LES DONS DE PROMÉTHÉE ET LEUR VALEUR DANS LE 'PROMÉTHÉE ENCHAÎNÉ' À LA LUMIÈRE D'UNE COMPARAISON AVEC HÉSIODE, PLATON ET AELIUS ARISTIDE

Pour mieux comprendre le *Prométhée enchaîné* et évaluer plus précisement la valeur et les limites des dons du Titan dans cette tragédie, je voudrais ici suivre les transformations des trois termes qui sont étroitement associés à Prométhée et à la naissance de la civilisation, à savoir le feu πῦρ, l'art τέχνη et l'espoir ἐλπίς de l'époque archaïque à l'Empire romain en comparant l'interprétation qu'en propose la tragédie à celles d'Hésiode dans la *Théogonie* et dans les *Travaux et les Jours*, de Platon dans le *Protagoras* et d'Aelius Aristide dans sa *Défense de la rhétorique*, un texte longtemps négligé, mais qui a retenu récemment l'attention de Barbara Cassin, Laurent Pernot et Jessica Wissmann[1].

I. L'humanité avant Prométhée

Dans tous les cas, le propos du mythe est le même. Il met en scène une crise qui fixe le statut des hommes dans un univers organisé et définit une condition humaine qui s'oppose à la fois à celle des dieux et à celle des animaux.

Chez Hésiode cette «crise»[2] succède à un «temps jadis»[3] où les hommes vivaient avec les dieux et comme eux. Bien que mortels, ils étaient «à l'écart et à l'abri des peines, de la dure fatigue, des maladies douloureuses qui apportent le trépas aux hommes»[4].

A partir du *Prométhée enchaîné*, l'histoire de l'humanité commence par l'inverse d'un âge d'or, avec des «misérables mortels»[5] exclus par Zeus du partage des τιμαί. La description qu'en fait Prométhée insiste en effet sur «les maux des mortels»[6] (à commencer par les maladies pour lesquelles il n'existait encore aucun recours)[7]. Elle met aussi en relief la confusion et l'obscurité qui caractérisaient alors la vie humaine. Confusion, avec des hommes «semblables aux formes des songes»[8] qui «brouillaient tout au hasard»[9] privés qu'ils étaient de toute perception claire et de tout repère: «Tout en ayant des yeux, ils ne voyaient pas. Ils ne savaient pas distinguer les sons qu'ils entendaient»[10] et ne possédaient «aucun indice stable»[11] pour

1 Cassin 1990, Pernot 1993, Wissmann 1999.
2 *Th.* 535: ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι...
3 *Op.* 90: πρίν.
4 *Op.* 90-92: Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων/ νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο/ νούσων τ' ἀργαλέων, αἵ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν.
5 *PV* 231: βροτῶν... τῶν ταλαιπώρων.
6 *PV* 442: τὰν βροτοῖς δὲ πήματα.
7 *PV* 478-80.
8 *PV* 448-49: ὀνειράτων ἀλίγκιοι μορφαῖσι.
9 *PV* 450: ἔφυρον εἰκῇ πάντα.
10 *PV* 447-48: οἳ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην./ κλύοντες οὐκ ἤκουον.

ordonner le temps et distinguer les saisons. Obscurité, car «ils ignoraient les maisons de briques ensoleillées»[12] et vivaient «comme des fourmis agiles dans des grottes closes au soleil»[13].

De même dans le *Protagoras*, dans un mythe qui porte clairement la marque du sophiste comme le reconnaissent la plupart des commentateurs[14], l'homme, avant l'intervention de Prométhée, était caractérisé par l'absence des «qualités»[15] qui permettent aux espèces animales de survivre: il était «dépourvu de tout ..., nu, sans chaussures, sans lit et sans armes»[16].

Aelius Aristide lui met surtout l'accent sur le désordre et la pagaille qui régnaient sur la terre à l'origine[17]. A la différence de ses prédécesseurs, il ne mentionne pas l'absence de τέχναι, mais insiste dès le début sur l'inexistence d'un état de droit et le règne de la loi du plus fort: «Ils ne savaient que faire d'eux-mêmes, car il n'existait pas de lien qui les unisse, mais les forts menaient les faibles. Ils étaient également incapables de résister aux animaux. Car ils étaient inférieurs en tout et à tous sous un rapport ou sous un autre: moins rapides que les oiseaux... moins forts et de beaucoup que les lions, les sangliers et bien d'autres... De fait par leurs dispositions physiques ils étaient loin derrière les moutons et même loin derrière les escargots, puisqu'aucun d'eux n'avait la possibilité de se suffire à lui-même»[18]. Au contraire dans la version du *Protagoras*, ce thème n'apparait que plus tard, pour mettre en évidence les limites et les insuffisances des dons de Prométhée: «Ils étaient détruits par les bêtes sauvages et leur industrie, suffisante pour les nourrir, demeurait impuissante pour mener la guerre contre eux»[19].

[11] *PV* 454-56: ἦν δ' οὐδὲν αὐτοῖς οὔτε χείματος τέκμαρ/ οὔτ' ἀνθεμώδους ἦρος οὔτε καρπίμου/ θέρους βέβαιον.

[12] *PV* 450-45: κοὔτε πλινθυφεῖς... δόμους προσείλους ἦσαν.

[13] *PV* 453-54: ... ὥστ' ἀήσυροι... μύρμηκες ἄντρων ἐν μυχοῖς ἀνηλίοις.

[14] Pour un état récent de la question voir Manuwald 1996.

[15] *Prot.* 321c: δυνάμεις.

[16] *Prot.* 321c: ἀκόσμητον... γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον.

[17] *Défense de la rhétorique* 395: νεωστὶ γὰρ τῶν ἀνθρώπων γεγονότων καὶ τῶν ἄλλων ζώων θόρυβος πολὺς ἦν κατὰ τὴν γῆν καὶ ταραχή.

[18] Pour les quatre 395 ss.: οὔτε γὰρ αὐτοί σφισιν εἶχον ὅ τι χρήσονται, οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδὲν τὸ συνάγον, ἀλλ' οἱ μείζους τοὺς ἐλάττους ἦγον. οὔτε τοῖς ἄλλοις ζώοις εἶχον ἀνταρκεῖν· πᾶσι γὰρ πάντων ἀπελείποντο ἄλλοτε ἄλλων, τάχει μὲν τῶν πτηνῶν ἁπάντων... κατ' ἰσχὺν δ' αὖ πόρρω καὶ τῶν λεόντων καὶ τῶν κάπρων καὶ πολλῶν τῶν ἄλλων ἦσαν·... καὶ μὴν τῇ γε κατασκευῇ τοῦ σώματος οὐ μόνον τῶν προβάτων, ἀλλὰ καὶ τῶν κοχλιῶν ἀπελείποντο, οὐδεὶς αὐτῶν ὑπάρχων αὐτάρκης.

[19] *Prot.* 322b: ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῇ αὐ τῶν ἀσθενέστεροι εἶναι, καὶ ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφὴν ἱκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής.

II. ΠΥΡ

Quelle que soit la vision qu'ils proposent des premiers temps de l'humanité, tous ces textes, à l'exception de la *Défense de la rhétorique* d'Aelius Aristide s'accordent pour associer Prométhée au don du feu. Mais celui-ci n'a pas toujours la même valeur. En outre le jugement qu'ils portent sur le geste de Prométhée change selon qu'ils se placent du point de vue des dieux (c'est un vol et un crime) ou des hommes (c'est un don et un bienfait).

Chez Hésiode, où le feu est toujours une réalité naturelle, associée à la foudre[20], à la forge[21] ou à des monstres comme la Chimère ou Typhée[22] et caractérisée par sa chaleur, son énergie infatigable et son éclat qui se voit au loin[23], le feu prométhéen garde un aspect très concret. Jadis donné aux hommes par la foudre que Zeus dirigeait sur les frênes, il leur a été retiré[24] après la fraude de Prométhée qui avait réservé aux hommes la viande de l'animal sacrifié. Pour trouver une logique à la décision de Zeus, il faut admettre, avec G. Dumézil, J.P. Vernant et J. Rudhardt[25], que le maitre des dieux entend par ce geste «bloquer l'usage du don que les hommes ont reçu» et leur «interdire de faire cuire une viande qu'ils ne peuvent consommer crue». La version des *Travaux* invite d'autre part à unir le feu aux céréales et à leur consommation. Il existe en effet un parallélisme évident - et souvent souligné[26] - entre le vers 42 où «les dieux ont caché aux hommes ce qui les fait vivre» Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν (or βίος/βίοτος renvoient d'ordinaire dans ce poème a la nourriture de Déméter[27]) et le vers 50, où «Zeus leur a caché le feu», κρύψε δὲ πῦρ. Dans cette perspective on peut bien dire, avec J.P. Vernant[28] que «le feu a déjà une valeur large» et qu'il «représente la culture opposée à la sauvagerie». Mais il faut préciser que la culture se définit alors uniquement chez Hésiode comme chez Homère par un mode d'alimentation. Car l'*Iliade* comme l'*Odyssée* opposaient déjà l'homme «mangeur de pain»[29] aux animaux sauvages, aux chiens, aux oiseaux ou aux poissons «mangeurs de chair crue»[30].

[20] *Th.* 563, 845, 867.
[21] *Th.* 865.
[22] *Th.* 319, 324: la Chimère; 827, 828: Typhée.
[23] *Th.* 563 πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο, 566 ἀκαμάτοιο πυρὸς τηλέσκοπον αὐγήν.
[24] *Th.* 563-64.
[25] Dumézil 1924, 93-94, Vernant 1979, 63-65, Rudhardt 1970/1981, 216.
[26] *Ex. gr.* Vernant 1974, 185.
[27] *Op.* 31-32, 232, 301, 307, 601.
[28] Vernant 1979, 64.
[29] ἀλφηστής: *Od.* 1.349; 6.8; 13.261; σιτοφάγος: *Od.* 9.191.
[30] ὠμοφάγος: *Il.* 5.782; 7.256; 11.479; 15.192; 16.157; ὠμηστής: *Il.* 11.454; 22.67; 24.82.

Dans la *Théogonie*, ce feu alimentaire «volé»[31] par Prométhée est certes un bien[32] pour les hommes. Mais il est étroitement lié à un mal puisqu'il est compensé[33] par la création de Pandora, qui est un «mal» et un «grand fléau»[34]. Au vers 56 des *Travaux*, le feu devient même, étant donné ses conséquences, «un grand fléau» non seulement pour le Titan qui sera puni par Zeus, mais aussi pour les hommes à venir[35].

Dans le *Prométhée enchaîné*, le feu du Titan garde certes un aspect matériel: il est caractérisé par son éclat et sa flamme[36]. Dans la tirade sur les inventions, il est aussi, comme dans la *Théogonie*, mis en relation avec le sacrifice. Mais même dans ce contexte, il n'a plus rien à voir avec la cuisson et l'alimentation: sa flamme n'est qu'un signe que l'art des présages est chargé de rendre clair et d'interpréter[37]. De fait dès le prologue le feu, qualifié de πάντεχνος (7), est étroitement associé au dieu forgeron Héphaistos dont il est «la parure» (ἄνθος). Dans la bouche de Prométhée, il devient «pour les mortels le maître de tous les arts»[38], «de qui ils apprendront bien des arts»[39], ce qui revient à dire, comme l'a bien vu P. Joos[40], qu'on ne distingue pas entre l'art et ce qui est - au moins dans le cas du travail des métaux - son instrument. Dans la tirade sur les inventions, le feu sert même, comme l'a souligné V. Di Benedetto[41], à symboliser des arts qui n'ont aucune relation avec lui comme l'astronomie, le calcul, l'écriture, la domestication des animaux ou la navigation.

En outre le feu, qui reste un vol du point de vue des seïdes de Zeus comme Kratos ou Hermès[42], est aussi présenté du point de vue des hommes comme «une grande ressource»[43] et Prométhée est salué par Io, la seule représentante de l'humanité dans la tragédie, comme «un secours apparu à tous les mortels»[44]. Par le don du feu, Prométhée, à l'en croire, a sauvé les mortels de la destruction[45] et mis fin à une condi-

[31] κλέψας *Th.* 566, *Op.* 55; ἔκλεψ' *Op.* 51.
[32] *Th.* 582, 602.
[33] ἀντὶ πυρός: *Th.* 570, *Op.* 57; ἀντ' ἀγαθοῖο: *Th.* 585, 602.
[34] κακόν: *Th.* 570, 585; μέγα πῆμα: *Op.* 56.
[35] σοί τ' αὐτῷ μέγα πῆμα καὶ ἀνδράσιν ἐσσομένοισιν.
[36] *PV* 7: σέλας; 253: φλογωπὸν πῦρ.
[37] *PV* 496-99: κνίσῃ τε κῶλα συγκαλυπτὰ καὶ μακρὰν/ ὀσφῦν πυρώσας δυστέκμαρτον εἰς τέχνην/ ὤδωσα θνητούς, καὶ φλογωπὰ σήματα/ ἐξωμμάτωσα, πρόσθεν ὄντ' ἐπάργεμα.
[38] *PV* 110-11: διδάσκαλος τέχνης/ πάσης βροτοῖς.
[39] *PV* 254: ἀφ' οὗ γε πολλὰς ἐκμαθήσονται τέχνας.
[40] Joos 1955, 67-68.
[41] Di Benedetto 1978, 126-27; voir aussi White 2001, 113.
[42] *PV* 8: κλέψας, 946: τὸν πυρὸς κλέπτην.
[43] *PV* 111: μέγας πόρος.
[44] *PV* 613: ὦ κοινὸν ὠφέλημα θνητοῖσιν φανείς.
[45] *PV* 231-36. La plupart des critiques admettent que le Titan dit vrai et que Zeus avait véritablement le projet de détruire l'espèce humaine. Mais S. White, dans un article récent (White 2001, 122-28)

tion humaine décrite dans des termes parfaitement négatifs aux vers 442-57. Eschyle semble même prendre le contrepied exact d'Hesiode. On peut en effet contraster «les maux qui régnaient dans le monde humain» (τὰν βροτοῖς δὲ πήματα 442) avant l'intervention du Titan au «mal» (πῆμα) que représentent le vol du feu et sa conséquence directe, la création de Pandora, dans la *Théogonie* (592), comme dans les *Travaux* (56, 82). De même, les maladies sans remèdes qui desséchaient les hommes avant la découverte des arts et l'apparition du feu qui les symbolise[46] s'opposent exactement aux maladies cruelles qui apparaissent en même temps que Pandora dans les *Travaux*[47].

La valeur positive du feu prométhéen est enfin renforcée, comme l'a bien montré L. Lenz[48], par le contraste avec le feu destructeur de Zeus qui a jadis anéanti Typhée et menacé Inachos[49], et qui doit s'abattre sur Prométhée et ceux qui prendront son parti à la fin de la tragédie[50].

Dans le *Protagoras* le feu reste lié à l'art: Prométhée le vole en même temps que l'habileté artiste, mais le lien qui l'unit à celui-ci devient plus lâche, puique l'art en question n'est plus seulement l'art de la forge d'Héphaistos, il est aussi l'art d'Athéna. En outre le feu passe au second plan: relégué au rang d'accessoire, il devient un simple complément d'accompagnement[51], avant de disparaitre totalement dans la version du mythe que propose Aelius Aristide.

III. ΤΕΧΝΗ

La transformation de τέχνη d'Hésiode à Eschyle et à ses successeurs est encore plus frappante. Si Prométhée est dans le *Prométhée enchaîné* comme dans la *Théogonie* étroitement lié à la τέχνη, il l'est pour des raisons bien différentes.

Ce mot, qui n'est pas attesté dans les *Travaux*, prend en effet dans la *Théogonie* des valeurs complexes. S'il renvoie deux fois à l'art du forgeron[52], il peut aussi désigner des «manoeuvres funestes»[53], comme celle inventée par Gaia pour triompher

en doute et avance plusieurs arguments pour démontrer le caractère «misleading» de la version du «plan de Zeus» proposée par Prométhée.

46 *PV* 478-81.

47 *Op.* 92, 102-04.

48 Lenz 1980, 30.

49 *PV* 358-72, 663-68.

50 *PV* 1014-19, 1058-62, 1080-90.

51 *Prot.* 321d: κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί - ἀμήχανον γὰρ ἦν ἄνευ πυρὸς αὐτὴν κτητήν τῳ ἢ χρησίμην γενέσθαι.

52 *Th.* 863, 929.

53 *Th.* 160, 770-73.

d'Ouranos ou celle du chien Cerbère qui fait d'abord bon accueil à ceux qu'il retiendra ensuite prisonniers des enfers. Il s'applique aussi aux «manoeuvres»[54] qui permirent à Zeus de triompher de Cronos. Il se confond même avec la ruse, quand il est repris par δόλος ou associé à l'adjectif δολίη. Cela vaut d'abord pour Gaia qui «sut imaginer une manoeuvre rusée et funeste» contre Ouranos et l'exposer ensuite tout entière à Cronos[55]. Cette δολίη τέχνη met sans doute en oeuvre une habileté de type technique puisqu'elle comporte la «fabrication»[56] d'une serpe. Mais elle fait surtout appel à la perfidie, puisque Gaia «cache» son fils et «le place en embuscade»[57] pour qu'il puisse surprendre Ouranos.

Il en va de même pour Prométhée dont la τέχνη est toujours qualifiée de δολίη[58]. Mais cette τέχνη, à la différence de celle de Gaia, ne comporte aucune dimension proprement technique. Chez Hésiode, le fils de Japet ne fait jamais que mettre en oeuvre à deux reprises un art de la tromperie. D'abord lors du sacrifice de Mékonè où il «leurre l'esprit de Zeus»[59] en «cachant»[60] les parties comestibles sous la double enveloppe de la peau et de l'estomac du boeuf sacrifié ainsi que les parties non mangeables sous une couche brillante de graisse. Puis lors du vol du feu, où il «leurre» Zeus et «trompe son esprit»[61] en dérobant le feu. Dans la version hésiodique du mythe de Prométhée, toutes les références explicites à des «procédés techniques»[62] sont liées à la fabrication de Pandora par les Olympiens: elle est «modelée»[63] par Héphaistos, parée par Athéna d'un «voile brodé»[64], à quoi s'ajoute une couronne d'or fabriquée par l'illustre boiteux[65] et ornée de multiples ciselures[66].

Par contre le *Prométhée enchaîné* ne contient aucune allusion à l'épisode de Mékonè et aucune référence à un leurre ou à une tromperie dont le Titan se serait rendu coupable à l'égard de Zeus. C'est uniquement pour aider Zeus à conquérir le pouvoir et à vaincre les Titans que le héros sur le conseil de Gaia a eu recours à des «ma-

[54] *Th.* 496.
[55] *Th.* 160: δολίην δὲ κακὴν ἐπεφράσσατο τέχνην; 175: δόλον δ' ὑπεθήκατο πάντα.
[56] *Th.* 162: τεῦξε.
[57] *Th.* 174: εἶσε δέ μιν κρύψασα λόχῳ.
[58] *Th.* 540, 547, 555, 560.
[59] *Th.* 537: Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων; *Op.* 48: μιν [Zeus] ἐξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης.
[60] *Th.* 539, 541: καλύψας.
[61] *Th.* 565: μιν ἐξαπάτησεν ἐὺς πάις Ἰαπετοῖο; *Op.* 55: ἐμὰς φρένας ἠπεροπεύσας.
[62] *Th.* 581: τῇ δ ἔνι δαίδαλα πολλὰ τετεύχατο. Δαίδαλα renvoie aussi bien aux produits du tissage qu'à ceux de la forge (Frontisi-Ducroux 1975, 29-63).
[63] *Th.* 571: σύμπλασσε; *Op.* 70: πλάσσε.
[64] *Th.* 574-75: καλύπτρην δαιδαλέην.
[65] *Th.* 578-79: στεφάνην χρυσέην... ἣν αὐτὸς ποίησε περικλυτὸς ἀμφιγυήεις.
[66] *Th.* 581: τῇ δ' ἔνι δαίδαλα πολλὰ τετεύχατο.

noeuvres subtiles» et à la «ruse»[67]. Dans cette tragédie τέχνη est uniquement employée pour désigner l'art du forgeron Héphaistos[68] ainsi que les arts enseignés par le feu[69] ou inventés par Prométhée[70].

Mais l'éloge des τέχναι ne va pas sans réserves. Certes, par la voix de Prométhée, la tirade des inventions exalte les «resources»[71] procurées par les arts aux mortels et souligne à plusieurs reprises leur utilité: grâce à la domestication des animaux, les bêtes de somme «héritent des pires fardeaux des mortels»[72]; grâce aux mélanges des baumes cléments, les hommes réussissent à «écarter toutes les maladies»[73]; la découverte des métaux met également l'homme en possession d'une série de «choses utiles» qui étaient jusque là «cachées à l'intérieur de la terre»[74]. Mais le héros doit aussi reconnaitre les limites de l'art et avouer au vers 514 que «l'art (τέχνη) est beaucoup plus faible que la nécessité (ἀνάγκη)», c'est à dire l'ordre immuable d'un monde gouverné par les Moires et les Erinyes.

Il faut aussi souligner, avec E.R. Dodds et W. Den Boer[75], que les hommes n'ont aucune part dans l'invention des τέχναι. Comme chez Hésiode, où ils ne sont jamais que les destinataires[76] des dons bons ou mauvais des immortels, ils sont cantonnés dans le rôle purement passif d'objets des actions de Prométhée[77] ou de bénéficiaires des arts qu'il a inventés[78]. Quand ils sont sujets, ils se bornent à «apprendre» du feu les différents arts[79]. Même après avoir été dotés de raison par Prométhée[80], ils ne font que tirer par leurs actions les conséquences des inventions du Titan[81].

Le contraste avec le mythe du *Protagoras* est frappant. Si l'on cherche en effet dans ce récit l'équivalent d'une distribution qui mettrait en jeu un bienfaiteur actif et des destinataires purement passifs, il ne faut pas regarder du côté de Prométhée et des hommes, mais du côté d'Epiméthée et des animaux. Epiméthée par ses μη-

[67] *PV* 206: αἰμύλας... μηχανάς, 213: δόλῳ.
[68] *PV* 47, 87.
[69] *PV* 110, 254.
[70] *PV* 477, 497, 506.
[71] *PV* 477: τέχνας τε καὶ πόρους.
[72] *PV* 464.
[73] *PV* 483.
[74] *PV* 500-01: ἔνερθε δὲ χθονὸς/ κεκρυμμέν' ἀνθρώποισιν ὠφελήματα.
[75] Dodds 1973, 5; Den Boer 1976, 18-19.
[76] *Th.* 512, 552, 564, 570, 589, 592, 600; *Op.* 42, 49, 51, 56, 82, 88, 92, 95, 102, 103.
[77] *PV* 443-45, 497-98.
[78] *PV* 111, 457, 460, 464, 470, 481, 487, 501, 506.
[79] *PV* 254.
[80] *PV* 443-44: ἀκούσαθ', ὡς σφας νηπίους ὄντας τὸ πρὶν/ ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπιβόλους.
[81] *PV* 465-66, 483.

χαναί[82] pourvoit en effet à tous les besoins des espèces animales: il les habille et les chausse. Plus largement il assure leur salut par une répartition équitable[83]: il «adapte» aux uns et aux autres les diverses facultés, il les «équipe» de différentes capacités et leur «fournit» de quoi se nourrir et échapper à la destruction[84].

Prométhée lui se borne à voler et à transmettre à l'homme l'habileté artiste d'Héphaistos et d'Athéna[85]. Mais une fois mis en possession des arts qui lui permettent de pourvoir à ses besoins biologiques[86] et d'un «lot divin»[87] (puisque ces arts appartenaient jadis aux deux divinités Olympiennes), l'homme se débrouille seul: il se met à rendre un culte aux dieux et leur édifie des temples et des statues, il apprend par son art à émettre des sons articulés et à former des mots, il invente les habitations, les vêtements, les lits ainsi que les aliments qui naissent de la terre[88]. Cette σοφία, il est vrai, ne suffit pas à assurer le salut de l'espèce, mais ce n'est pas, comme dans la tragédie d'Eschyle, parce qu'elle se heurte à une ἀνάγκη inflexible, mais parce qu'elle est incomplète. Prométhée n'a pu en effet mettre l'homme en possession de la πολιτική qui réside auprès de Zeus[89].

Avec la version d'Aelius Aristide, le mot même de τέχνη a disparu du mythe. Car Prométhée ne met plus par un vol l'homme en possession des arts qui lui permettent de subsister comme dans le *Prométhée enchaîné* ou dans le *Protagoras*. Ce dieu «philanthrope» plein d'affection pour ses créatures (il les a en effet jadis modelés comme le rappelle Aristide en 397), après s'être autodésigné comme ambassadeur des hommes pour se faire l'écho auprès de Zeus de leur situation désespérée, se borne à attendrir sur leur sort un dieu «plein d'admiration pour le juste discours du sophiste»[90]. Il est devenu le double de son auteur qui, par sa monodie sur Smyrne, avait réussi à tirer des larmes à Marc Aurèle quand il lui avait décrit le sort lamentable de la cité anéantie par un tremblement de terre, et avait obtenu de l'empereur qu'il débloque des fonds pour la reconstruire[91]. Si le succès de Prométhée est bien dû à un art, même si le mot n'apparait pas, c'est à la rhétorique, c'est à dire la seule τέχνη qui vaille aux yeux d'Aristide.

[82] *Prot.* 320e, 321a: ἐμηχανᾶτο.
[83] *Prot.* 321a: ἐπανισῶν ἔνεμεν.
[84] προσάπτειν: 320d, 321b; ἐκόσμει: 320c; ὥπλιζε: 320e; ἐξεπόριζε: 321b; πορίζων: 321b.
[85] *Prot.* 321d: κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί... καὶ οὕτω δὴ δωρεῖται ἀνθρώπῳ: 321e καὶ κλέψας τήν τε ἔμπυρον τέχνην τὴν τοῦ Ἡφαίστου καὶ τὴν ἄλλην τὴν τῆς Ἀθηνᾶς δίδωσιν ἀνθρώπῳ.
[86] *Prot.* 321d: τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτῃ ἔσχεν.
[87] *Prot.* 322a: Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας.
[88] *Prot.* 322a.
[89] *Prot.* 321d.
[90] *Défense de la rhétorique* 396: Ζεὺς τοῦ τε Προμηθέως ἀγασθεὶς δίκαια λέγοντος.
[91] Philostrate *VS* 2.9.582.

IV. ΕΛΠΙΣ

A la différence du feu qui est un don de Prométhée aux hommes, l'espoir n'a qu'un lien indirect avec le fils de Japet dans les *Travaux*. Sa mention, au vers 96, coincide avec l'entrée en action de Pandora et s'inscrit comme elle dans le cadre de la contrepartie négative de Zeus aux dons de Prométhée. Plus précisément l'espoir est contenu dans les six vers qui décrivent le double geste de Pandora: au vers 94, «elle enlève de ses mains le large couvercle de la jarre» qu'elle replace aux vers 98-99, laissant l'espoir enfermé «dans son infrangible demeure à l'intérieur, sans passer les lèvres de la jarre et sans s'envoler au dehors»:

> ἀλλὰ γυνὴ χείρεσσι πίθου μέγα πῶμ' ἀφελοῦσα
> ἐσκέδασ', ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρά.
> μούνη δ' αὐτόθι Ἐλπὶς ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν
> ἔνδον ἔμεινε πίθου ὑπὸ χείλεσιν οὐδὲ θύραζε
> ἐξέπτη·...

Sans entrer ici dans le détail d'une discussion qui a fait et continue à faire couler beaucoup d'encre[92] et semble bien avoir épuisé toutes les possibilités logiques d'interprétation (puisque l'espoir a successivement été considéré comme un bien ou un mal, présent ou absent), je me rangerai ici du côté de ceux qui, comme J.C Riedinger et H. Neitzel[93], soulignent tout à la fois l'ambiguité irréductible de l'espoir et le lien essentiel qu'il entretient avec les ressources nécessaires à la vie contenues dans la jarre. En soulevant le couvercle de la jarre, Pandora a en effet détruit en le dispersant (ce qui est le sens exact de ἐσκέδασ' au vers 95) son contenu et par là même préparé aux hommes les funestes soucis qui hantent désormais l'univers. Mais l'espoir seul dans sa jarre vide les ignore superbement, puisqu'il est coupé du réel par le couvercle que Pandora a rabattu sur lui. L'espoir est donc une illusion tout à la fois «vaine»[94] et nécessaire. Mais rien ne dit qu'elle soit un bien. On peut tout aussi bien penser que l'espoir constitue le dernier piège de Zeus, car sans lui les hommes renonceraient au labeur à quoi il les a condamnés. De fait dans le texte d'Hésiode, l'espoir semble avoir deux valeurs contradictoires. Il est en effet question au vers 500 des *Travaux* d'un espoir qui n'est pas bon (ἐλπὶς δ' οὐκ ἀγαθή), ce qui sup-

[92] Comme en témoignent les pages 13-45 de l'ouvrage tout récent d'Immanuel Musäus, *Der Pandoramythos bei Hesiod und seine Rezeption bis Erasmus von Rotterdam*, Göttingen 2004.

[93] Riedinger 1972, 181-83; Neitzel 1976, 388-96.

[94] *Op.* 498: κενεὴν... ἐλπίδα.

pose bien évidemment l'existence d'un bon espoir, de même que l'αἰδὼς δ' οὐκ ἀγαθή du vers 317 implique une bonne αἰδώς.

Par contre dans l'univers du *Prométhée enchaîné* l'espoir, qui devient la conséquence directe de l'activité du Titan et le complément du feu, est incontestablement présenté par lui comme un bien. Par le don du feu, Prométhée avait sauvé les hommes de l'anéantissement[95]. En installant en eux les aveugles espoirs, il leur donne le courage de vivre, comme le reconnait le choeur qui parle d'un «puissant réconfort»[96] apporté aux mortels. Car l'espoir ne voit pas le malheur et empêche l'homme de le voir. Il peut donc constituer un remède, et même le seul qui soit, à ce mal inévitable qu'est la mort. Car il empêche l'homme d'avoir à l'avance les yeux fixés sur la mort[97] et lui épargne le seul savoir qui soit radicalement inutile (car à quoi bon prévoir un mal auquel on ne peut échapper?). Le seul aussi auquel on souhaite se soustraire, comme le montrent les paroles de Pélasgos dans les *Suppliantes*: «je préfère encore être ignorant que savant quand il s'agit de malheurs»[98]. Et le seul qu'on déplore: dans l'*Agamemnon* Cassandre assimile l'espoir à une ἄτη au vers 1278 et le choeur y voit d'abord un malheur aux vers 1295-96 ὦ πολλὰ μὲν τάλαινα, πολλὰ δ' αὖ σοφὴ γύναι. Il n'y a donc aucune contradiction entre les deux dons de Prométhée: l'espoir «aveugle» constitue le complément nécessaire du don du feu et des arts qu'il symbolise. Si l'un fait accéder les hommes à la clarté[99], l'autre leur épargne une vision qui ne peut que les désespérer.

V. Après Prométhée?

Pour Protagoras comme pour Aelius Aristide l'histoire de la naissance de la civilisation ne s'arrête pas avec Prométhée. Il faut pour compléter la définition de la condition humaine une intervention de Zeus, car l'homme n'est pas seulement un *homo faber*, il est aussi et surtout un ζῷον πολιτικόν. Mais si l'on dépasse la lecture du mythe de Prométhée pour prendre en compte l'ensemble des *Travaux* et si l'on accepte de compléter le *Prométhée enchaîné* par une lecture de la conclusion de l'*Orestie*, la seule trilogie intégralement conservée, on constatera qu'il en va de même pour Hésiode et Eschyle.

[95] *PV* 235-36.
[96] *PV* 251: μέγ' ὠφέλημα.
[97] *PV* 248: θνητούς γ' ἔπαυσα μὴ προδέρκεσθαι μόρον.
[98] *Suppl.* 453-54: θέλω δ' ἄιδρις μᾶλλον ἢ σοφὸς κακῶν εἶναι.
[99] Auparavant, «ils avaient des yeux et ne voyaient pas» (πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην 446-47) et les signes de flamme étaient comme aveugles pour eux» (φλογωπὰ σήματα/... πρόσθεν ὄντ' ἐπάργεμα 498-99).

Dans les *Travaux*, Hésiode ne se contente pas, avec le mythe de Prométhée, de définir la civilisation par un régime alimentaire et d'opposer les hommes qui mangent cuit aux animaux sauvages qui mangent cru. Quand il conseille à Persès de prêter l'oreille à la justice et d'oublier la force brutale[100], il oppose aussi, par le mode de vie que leur a fixé Zeus, les hommes à qui «Zeus a donné la justice qui vaut le mieux et de beaucoup» aux poissons, aux «oiseaux et aux bêtes féroces qui s'entredévorent, car ils ignorent la justice et ne connaissent que la loi du plus fort»[101]. Le tableau de la fin de l'âge de fer, avec sa vision apocalyptique d'une humanité retournée à l'animalité, développait déjà le même thème de manière négative, en mettant l'accent sur la disparition des liens sociaux qui voue l'humanité à l'anéantissement. Lien familial d'abord avec la fin de la concorde entre les pères et les fils[102] et de la solidarité entre les frères[103], mais aussi liens d'hospitalité et de compagnonnage[104]. Plus largement ce sont aussi les rapports réglés par la justice qui disparaissent: le règlement des conflits se fera désormais par la force[105] et l'on cessera de prendre en considération les prérogatives d'autrui[106]. D'où le départ vers l'Olympe d'*Aidos* et de *Nemesis* aux vers 197-200.

Les limites des dons de Prométhée[107] peuvent aussi se lire dans la conclusion de l'*Orestie*, où la civilisation ne se définit plus par l'existence des τέχναι, mais par l'existence entre les membres de la communauté de rapports réglés par la révérence (σέβας), le respect d'autrui (αἰδώς) et la justice (δίκη) qui seules peuvent assurer la prospérité générale en engendrant la φιλία et en transformant un agrégat d'individus en une πόλις, c'est à dire en un tout organisé. De fait, dans les *Euménides* ce respect

[100] *Op.* 274-75: Ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῇσι/ καί νυ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν.

[101] *Op.* 276-79: τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων./ ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς/ ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·/ ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη.

[102] *Op.* 182: οὐδὲ πατὴρ παίδεσσιν ὁμοίιος οὐδέ τι παῖδες, avec les scholies qui glosent ὁμοίιος par ὁμονοητικός, σύμφωνος ἢ ὅμοιος τῇ γνώμῃ ἢ τῇ ἰδέᾳ, ou ὁμογνώμων, μίαν θέλησιν ἔχων ou encore τὸ κοινωνικὸν καὶ προσήγορον καὶ φίλιον, je fais en effet de cet adjectif un synonyme de l'homérique ὁμόφρων (*Il.* 22.263).

[103] *Op.* 184: οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὡς τὸ πάρος περ.

[104] *Op.* 183: οὐδὲ ξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἑταῖρος ἑταίρῳ.

[105] *Op.* 189: χειροδίκαι; 192: δίκη δ' ἐν χερσί.

[106] *Op.* 192-93: καὶ αἰδὼς/ οὐκ ἔσται (je garde ici avec Cairns 1993, 152 n. 18, le texte traditionnel).

[107] S. White (White 2001, 113-14) met lui aussi en relief, grâce à une comparaison avec le Protagoras, mais aussi avec le premier stasimon d'Antigone et l'élégie aux Muses de Solon les limites des dons de Prométhée et l'absence de toute allusions aux «vertus socio-politiques» comme aux «rites de la religion».

du lien social est doublement garanti, sur le plan religieux, par l'installation des Erinyes à Athènes et l'instauration d'un culte en leur honneur et, sur le plan politique, par la fondation du tribunal de l'Aréopage qui leur était étroitement associé par la tradition[108]. Dans les *Euménides*, les Erinyes et l'Aréopage partagent en effet les mêmes valeurs comme le souligne le jeu d'échos entre le deuxième stasimon les Erinyes (517-30) et la charte de l'Aréopage proclamée par Athéna (690-707). Les deux passages insistent également sur la nécessité d'une «crainte»[109] étroitement associée au respect de la justice[110] qui seule peut retenir les hommes loin du crime[111] et font des divinités qui l'incarnent ou des institutions qui la font régner la garantie de la survie et de la prospérité de tous, bref le maintien de la culture qui seule assure la prospérité des cultures. Mais d'Hésiode à Eschyle l'accent se déplace. Certes Eschyle, par la bouche des Erinyes souligne, comme Hésiode, l'importance du respect des prérogatives des parents et des hôtes[112]. Mais avec le discours d'Athéna il met surtout l'accent sur l'importance du lien politique et dénonce les dangers de la guerre intestine (littéralement d' un «Arès qui se développe à l'intérieur du clan et exerce son audace contre des concitoyens»[113]) et voit dans cette *stasis* la vraie marque d'un retour à la bestialité, avec des hommes qui se transformeraient en coqs de combat et n'hésiteraient pas à attaquer des oiseaux qui partagent leur maison[114], au mépris des liens qui devraient les unir. En outre, c'est une institution d'essence démocratique (car l'Aréopage représente le peuple d'Athènes, comme le soulignent aussi bien le texte[115] que la mise en scène[116] de la tragédie) qui prend la place du roi-juge hésiodique pour garantir, de concert avec les dieux, le respect du lien social.

Si l'on accepte les conclusions de S. White dans un article récent[117], on peut même trouver dans le *Prométhée enchaîné* une série d'indices qui iraient dans le même sens et suggèreraient que la «civilization» créée par Prométhée est loin d'être parfaite. Certes, les arguments qu'il apporte à l'appui de sa thèse ne sont pas tous également convaincants.

[108] Voir Saïd 1991, 159-68.
[109] *Eum.* 517, 691, 699, 700.
[110] *Eum.* 525, 700.
[111] *Eum.* 691-92.
[112] *Eum.* 545-49: πρὸς τάδε τις τοκέων σέβας εὖ προτίων/ καὶ ξενοτίμους/ ἐπιστροφὰς δωμάτων/ αἰδόμενός τις ἔστω.
[113] *Eum.* 662-63: Ἄρη ἐμφύλιόν τε καὶ πρὸς ἀλλήλους θρασύν.
[114] *Eum.* 861-66. Voir Loraux 1980, 228-42 et Saïd 1981, 105-11.
[115] Saïd 1991, 159-68.
[116] Taplin 1977, 392-95, Mac Leod 1982, 127.
[117] Cf. aussi n. 107.

White, que c'est bien à Zeus qu'il convient d'atttribuer l'introduction d'un nouvel ordre social et politique dans le monde humain[131].

Ce que suggère l'épisode d'Io dans le *Prométhée enchaîné* est explicitement développé dans le *Protagoras*. La réécriture du mythe par le sophiste souligne avec une grande netteté les insuffisances d'un don qui pourvoit uniquement aux besoins biologiques des hommes. Dès le début[132] Protagoras marque avec force la supériorité d'une τέχνη πολιτική qui englobe l'art de la guerre (πολεμική) sur les τέχναι δημιουργικαί procurées aux hommes par Prométhée. Celles-ci sont en effet l'apanage de divinités subalternes comme Héphaistos et Athéna, tandis que la politique réside auprès de Zeus, dans une acropole gardée par des gardiens redoutables, où même l'habile Prométhée ne peut pénétrer. La suite du récit met clairement en évidence les limites des arts qui tout en «assurant la conservation de l'organisme par la nourriture, les vêtements et l'habitat», comme l'a bien dit M. Narcy[133], «se révèlent incapables d'assurer la survie de l'espèce», puisque les hommes, faute de posséder l'art de la guerre, sont condamnés à avoir toujours le dessous dans la lutte qui les oppose aux bêtes féroces[134]. C'est à Zeus qu'il revient d'assurer le salut de l'humanité en envoyant Hermès apporter aux hommes la politique. Cet art qui permet aux hommes de vivre ensemble se confond avec αἰδώς et δίκη[135] qui représentent les deux faces de la règle: δίκη étant la règle en tant qu'elle est prescrite et αἰδώς la règle en tant qu'elle est suivie. Cette règle n'est pas dotée d'un contenu précis, car elle se confond pour le sophiste avec les lois que se donne chaque cité, comme l'a bien vu K. Döring[136]. Celui-ci rapproche en effet le mythe du *Protagoras* du passage du *Théétète* où le sophiste donne du juste la définition suivante: «toutes choses en effet qui à chaque cité semblent justes et nobles sont telles, tant qu'elle les décrète»[137]. Mais quel qu'en soit le contenu, la règle suppose toujours, comme l'a bien dit D. Cairns[138], que chacun se définisse comme membre d'un corps social, reconnaisse de ce fait la légitimité des prétentions d'autrui et accepte les limitations qui en découlent. Il va de soi que la politique ainsi définie comme faculté de vivre dans une cité est l'affaire de tous et que tous les citoyens en ont au moins quelque part, à la différence des τέχναι δημιουργικαί qui sont la propriété d'un nombre

[131] White 2001, 121.
[132] *Prot.* 321d.
[133] Narcy 1990, 4.
[134] *Prot.* 322b.
[135] *Prot.* 322c. Ces deux mots sont repris plus loin (323a) par σωφροσύνη et δικαιοσύνη.
[136] Döring 1981, 111.
[137] *Theaet.* 167c4-5: ἐπεὶ οἵά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ. ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ. ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.
[138] Cairns 1993, 356.

restreint d'individus. On peut donc bien dire qu'en ce sens Protagoras pose, avec ce mythe, les fondement théorique d'une démocratie participative[139].

Il en va tout autrement pour un sophiste comme Aelius Aristide qui vit sous l'empire romain. Dans sa version du mythe, les dons de Prométhée ne sont plus seulement relativisés. Ils sont totalement effacés. Puisque la survie de l'espèce dépend uniquement de la capacité des hommes à se rassembler, la seule τέχνη qui puisse les sauver est celle qui peut les convaincre de s'unir, c'est à dire la rhétorique qui occupe à elle seule tout le champ du politique. Par un renversement du mythe du Protagoras qui opposait l'universalité de la politique à la spécialisation des τέχναι δημιουργικαί, Aelius oppose la τέχνη rhétorique qui est réservée aux meilleurs, aux mieux nés et aux natures les plus fortes[140] - en un mot à l'élite - à la distribution égalitaire des yeux, des mains et des pieds aux humains par le Titan quand il avait créé l'espèce humaine. C'est à cette élite et à elle seule qu'il revient de se sauver et de sauver les autres: la fin de la vie bestiale ainsi que les bienfaits matériels qu'entraine la vie en société ne sont que la conséquence de la victoire du *logos* seul capable de «tenir ensemble» (συνέχειν) les cités et d'y faire «régner le bon ordre» (κοσμεῖν)[141].

Conclusion

Une telle comparaison permet, je crois, de mieux apprécier l'originalité de la pensée politique de l'auteur du *Prométhée enchaîné* que je continue d'identifier à Eschyle. Si tous les Grecs d'Hésiode à Aristide s'accordent à faire du lien social et de l'existence de la *polis* la condition même d'une existence proprement humaine, ils se distinguent par la définition des moyens qui permettent de l'établir et de le maintenir. Dans cette histoire, au terme de laquelle le roi hésiodique est finalement remplacé par l'orateur sous l'empire romain, le *Prométhée enchaîné*, avec les *Euménides*, représente un moment décisif et fonde en droit la démocratie. En eux-mêmes, les dons de Prométhée constituaient une rupture avec une vie bestiale et un passé caractérisé par la confusion et l'obscurité. Complétés par l'intervention d'Athéna, ils jettent les bases d'un ordre, où la collectivité tout entière a désormais la charge de garantir l'ordre social.

New York — Suzanne Saïd

[139] Kerferd 1981, 143-44.
[140] Pour les quatre 397: τοὺς ἀρίστους, καὶ γενναιοτάτους καὶ τὰς φύσεις ἐρρωμενεστάτους.
[141] *Défense de la rhétorique* 401.

Bibliographie

Cairns 1993: D. Cairns, *AIDOS. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993.

Cassin 1990: B. Cassin, *Le lien rhétorique de Protagoras à Aelius Aristide*, Philosophie 28, 1990, 14-31.

Den Boer 1976: W. Den Boer, *Prometheus and Progress*, in AA.VV., *Miscellanea tragica in honorem J.C. Kamerbeek*, coll. J.M. Bremer, S.L. Radt, C.J. Ruigh, Amsterdam 1976, 17-27.

Di Benedetto 1978: V. di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino 1978.

Dodds 1973: E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, dans *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, 1-25.

Döring 1981: K. Döring, *Die politische Theorie des 'Protagoras'*, dans *The Sophists and their Legacy* ed. G.B. Kerferd, Wiesbaden 1981, 109-15.

Dumezil 1924: G. Dumezil, *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris 1924.

Frontisi-Ducroux 1975: F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris 1975.

Joos 1955: P. Joos, Τύχη. Φύσις. Τέχνη. *Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung*, Zurich 1955.

Kerferd 1981: G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981.

Lenz 1980: L. Lenz, *Feuer in der Promethie*, GB 9, 1980, 23-56.

Loraux 1980: N. Loraux, *L'oubli dans la cité*, Le Temps de la Reflexion 1, 1980, 213-42.

Mac Leod 1982: C. Mac Leod, *Politics in the Oresteia*, JHS 102, 1982, 124-44.

Manuwald 1996: B. Manuwald, *Platon oder Protagoras? Zu grossern Rede des Protagoras (Plat. Prot. 320c8-328d2)*, dans *ΑΗΝΑΙΚΑ. Festschrift für C.W. Müller*, Stuttgart 1996, 103-31.

Musäus 2004: I. Musäus, *Der Pandoramythos und seine Rezeption bis Erasmus von Rotterdam*, Hypomnemata 151, Göttingen 2004.

Narcy 1990: M. Narcy, *Le contrat social: d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique*, Philosophie 28, 1990, 32-56.

Neitzel 1976: H. Neitzel, *Pandora und das Fass. Zur Interpretation von Hesiod Erga 42-105*, Hermes 104, 1976, 387-419.

Pernot 1993: L. Pernot, *Platon contre Platon. Le problème de la rhétorique dans les discours Platoniciens d'Aelius Aristide Contre Platon I. Le Platonisme dévoilé*, ed. M. Dixsaut, Paris 1993, 315-38.

Riedinger 1972: J.C. Riedinger, *L'espoir en Grèce d'Homère à la fin du cinquième siècle*, Thèse de l'Université de Paris Sorbonne.

Rudhardt 1970/1981: J. Rudhart, *Les mythes Grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion*, Cahiers Vilfredo Pareto 58, 1981, 209-26.

Saïd 1981: S. Saïd, *Concorde et civilisation dans les Euménides (Euménides vv. 858-866 et 976-987)*, dans *Théâtre et spectacles dans l'antiquité*, Actes du Colloque de Strasbourg 5-7 Novembre 1981, ed. H. Zehnacker, 97-121.

Saïd 1985: S. Saïd, *Sophiste et Tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris 1985.

Saïd 1991: S. Saïd, *L'invention de la tradition: le mythe de l'Aréopage avant la Constitution d'Athènes*, dans *Aristote et Athènes*, Actes de la table ronde du centenaire de la Constitution d'Athènes, 23-25 Mai 1991, ed. M. Pierart, Fribourg 1991, 155-84.

Taplin 1977: O. Taplin, *The Stagecraft of Aeschylus. The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*, Oxford 1977.

Vernant 1974: J.P. Vernant, *Le mythe Prométhéen chez Hésiode*, dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, 177-94.

Vernant 1979: J.P.Vernant, *À la table des hommes. Mythes de fondation du sacrifice chez Hésiode*, dans M. Detienne-J.P.Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, 37-132.

White 2001: S. White, *Io's World: Intimations of Theodicy in Prometheus Bound*, JHS 121, 2001, 107-40.

Wissmann 1999: J. Wissmann, *Zur Rezeption des 'Protagoras-Mythos' durch Aelius Aristides*, Philologus 143, 1999, 135-47.