respectée entre humains et divins. Mais elle est tout simplement nécessaire, car elle organise les rapports de forces entre les deux entités, et anéantit toute tentative de désordre. Car en effet, devant la force d'un dieu l'homme est censé reculer. Obéissance, indulgence, respect sont quelques unes des réactions qui doivent régir le comportement du mortel, condamné à vivre dans la faiblesse. L'endurance du héros mortel ne peut en aucun cas égaler la force du pouvoir divin. Même un modèle d'endurance et d'exploit héroïque comme Héraclès<sup>37</sup>, recule devant le pouvoir de Héra. Comme le héros le précise à Thésée “... il ne peut rien faire devant le pouvoir d'Héra (οἶδ' οὐδὲν ὠφελοῦσί μ', Ἥρα κρατεῖ)”<sup>38</sup>. Les dieux sont ainsi les maîtres d'un pouvoir que le mortel est censé servir quotidiennement. Ceux qu'Admète appellera “dieux maîtres” (κρατοῦντας ... θεούς)<sup>39</sup> et que Phèdre considérera comme les détenteurs d'un pouvoir qu'elle n'arrive pas à surpasser<sup>40</sup>, sont les principaux agents directeurs de la vie du héros.

#### L'HOMME AU SERVICE DES DIEUX

Toutefois, le respect du divin et de l'autorité qu'il représente confère à l'attitude de soumission de l'homme un caractère pieux, qui rappelle de manière implicite la servitude pieuse des agents culturels<sup>41</sup> : prototype,

<sup>34</sup> *Hippolyte* v. 74 (ὦ δέσποινα, κοσμήσας φέρω).

<sup>35</sup> *Ibid*, 82 (ὦ φίλη δέσποινα).

<sup>36</sup> Euripide, *Hippolyte*, v. 84-86.

<sup>37</sup> Sur Héraclès voir N. Loraux, “Ponos” in *Les expériences de Tirésias*, Paris, 1989, pp. 54-72 et le modèle qu'il représente E.M. Waith, *The Herculean Hero*, New York/Londres, 1962.

<sup>38</sup> Euripide, *Héraclès*, v. 1253.

<sup>39</sup> Euripide, *Alceste*, v. 251.

<sup>40</sup> Voir Phèdre, parlant de son amour dirigé par Aphrodite, qu'elle n'arrive pas à vaincre. Euripide, *Hippolyte*, v. 400-401 ... ἐπειδὴ τοισίδ' οἶκ' ἐξήλυτον / Κύπριν κρατῆσαι, κατθανεῖν ἔδοξέ μοι ... (Voyant enfin que ces résistances ne venaient pas à bout de Cypris, je décidai de mourir...).

<sup>41</sup> Sur les rapports de soumission du croyant envers le divin voir H.W. Pleket, “Religious History as the history of mentality: the “believer” as servant of the deity in Greek world” in H.S. Versnel (éd.), *op. cit.*, pp. 152-192. Sur les rapports qu' Ion entretient avec Apollon, son souverain voir F.M. Wasserman, “Divine Violence and Providence in Euripides' *Ion*”, *Transactions of American Philological Association*, 71(1940) pp. 578-604. Sur les rapports entre hommes et dieux et l'échange exceptionnel entre héros et divin voir J.-P. Vernant, “La personne dans la religion” in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1982, pp. 79-94.

peut-être, de dépendance divine qui sert de modèle au tragique pour définir l'infériorité humaine face à la puissance divine.

C'est cette réflexion sur le comportement approprié d'un être subalterne, tel que l'homme à la toute puissance divine, qui apparaît dans le comportement d'Ion par exemple. Ion est ce serviteur particulier, dont le dévouement envers le divin est par ailleurs orienté dans les sens du rôle fonctionnel de l'esclave domestique<sup>42</sup>. Ion sera appelé "esclave du dieu" (δοῦλος καλοῦμαι θεοῦς) mais toutes ses fonctions seront exécutées dans la sphère de la soumission servile; le champ sémantique de δουλεύειν étant le principal domaine dans lequel se développe son discours, et se forme son identité. Ion affirme par exemple à Creuse qu'il sert le dieu (ὧ δουλεύομεν)<sup>43</sup> et une fois inscrit dans une lignée paternelle, déclare avec soulagement qu'il a ainsi échappé à la condition de l'esclave (ἐκπεφύγαμεν τὸ δοῦλον)<sup>44</sup>. Le doute concernant la citoyenneté de sa mère le fera aussi réfléchir sur son parler d'esclave (στόμα δοῦλον)<sup>45</sup>; qui renvoie en effet à la crainte de l'esclavage proprement-dit<sup>46</sup>.

Le caractère particulier d'Ion, qui le fait à la fois agent cultuel et simple esclave, rappelle de manière générale la position de tout humain face aux instances supérieures: dans l'impossibilité où il se trouve d'échapper à son destin, l'homme comme un simple esclave, mène sa vie indépendamment de sa propre volonté et de ses propres décisions, tout en demeurant respectueux, et bienveillant envers les autorités qui le dirigent.

C'est ce qu'Oreste essaie de faire comprendre à Electre par exemple. A savoir que la vie de l'homme se déroule selon la volonté des dieux et les contraintes de la fortune.

"Considère les dieux, Electre, tout d'abord, comme les auteurs de mon heureuse fortune, et ne me fais honneur que d'avoir bien servi les dieux et la fortune."

<sup>42</sup> Chargé d'obligations qui rappellent celles des esclaves domestiques, comme par exemple le balayage, ("...je balaie le parvis de mon Dieu, tout le jour, dès l'heure où commence l'essor rapide du soleil. C'est mon office quotidien..." (λατρεύων τὸ κατ' ἡμάρ) (Euripide, *Ion*, 124). Ion est un serviteur de dieu qui pareil à un esclave assume ses responsabilités comme des épreuves physiques (καλὸν γε τὸν πόνον, ὦ / Φοῖβε, σοὶ πρὸ δόμων λατρεύω ...) Euripide, *Ion*, v. 128-129.

<sup>43</sup> Euripide, *Ion*, v. 327.

<sup>44</sup> Euripide, *Ion*, v. 556.

<sup>45</sup> Ibid, v. 674.

<sup>46</sup> Sur le parler-libre, la παρρησία, et la citoyenneté voir L. Pearson, "Party politics and free speech in democratic Athens", *Greece and Rome*, 7 (1937) pp. 41-50; M. Radin, "Freedom of speech in ancient Athens", *American Journal of Philology*, 48 (1927), pp. 215-130. Sur la παρρησία en rapport avec l'honneur et la respectabilité du citoyen voir M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Rome, 1996.

θεοὺς μὲν ἡγοῦ πρώτον, Ἡλέκτρα, τύχης  
 ἀρχηγέτας τῆσδ', εἶτα καῶμ' ἐπαίνεσον  
 τὸν τῶν θεῶν τε τῆς τύχης θ' ὑπέρειπεν.<sup>47</sup>

La servitude pieuse est d'ailleurs confirmée par l'emploi même du verbe *θεραπεύω* qui évoquant le domaine des soins et de la compassion<sup>48</sup>, ultérieurement présents dans contexte médical<sup>49</sup>, caractérise souvent les rapports de l'agent cultuel à son maître divin<sup>50</sup>. C'est ainsi que les servantes de Creuse, dans l'*Ion* d'Euripide, font référence par exemple au culte rendu aux *ἀγυαίς*, en termes de *θεραπεία*. Dans la même pièce, on a affaire à un groupe de serviteurs qui se manifesteront à la fois comme l'escorte armée d'Ion, lorsqu'il poursuivra sa mère, et comme serviteurs du temple. Si pour la première fonction ils ne sont pas appelés comme tels, c'est en tant qu'attachés au sanctuaire de Delphes qu'ils sont nommés "θέραπες" (ἄλλ' ὦ Φοίβου... θέραπες)<sup>51</sup>. Ion, lui, étant au service d'Apollon déclare avec fermeté qu'il ne cesse pas d'être serviteur du dieu qui le nourrit "Φοίβω δουλεύσω, κοῦ λήξω / τοὺς βόσκοντας θεραπεύων"<sup>52</sup>. Dans les *Bacchantes*, aussi, les Ménades, fidèles servantes de Dionysos servent le culte de la divinité en termes de *θεραπεία* (... Διόνυσον θεραπεύει)<sup>53</sup>.

Ainsi c'est dans le contexte de la *therapeia* qu'apparaît la double fonction: à la fois celle du serviteur de dieu, et celle du serviteur proprement-dit. On notera toutefois que cette double dimension n'est pas uniquement présente dans le contexte de la *therapeia*, mais aussi dans le contexte de l'*hypèresia*: "dans les prières adressées aux dieux, ou dans mon commerce avec les hommes, dit Ion, j'ai toujours vu mes services (ὑπηρετῶν χαίρουσιν) accueillis avec joie, jamais avec chagrin"<sup>54</sup>. Jocaste, dans l'*Oedipe Roi*, dans un passage où elle met en question la crédibilité et l'efficacité de la parole des devins, fait référence aux devins

<sup>47</sup> Euripide, *Electre*, v. 890-892.

<sup>48</sup> Euripide, *Les Phéniciennes*, v. 1549. Euripide, *Hippolyte*, v. 186-188.

<sup>49</sup> Si le champ sémantique de *θεραπεύειν* évoque, du moins dans le contexte homérique (cf. F. Gschntzer, *Studien zur Griechischen Terminologie der Sklaverei*, Wiesbaden, 1976 pp. 83-93), l'espace guerrier, faisant allusion "au compagnon" du guerrier (cf. P.A.L. Greenhalgh, *Early Greek Warfare*, 1973, p. 59), dans le contexte de la tragédie, semble renvoyer au domaine des soins en général. Cela consiste en effet à rendre, dans un contexte cultuel, des honneurs à un dieu, à offrir des services à un malade ou à une personne en détresse et en dernier lieu, à assurer des prestations de services au maître. Le rapport direct avec le traitement médical essentiellement développé dans une époque relativement tardive, (cf. N. Broc, *Vocabulaire Médical*, Paris, 1961, p.117) est manifestement nuancé dans la tragédie; le verbe *θεραπεύειν* étant détaché de la réalité thérapeutique pour évoquer, métaphoriquement, le domaine plus large des soins, comme support à la fois physique et psychologique.

<sup>50</sup> Cf. H.W. Pleket, *op. cit.*, pp. 159-161.

<sup>51</sup> Euripide, *Ion*, v. 1261 sq.

<sup>52</sup> Euripide, *Ion*, v. 181-183.

<sup>53</sup> Euripide, *Les Bacchantes*, v. 81-82.

<sup>54</sup> Euripide, *Ion*, v. 638-639.

d'Apollon comme étant les "serviteurs" –esclaves– (ὑπηρετῶν ἄπο), intermédiaires du dieu<sup>55</sup>. A cela pourrait-t-on ajouter la fonction de *latris*. Rappelons par exemple le cas du chœur des Phéniciennes, dans la pièce d'Euripide qui, précédées comme esclaves d'Apollon (Φοίβω δούλα μελάθρων...) <sup>56</sup>, se définissent aussi comme les servantes de Phoibos (Φοίβω λάτρις ἐγενόμαν...) <sup>57</sup>. Mais, il faut rappeler qu' évoquant les fonctions de l'agent cultuel, un terme comme *latris*, en recoupe aussi nécessairement l'idée de la servitude domestique. Ainsi dans *Iphigénie en Tauride* par exemple, Clytemnestre s'adresse au vieux domestique comme étant l'ancien serviteur de sa maisonnée: οἶδα σ' ὄντ' ἐγὼ παλαιὸν δωματῶν ἐμῶν λάτριν (Je sais que tu es un vieux serviteur de ma maison) <sup>58</sup>.

C'est peut être ce même entrecroisement de statuts que l'on trouve enfin dans le contexte du κληδοῦχος, de ce "gardien des clefs" qui tantôt se réfère à des figures divines en soi <sup>59</sup>, tantôt à une prêtresse honorable telle que Iphigénie <sup>60</sup> ou Io qui fut jadis, comme le chante le chœur, "gardienne du temple de Héra" (κληδοῦχον Ἥρας φασὶ δωματῶν ποτέ ...) <sup>61</sup>, tantôt s'en réfère aux fonctions d'une simple esclave: "... on fait de la vieille femme, dit Hécube, que je suis une esclave qui doit partir pour la Grèce. Les travaux les plus intolérables à mon âge sont la tâche que l'on m'imposera; je devrai, servante à une porte (λάτρις), en garder les clefs, moi, (κλήδας φυλάσσειν) la mère d'Hector..." <sup>62</sup>.

#### ÉTHIQUE SERVILE, PARALLÈLES CULTUELS ET DOMESTICITÉ

Il y aurait ainsi une série d'équivalences à produire, qui mettent en parallèle les honneurs et le dévouement que l'on réserve dans un contexte cultuel à un dieu, avec les prestations de services offerts au maître de la maisonnée. La servitude honorifique de laquelle émane un sentiment de respect, de soumission pieuse, de confiance même, éléments présents dans l'univers du sacré <sup>63</sup>, semble jouer le rôle de modèle à partir duquel serait dans le contexte profane copiée, la servitude domestique. Ce type d'équivalence, dans l'ordre de l'illusion tragique <sup>64</sup>, n'est pas étonnant si

<sup>55</sup> Sophocle, *Oedipe Roi*, v. 711-712.

<sup>56</sup> Euripide, *Les Phéniciennes*, v. 205.

<sup>57</sup> Euripide, *Les Phéniciennes*, 220-221.

<sup>58</sup> Euripide, *Iphigénie en Aulis*, v. 868.

<sup>59</sup> Athena est par exemple la détentrice de clés de la chambre où se trouve gardée la foudre de Zeus (Eschyle, *Les Euménides*, v. 826). Quant à Eros il est censé garder la clé de pourpris d'Aphrodite. (Ἐρωτα δέ, τὸν τύρραννον ἀνδρῶν, / τὸν τὰς Ἀφροδίτας / φιλιτάτων θαλάμων κληδοῦχον ...) (Euripide, *Hippolyte*, v. 538-541).

<sup>60</sup> Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 131.

<sup>61</sup> Eschyle, *Les Suppliantes*, v. 291.

<sup>62</sup> Euripide, *Les Troyennes*, v. 491-495.

<sup>63</sup> Sur l'importance de ces éléments et des notions qui les désignent voir J. Rudhard, *Pensée Religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*, Paris, 1992, pp.13-17.

<sup>64</sup> Par illusion tragique nous entendons le déplacement ou le renversement de la réalité hors de la scène, en l'occurrence historique et sociale.

l'on tient compte du fait que le maître de la maisonnée, représentant généralement une autorité providentielle, est censé être servi et honoré par des esclaves qui agissent dans un contexte de compassion et parfois même de consentement mutuel.

En effet, malheurs et bonheurs du maître déterminent le comportement des esclaves qui partagent ses sentiments. Le chœur des servantes dans l'*Ion* d'Euripide parle, par exemple, des bonheurs communs (κοινὰ μὲν ἡμῖν δωμάτων εὐπραξίαι)<sup>65</sup> et le chœur des *Choéphores* dans la pièce d'Eschyle n'hésite pas à chanter sa pénible tristesse face à la mort du maître: "Éclatez en bruyants sanglots-sanglots de mort bien dus au maître mort..." ("Ἰετε δάκρυ καναχὲς ὀλομένον / ὀλομένῳ δεσπότηα...")<sup>66</sup>. Quant aux serviteurs d'Alceste, ils ne cachent pas leur sentiment de pitié envers une maîtresse qui veut se donner la mort:

Πάντες δ' ἔκλαιον οἰκέται κατὰ στέγας  
δέσποιναν οἰκτίροντες<sup>67</sup>.

(Tous les serviteurs dans la maison pleuraient de pitié sur leur maîtresse.)

Ainsi, c'est en termes de bienveillance et d'échange réciproque des sentiments affectueux que les relations entre maîtres et esclaves doivent se dessiner: "il est doux pour les esclaves d'avoir des maîtres (δεσπότηας) bienveillants (ὡς ἡδὺν δούλοις δεσπότηας χρηστοὺς λαβεῖν)"<sup>68</sup>, de même qu'il est doux, pour le maître, d'avoir à la maison un esclave bienveillant: ἡδὺν ... δεσπότηοισι δούλον εὐμενῆ δόμοις<sup>69</sup>.

Certes, les rapports entre maîtres et esclaves, ne sont pas toujours établis sur la base d'un consentement mutuel, mais il faut souligner ici que la dureté du dominateur est conçue comme un excès qui va à l'encontre de la douceur du maître charismatique sur son esclave. Un maître violent et débridé est en effet assimilé à une instance oppressive, qui provoque des sentiments de haine. C'est par exemple le sentiment que ressent la nourrice pour Egisthe dans les *Choéphores*. Sentiment que le chœur prend soin de lui rappeler<sup>70</sup>. C'est aussi le sentiment que la nourrice dans la *Médée* d'Euripide, exprime pour son maître devenu méchant. "Qu'il meurt, non: il est mon maître; mais le voici convaincu de méchanceté envers les siens"<sup>71</sup>.

<sup>65</sup> Euripide, *Ion*, v. 567.

<sup>66</sup> Eschyle, *Les Choéphores*, v. 152-153.

<sup>67</sup> Euripide, *Alceste*, v. 192-193.

<sup>68</sup> Euripide, *Frgmt*, 529 (Nauck).

<sup>69</sup> Euripide, *Hélène*, v. 1193-1194. Sur les qualités éthiques des esclaves euripidiens voir K. Synodinou, *On the Concept of Slavery in Euripides*, Jannina, 1977, pp. 94-103.

<sup>70</sup> Eschyle, *Les Choéphores*, v. 770.

<sup>71</sup> Euripide, *Médée*, v. 82-83.

Ἦλοιο μὲν μὴ· δεσπότης γάρ ἐστ' ἐμός·  
ἀτὰρ κακός γ' ὢν ἐς φίλους ἀλίσκεται·

Il faudrait à cet égard souligner l'importance que les Tragiques accordent au bon esclave à celui qui n'attend de son maître que la grâce et la reconnaissance. Cette reconnaissance pourra déboucher, si le maître le veut, sur un affranchissement, ou une récompense pécuniaire. Caractérisés par la fidélité, par le dévouement et par des sentiments de compassion envers leurs maîtres, les esclaves tragiques semblent exécuter les ordres reçus d'eux, dans un climat d'obligation, certes, mais d'une obligation souvent morale. Ainsi dominés par un esprit de civilité, les rapports entre maîtres et esclaves enrichissent l'acte servile de qualités morales. Le service offert par un esclave est attaché aux valeurs de la *χρεία*, du besoin nécessaire, de la valeur (*ἀξία*) ou de la grâce (*χάρις*). La prestation servile fait ainsi partie de pratiques sociales qui impliquent l'échange, et une prise de position morale envers l'exécution d'un ordre ou d'un fait. On assiste alors à des échanges bénéfiques par lesquels s'installent des profitables alliances entre maîtres et esclaves, ce qui amène à nuancer l'idée de tension existant entre personnages de statut social opposé.

Ainsi les liens qui unissent les deux parties sont en effet entrelacés par des usages humanisés qui donnent aux services exécutés par les esclaves un droit de récompense, attaché à la grâce. Le service offert par les esclaves entre de la sorte dans un système de formes relationnelles qui ignore, ou qui du moins est censé ignorer et le profit et notamment le gain. D'où l'aspect négatif de la valeur du profit (*κέρδος*): élément déviateur qui, une fois exigé par l'esclave, nuit à la bonne entente avec son maître. Car la proximité établie entre le maître et l'esclave par l'intermédiaire du sentiment de compassion, de fidélité et de dévouement que nous avons mis en évidence comportement digne de mérite, est précisément anéantie quand apparaît le désir d'une contrepartie à la *χρεία*<sup>72</sup>, à savoir le *kerdos*. Cela nuit aux bonnes règles de la réciprocité du don; la recherche du profit ne peut dès lors être qu'un facteur d'asservissement contre nature, comme le précise Polynice dans les *Phéniciennes*:

ἀλλ' ἐς τὸ κέρδος παρὰ φύσιν δουλευτέον·

(Qui veut le gain doit s'asservir contre nature)<sup>73</sup>

La servitude qui s'attache au gain sera ainsi liée à l'aspect négatif de l'esclave avide, dont les fonctions sont souvent associées à la recherche

<sup>72</sup> Sur le *κέρδος* comme la contrepartie de la *χρεία*, voir R. Descat, *L'acte et l'effort*, Besançon, 1986, pp. 286-293.

<sup>73</sup> Euripide, *Les Phéniciennes*, v. 395.

de la récompense pécuniaire.<sup>74</sup> Nous n'entrerons pas dans les détails de ce sujet mais il suffit de rappeler les gardiens avides de l'*Antigone* de Sophocle. Persuadé de leur avidité, Créon juge leur négligence à l'égard de l'ensevelissement de Polynice comme le résultat d'une recherche de profit. La désobéissance des gardiens envers les ordres de leur maître est pour lui l'effet négatif du μισθός, du salaire, et de son support matériel: l'argent. Comme le précise Créon "Jamais n'a grandi chez l'homme pire institution que l'argent. C'est l'argent qui détruit les États; c'est lui qui chasse les citoyens de leur maison; c'est lui dont les leçons vont séduisant les cœurs honnêtes, leur font embraser l'infamie..."<sup>75</sup>. Nous assistons ainsi à l'image du profit néfaste, qui détruit celui qui le recherche, et qui devient générateur de violence et d'oppression. Ce prestataire de services qu'est le gardien apparaît aux yeux de Créon comme un imposteur, un personnage qui serait prêt à trahir sa propre âme pour de l'argent<sup>76</sup>.

Certes le profit, alors qu'il n'est pas en soi même un élément positif, peut parfois acquérir une valeur positive, quand il ne résulte pas du mauvais sort du maître ou bien quand il n'évoque pas un profit pécuniaire. Comme le chante le chœur dans la pièce d'Eschyle "Mon profit augmente quand le Malheur est loin des amis!"<sup>77</sup>

ἐμὸν κέρδος αὔξεται τόδ', ἄτα ὃ' ἀποστατεῖ φίλων.

La joie du maître permet à l'esclave d'obtenir un fait: un gain moral. Le "κέρδος" serait en ce sens un élément constitutif d'une série de rapports d'échange qui renforcent les liens entre les maîtres et leurs esclaves. Cet échange peut en vérité être d'une nature non seulement économique mais aussi affective, dans la mesure où l'on assiste à la mise en évidence du sentiment de compassion. C'est par exemple le cas de Lichas dans les *Trachiniennes*. En effet, quand Déjanire reçoit Lichas avec des propos de joie<sup>78</sup>, c'est en termes de κέρδος, que le héraut définit l'échange qui s'établit alors avec Déjanire. "A celui qui a bien agit un bienveillant salut: c'est son profit normal."

ἄνδρα γὰρ καλῶς  
πράσσειντ' ἀνάγκη χρηστὰ κερδαίνειν ἔπη.<sup>79</sup>

Le gain moral est permis. A l'encontre du gain pécuniaire et de l'avidité du mauvais et infidèle esclave, il peut même concerner

<sup>74</sup> Sur ce sujet voir A.Serghidou, *Formes de soumission...*, op. cit., pp. 255 -260.

<sup>75</sup> Sophocle, *Antigone*, 295-299.

<sup>76</sup> Sophocle, *Antigone*, v. 322.

<sup>77</sup> Eschyle, *Les Choéphores*, v. 825-826.

<sup>78</sup> Sophocle, *Les Trachiniennes*, v. 230-231.

<sup>79</sup> Sophocle, *Les Trachiniennes*, v. 230-231.

directement les dieux qui veillent sur l'homme. "Ces récits effrayants pour l'homme profitent, chant le chœur dans *l'Electre* d'Euripide, au service des dieux." (Φοβεροὶ δὲ βροτοῖσι μῦθοι / κέρδος πρὸς θεῶν θεραπείαν)<sup>80</sup>. Attaché, de manière générale, à l'idée du besoin plutôt qu'à celle d'obligation, l'acte servile est en l'occurrence ordonné selon les règles de la réciprocité. Celles qu'implique le retour de la *charis*, et l'établissement de la *philia*<sup>81</sup>.

Nous assistons ainsi à l'éloignement du modèle de l'obligation violente, où l'acte précisément est exécuté sous la pression de la terreur. Le vieux messager corinthien, dans *Oedipe Roi*, définit la récompense qu'il attend en termes de la bienveillance et de la bienfaisance plutôt que comme l'accomplissement d'une charge inévitable. Non seulement il est un *εὐνοῦς*<sup>82</sup>, il est aussi censé recevoir une récompense d'ordre gracieuse. Ainsi que le laisse entendre Oedipe qui assure au vieux serviteur qu'il aura la grâce qu'il mérite: "Ma fois! tu en auras la grâce que tu mérites." (Καὶ μὴν χάριν γ' ἂν ἀξίαν λάβοις ἐμοῦ)<sup>83</sup>.

La réciprocité du sentiment de bienveillance se trouve précisément confirmée dans l'exemple même du maître charismatique, que laisse entendre l'appellation qui lui est souvent attribué de *despotès*. A l'encontre du modèle oppressif du tyran, le despotes protège et guide ses sujets. Le terme même de *despotès* est d'ailleurs significatif. Rappelons par exemple l'accent que met Hélène à l'appellation de *despotès* pour tromper Théoclymène espérant ainsi obtenir ces faveurs "O maître (*despota*) car c'est ainsi, dit-elle, qu'à présent je te nomme, je suis perdue, j'ai tout perdu, je ne vis plus..."<sup>84</sup>.

Allant au-delà de l'idée du maître oppresseur, le terme de *δεσπότης* que les êtres subalternes réservent souvent à leur maître désigne une entité souveraine porteuse d'ordre et souvent conçue comme la personnification d'une autorité providentielle. Tissant des liens de respectabilité plutôt que des relations de domination oppressive, le titre de *despotès* témoigne d'un pouvoir charismatique, qui exige des sujets qui s'écartent de la violence et de l'excès. C'est en ce sens que nous observons un maître impitoyable comme Créon devenir pour ses serviteurs, vers la fin de la pièce, un *despotès*. En effet, "tyran" impitoyable aux yeux d'Hémon ou d'Antigone, tout au long de la pièce il apparaîtra aux yeux du messager un être vulnérable, un *despotès* affolé par le spectacle pitoyable du suicide.

<sup>80</sup> Euripide, *Les Bacchantes*, v. 72-81.

<sup>81</sup> Sur les liens de solidarité, le retour de la *charis* et l'établissement de la *philia*, voir P.Millet, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge, 1991, pp.109-126. Sur la réciprocité fondée sur la "grâce" et son association à l'idée du bienfait et de la reconnaissance, E.Benveniste, "Gratuité et reconnaissance", in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, T.I, Paris, p. 201.

<sup>82</sup> Sophocle, *Oedipe Roi*, v. 1003.

<sup>83</sup> Sophocle, *Oedipe Roi*, v. 1005.

<sup>84</sup> Euripide, *Hélène*, v. 1193-1194.

de d'Hémon et d'Antigone... (ἀθύμου δεσπότης)<sup>85</sup>. La distance et la subordination oppressive que crée le rôle du tyran est en l'occurrence nuancée par le pouvoir providentiel du *despotès*, celui précisément qui sert de modèle à l'autorité divine, également appelée *despotès*.

Ainsi la figure du *despotès*, entre en général dans le schéma des rapports maître-esclave qui s'écarte de l'idée de domination violente qu'implique l'appellation de "tyran" mais se rapproche de celle de gouvernement bienveillant, que laissent entendre les appellations de βασιλεύς ou de ἀναξ<sup>86</sup>. Rappelons le cas de la servante dans l'*Andromaque* d'Euripide qui contrairement au serviteur d'Hippolyte insiste sur l'appellation de despote qu'elle se sent obligée d'adresser à son ancienne maîtresse devenue elle même une esclave. "Maîtresse (*despoina*) voici un titre que je ne te refuse pas, car je t'en faisais honneur en ta maison quand nous habitions le sol de Troie, et je t'étais dévouée comme à ton époux de son vivant..."<sup>87</sup>. Insistant sur la bienveillance qu'elle éprouva pour ses maîtres la servante attribue aux relations qui la lie avec ses supérieurs un caractère respectueux qui scelle en quelque sorte le titre honorifique de *despotès*.

Ainsi se constitue en une manière de modèle, l'image du pouvoir du maître divin comme celui d'un maître séculaire qu'on honore et qu'on

<sup>85</sup> Sophocle, *Antigone*, v. 1219-1220. Sur Créon en tant que tyran, voir G. Cerri, "Antigone, Creonte e l'idea della tirranide nell'Atene del V secolo", *Quaderni Urbinate di Cultura Classica*, N.S. 10 (1982) pp.137- 155; H. Funke, "ΚΡΕΩΝ ΑΠΟΛΙΣ", *Antike und Abendland*, 12 (1966), pp. 29-50, où l'auteur cherche les racines de l'image de Créon tyran dans l'image du monarque hérodotéen. Voir A. Podlecki, "Creon and Herodotus", *Transactions of the American Philological Association*, pp. 359-371 où l'auteur fait les mêmes comparaisons. Sur l'autorité tyrannique de Créon et ses diverses représentations à travers notamment le mépris de la valeur déterminante de la *philia* voir W.J. Lane, "The politics of Antigone" in J.P. Euben (éd.), *Greek Tragedy and Political Theory*, pp. 162-182.

<sup>86</sup> Les appellations de βασιλεύς et d' ἀναξ ont tendance à faire partie du discours du héros, plutôt que des serviteurs proprement-dits, et à s'écartier du domaine de la soumission. Faisant allusion à la royauté archaïque, les deux termes en question représentent une fonction d'autorité publique ou divine et absolument pas privée. Elles sont ainsi écartées du discours des serviteurs proprement-dit ainsi que de la problématique qui peut surgir des rapports de domination entre maître et esclave. Reflétant la réalité historique de l'époque qui repose précisément sur la disparition de la royauté, les tragiques ont réservé ces deux termes au pouvoir divin et à la souveraineté d'Agamemnon. "Αναξ est le terme qui s'applique en principe à Apollon (cf. Eschyle, *Agamemnon*, v. 509-511, *Les Choéphores*, v. 1057, *Les Sept contre Thèbes*, v. 800-801; Sophocle, *Oedipe Roi*, v. 80, v. 96, v. 203, v. 284, *Ajax*, v. 703; Euripide, *Andromaque*, v. 1003, v. 1161, *Les Troyennes*, v. 42, *Electre*, v. 1245, *Ion*, 1566, *Iphigénie en Tauride*, v. 1270 à Hermès (cf. Euripide, *Rhésus*, v. 217) à Dionysos (cf. Euripide, *Les Bacchantes*, v. 1375) à Zeus (cf. Eschyle, *Les Perses*, v. 532, *Agamemnon*, v. 355; Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 749, *Les Troyennes*, v. 127, v. 274, v. 1085, à Héphaistos (cf. Euripide, *Le Cyclope*, v. 599) à Aphrodite (Euripide, *Hippolyte*, v. 267, v. 1280) ou à Poseidon. Inscrit dans un passé héroïque, le même terme est par ailleurs lié à la figure de quelques héros comme Thésée (cf. Sophocle, *Oedipe à Colone*, v. 549, v. 1630).

<sup>87</sup> Euripide, *Andromaque*, v. 56-57: δέσποινον' ἐγὼ τοι τοῦνομ' οὐ φεύγω τόδε / καλεῖν σ' ἐπέπερ καὶ κατ' οἶκον ἤξιουν /...

respecte. Identification curieuse, certes, et dont la particularité est peut-être mise en avant par le seul vieux serviteur, dans l'*Hippolyte* d'Euripide. Réfléchissant sur le schéma de répartitions du pouvoir entre hommes et dieux ce personnage précise en effet qu'il préfère appeler son maître *anax* plutôt que *despotès* car, comme il le précise "c'est aux dieux que l'on doit réserver le titre de despotès"<sup>88</sup>, (ἄναξ – Θεοὺς γὰρ δεσπότης καλεῖν χρεῶν / ἄρ' ἂν τί μου δέξαιτο βουλευσαντος εὖ;).

Associés au consentement mutuel, au respect et à l'honneur, mais aussi à la réciprocité de la *philia*, et à la gratuité du don permise par la *charis*, les rapports de maître à esclave peuvent acquérir un aspect idéalisé, qui, tout en demeurant à distance de la réalité esclavagiste, met en place une réflexion sur l'idée de subordination, réflexion qui semble dominée par l'image bien précise des rapports de soumission des hommes aux dieux.

Peut-être faudrait-il voir dans cette juxtaposition bien présente dans le contexte de la société tragique, la proposition d'un modèle de subordination civilisé qui vise précisément à l'apaisement des tensions en rendant les contradictions moins évidentes et les oppositions moins violentes<sup>89</sup>. Dans le contexte tragique où le thème de l'esclavage apparaît comme un questionnement constant sur les rapports humains, sur les problèmes de la soumission, sur le problème de la domination de l'homme sur l'homme, la servitude humaine entre dans la problématique plus générale de la fatalité, de ce destin incontournable qui n'échappe que difficilement à la volonté divine. Or cette fatalité semble résulter d'un destin commun pour tous les mortels. D'un destin qui nie précisément les différences et les inégalités, et qui invite dès lors le spectateur du Ve siècle à réfléchir sur son sort propre. Le destin de l'homme qui, simple mortel, n'est peut-être pas si différent alors de celui qu'il écarte radicalement de son horizon civique: l'esclave.

En ce sens, les paroles de Kratos dans le *Prométhée Enchaîné* "Tout être a vu jadis son sort bien défini hormis le gouvernant des dieux" et "nulle n'est libre que Zeus"<sup>90</sup> ne peuvent se donner comme une question bien plus qu'une réponse. Question posée comme telle par les Tragiques, et qui aura manifestement attendu longtemps pour trouver sa réponse dans le contexte tardif de l'abolitionnisme.

<sup>88</sup> Euripide, *Hippolyte*, v. 88-89.

<sup>89</sup> Sur la "grâce publique", par rapport à la pratique de liturgie comme moyen d'expression de la supériorité du riche qui apaise par ailleurs le danger de révolutions sociales, voir J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton, 1989, p.231-233. Sur la grâce dans le contexte de la religion de la cité voir H. Iunis, *A New Creed: Fundamental Religious Beliefs in the Athenian Polis and Euripidean Drama*, *Hypomnemata*, 91 (1988), Göttingen pp.101-111. Sur l'incompatibilité déterminante de la piété et de la grâce dans la religion grecque voir W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Mass., 1985, p. 311.

<sup>90</sup> Cf. Eschyle, *Les Choéphores*, v.104. Sur l'association de la divinité avec la justice dans la tragédie voir H. Lloyd-Jones *The Justice of Zeus*, Berkeley/Londres, 1983.