



Sur lá vérité

Author(s): Antiphon and Barbara Cassin

Source: *Rue Descartes*, No. 3, Citoyenneté, démocratie, république (Janvier 1992), pp. 11-18

Published by: Presses Universitaires de France

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40978289>

Accessed: 19-04-2016 18:19 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://about.jstor.org/terms>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rue Descartes*

Antiphon

Sur la vérité

Traduction et notes par Barbara CASSIN

PRÉSENTATION

Antiphon est un présocratique d'actualité. A plus d'un égard.

D'abord, il en apprend beaucoup sur ce dont on recommence à se préoccuper : la doxographie, c'est-à-dire la manière (historique, historiographique, biographique, systématique, philosophique) dont les doctrines nous ont été transmises. L'identité d'Antiphon est le titre d'un problème : était-il un, deux, trois ? — on en dénombra jusqu'à cinq. Déchiffrer les stratégies de dénombrement constitue à soi seul une amorce de solution. Si l'on imagine plusieurs Antiphon, c'est qu'« Antiphon » connut différentes morts (exécuté après la chute des Quatre-Cents, victime des Trente, victime de Denys l'Ancien ?), pratiqua différents genres littéraires (poète, tragédien, onirocriticien, orateur, sophiste ?), différents styles (orateur bon juriste des *Discours*, vulgaire maître d'opportunisme dans les *Tétralogies*, marqué au coin de Thucydide, mais pour laquelle de ses œuvres ?), et, surtout, s'engagea selon différentes options politiques (amateur de tyrannie, oligarque patenté faisant partie des Quatre-Cents, humaniste modéré, démocrate extrémiste, anarchiste ?). L'ensemble de ces personnages peut se remettre à coïncider, en totalité ou en partie, grâce aux miracles de la diachronie (sophiste de gauche, avant d'être orateur de droite ; restent les morts bien sûr, mais elles peuvent elles aussi en toute rigueur renvoyer soit aux erreurs, soit à l'imagination créatrice des biographes qui incarnent le sens d'une vie dans le choix d'une fin), ou grâce aux miracles de la psychologie (Antiphon : Jekyll et Hyde), ou plutôt, comme je le soutiendrais moi-même, dès qu'on prend la mesure de l'affolement de la philosophie devant la plasticité sophistique, qui ne peut faire à ses yeux que contradiction¹. L'identité complexe d'Antiphon est diffractée et figée par les *a priori* des doxographes anciens et modernes,

quand ils se refusent à comprendre qu'un orateur capable de normer un quadruple changement de point de vue (accuser, défendre, réaccuser en fonction de la défense, défendre à nouveau en fonction de la nouvelle accusation : c'est le modèle des *Tétralogies* qu'on attribue à « Antiphon l'orateur ») a toute chance de savoir aussi contraindre en bon sophiste à repenser des oppositions ontologiques et politiques régulées par la philosophie, et, qui plus est, par la philosophie ultérieure de Platon.

Ensuite, c'est le seul sophiste à nous parler de politique directement, et non pas seulement, comme Protagoras, Calliclès, Thrasymaque, Gorgias ou d'autres, à travers un Platon, un Isocrate ou un Xénophon qui les haïssent et en tout cas les déforment, chacun à leur manière, autant qu'ils les transmettent. L'œuvre fragmentaire qui nous est parvenue sous le titre de *Sur la vérité* est l'un des tout premiers textes connus qui thématise le rapport entre nature et loi, public et privé, opinion et vérité (on verra, à l'occasion du fragment B, ce que veut dire la « vérité » d'Antiphon, son rapport avec la nature, et comment on ne saurait y échapper), qui parle de « citoyenner » et de « barbariser ». On a évoqué à son propos Hobbes, Rousseau, Kant, Sade. Il faudrait bien sûr la lire, ce qui n'est pas ici notre objet, en rapport avec le second grand ensemble de fragments conservés, le *Peri homonoias* (« Sur la concorde », comme on traduit d'habitude, mais où il faut entendre, outre le rapport entre plusieurs cités, un : « Sur le consensus » à l'intérieur d'une même cité, non moins qu'un : « Sur l'accord » entre soi et soi, où le politique fonctionne comme modèle de l'individuel²), et lier toute cette thématique, qui sonne alors ô combien contemporaine, avec l'œuvre rhétorique et judiciaire, et les *topoi* à renversements des *Tétralogies*.

Motif philologique, pour finir, et non des moindres : on a récemment retrouvé de nouveaux fragments, qui complètent les premiers Papyri Oxyrinchi donnés par Grenfell et Hunt au début du siècle ; ils ont été publiés en 1984 par Maria-Serena Funghi. Fernanda Deleva Caizzi et Guido Bastianini viennent d'éditer à nouveau avec la plus grande rigueur l'ensemble des papyri, dont je propose ici la première traduction française³. Deux remarques là-dessus : malgré l'absence du texte grec édité, où les lettres restituées sont très soigneusement distinguées des lettres lisibles, devinables ou corrigées sur les papyri, le lecteur doit prendre conscience qu'il s'agit d'un texte incomplet, où la reconstitution opérée par le paléographe n'est pas sans ressembler parfois à celle du paléontologue produisant un squelette à partir de quelques os. Par ailleurs, si je respecte le nouvel ordre des fragments et, très généralement, l'ensemble des choix paléographiques proposés par les nouveaux éditeurs (certaines de leurs restitutions à la fois supposent et confortent la thèse d'une

identité entre l'orateur et le sophiste, à laquelle je crois fermement), on verra que je ne partage pas toujours pour autant, quelles que soient l'acribie de leur travail et l'intelligence de leur perception d'Antiphon, toutes leurs options interprétatives ou philosophiques : la traduction que je propose n'est donc en aucun cas une traduction de leur traduction. C'est une traduction possible d'un texte lui-même possible écrit par un auteur sur l'identité duquel on débat encore.

*

* *

TRADUCTION

POxy 1364+3647⁴

Fr. A (= fr. B D.K. et Untersteiner)

[*Col. I. Dans cette colonne, ne sont lisibles que le bout des lignes 5 à 17, ainsi que certaines lettres, au début et à la fin du fragment; on peut reconstituer quelques mots, mais non les traduire.*]

Col. II [...] nous les connaissons et nous les vénérons. Mais celles [les lois?⁵] de ceux qui demeurent loin, nous ne les connaissons pas et nous ne les vénérons pas. En quoi, de fait, nous nous rendons barbares⁶ les uns à l'égard des autres, alors que, par nature en tout cas, tous, en tout, de la même manière, nous nous trouvons naturellement faits pour être et barbares et grecs. Il est loisible de constater que les choses qui font partie de ce qui est par nature sont nécessaires chez tous les hommes, et accessibles à l'aide des mêmes facultés pour tous, et qu'en tout cela aucun d'entre nous ne se trouve marqué ni comme barbare ni comme grec. Nous respirons en effet dans l'air, tous, à travers la bouche et les narines; et nous rions en nous réjouissant par [*Col. III*] l'esprit ou pleurons en sentant le chagrin; et par l'ouïe, nous accueillons les sons, et par la lumière du soleil, nous voyons avec la vue; et par les mains, nous œuvrons, et par les pieds, nous marchons.

[*Col. IV. On peut reconstituer quelques mots aux lignes 5-9. Quelque chose comme : « chaque groupe conformément à ce qui lui convient est arrivé à un accord, et ils ont établi les lois ».*]

Fr. B (= fr. A D. K. et Untersteiner)

[*Col. I*] La justice, c'est donc de ne pas transgresser les prescriptions de la cité dans laquelle on se trouve être citoyen. Cela dit, un homme utiliserait la justice à son plus grand avantage si, en présence de témoins,

il faisait grand cas des lois, mais, seul et sans témoins, grand cas des prescriptions de la nature⁷; car les prescriptions des lois sont surimposées, mais celles de la nature sont nécessaires; et celles des lois sont le résultat d'un accord, ne se produisent pas naturellement, mais celles de la nature se produisent naturellement, ne sont pas le résultat d'un accord. [Col. II] Si donc on transgresse les prescriptions (de sa cité), dans la mesure où l'on échappe à ceux qui se sont mis d'accord, on est libre de honte comme de châtement, mais si l'on n'échappe pas, non. Alors que s'il est fait violence au-delà du possible à l'une des prescriptions connatnelles à la nature, quand même cela échapperait (λάθη) à tous les hommes, le mal n'est en rien moindre; et quand même tous verraient, en rien plus grand; car ce n'est pas du fait de l'opinion qu'on subit un dommage, mais du fait de la vérité (δι'ἀλήθειαν).

Il y a lieu de faire un tel examen pour les raisons suivantes: la plupart des choses justes selon la loi sont en position de guerre contre la nature; on a en effet établi par loi pour les yeux ce qu'ils doivent [Col. III] et ce qu'ils ne doivent pas voir; et pour les oreilles, ce qu'elles doivent et ce qu'elles ne doivent pas entendre; et pour la langue, ce qu'elle doit et ce qu'elle ne doit pas dire; et pour les mains, ce qu'elles doivent et ce qu'elles ne doivent pas faire; et pour les pieds, vers où ils doivent et vers où ils ne doivent pas aller; et pour l'esprit, ce qu'il doit et ce qu'il ne devrait pas désirer. En fait, rien de ce dont les lois détournent les hommes n'est le moins du monde moins cher ou moins proche⁸ de la nature que ce vers quoi elles les font se tourner. En effet, vivre est de nature, comme mourir, et vivre est pour les hommes au nombre⁹ des avantages, mourir au nombre de ce qui n'est pas avantageux. Or les avantages, tantôt posés du fait des lois, sont des entraves de la nature, tantôt posés du fait de la nature, sont libres¹⁰. Ce qui fait souffrir, en droite raison en tout cas, ne profite donc pas à la nature plus que ce qui réjouit; car les avantages selon la vérité (τῷ ἀληθεῖ) ne doivent pas nuire, mais aider. Donc les avantages selon la nature [Les lignes 25-32 ne sont pas reconstituables].

[...] et tous ceux qui [Col. V] se défendent quand ils ont subi et ne commencent pas eux-mêmes par agir, et tous ceux qui, même quand leurs parents sont mauvais, sont bienfaisants à leur égard et qui offrent à d'autres l'occasion de prêter serment sans prêter serment eux-mêmes; et ces exemples étant donnés, on pourrait trouver beaucoup de cas de guerre contre la nature: ils impliquent qu'on souffre davantage quand on peut souffrir moins, qu'on ait moins de plaisir quand on peut en avoir plus, et qu'on subisse durement quand on peut ne pas subir. Si, dès lors, à ceux qui procèdent ainsi, des lois venait quelque secours, alors

qu'à ceux qui ne procèdent pas ainsi mais vont contre, venait un amoindrissement [*Col. VI*], il ne serait pas inutile, le lien dans les lois. En réalité, il apparaît qu'à ceux qui procèdent ainsi, le juste issu de la loi n'est pas capable de porter secours; d'abord, quant à lui, il s'en remet à celui qui subit pour subir et à celui qui agit pour agir: il n'a pas au bon moment empêché celui qui subit de subir ni celui qui agit d'agir, et, lorsqu'il fait appel au châtement, il n'est pas plus du propre côté de celui qui a subi que de celui qui a agi; il faut en effet que la victime persuade ceux qui vont châtier qu'elle a effectivement subi, à moins qu'elle ne puisse obtenir justice par tromperie; mais les mêmes choses, reste que celui qui a agi peut aussi les nier [*Col. VII, commençant par une lacune de quatre lignes*]. La défense est à qui se défend autant que l'accusation est à qui accuse, la persuasion est un effet antagoniste pour qui a subi et pour qui a agi [*Les lignes 14 à 34 ne sont pas reconstituables, pas plus que les petits fragments C-N*].

POxy 1797¹¹

Fr. A

[*Col. I. Les trois premières lignes sont difficiles à reconstituer.*] [...] on considérera que témoigner les uns sur les autres en disant la vérité est juste et, non moins, utile aux façons de vivre des hommes. Pourtant, celui qui agit ainsi ne sera pas juste, si toutefois il est juste de n'être injuste avec personne quand on n'a pas soi-même subi d'injustice; nécessairement en effet celui qui témoigne, même quand il témoigne en disant la vérité (ἀληθῆ), est cependant d'une certaine manière injuste à l'égard de l'autre, et subit ensuite l'injustice, puisqu'il est dès lors impliqué dans la haine. Dans la mesure où, à cause de témoignages contre lui, à cause d'un témoin avec qui il n'a nullement été injuste, celui contre qui l'on témoigne est pris et perd ses biens ou sa personne, dans cette mesure même, on est injuste à l'égard de celui contre qui l'on témoigne, et l'on subit soi-même l'injustice de celui contre qui l'on a témoigné, parce qu'on est haï par lui [*Col. II*] pour avoir témoigné en disant la vérité; on la subit non seulement à cause de sa haine, mais simplement parce qu'il faut soi-même se garder toute sa vie durant de celui contre qui on a témoigné; car vous appartient en tout cas un ennemi capable de dire et de faire, contre vous, du mal dès qu'il le peut.

Il n'apparaît certes pas que ce soient là de petites injustices, ni celles qu'on subit ni celles qu'on commet; il n'est pas possible en effet que ces choses-là soient justes, et qu'en même temps soit juste de ne com-

mettre ni ne subir soi-même aucune injustice ; mais il est nécessaire que l'un des deux soit juste, ou que les deux soient injustes.

Mais il apparaît que faire un procès, juger, rendre un arbitrage, quelle qu'en soit l'issue, n'est pas juste ; car ce qui aide les uns nuit aux autres ; or en l'occurrence ceux qui sont aidés ne subissent pas d'injustice, mais ceux à qui l'on nuit en subissent [*Reste quelques lettres au milieu des deux dernières lignes*].

Fr. B

[...] les lois [...]

1. Voir sur ce point mon article « Histoire d'une identité. Les Antiphon », *L'Écrit du temps*, 10, automne 1985, pp. 65-77. Le dernier état de la question, qui est aussi le plus lucide et le mieux informé, est donné par Michel Narcy, dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de Richard Goulet, Paris (Éd. du CNRS), 1989, I, pp. 225-244 (s.v. Antiphon d'Athènes, 209).

2. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article « De l'organisme au pique-nique. Quel consensus pour quelle cité ? », *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, sous presse.

3. Je traduis donc, sauf exception que je signale, le texte, plus complet (POxy 1354+3647, d'une part, 1797 de l'autre) et largement rétabli, proposé dans le *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, I, 1, Florence, 1989 (cf. pp. 176-222). La dernière traduction en français, celle de Jean-Louis Poirier, dans *Les Présocratiques* (éd. établie par J.-P. Dumont, Paris, 1988, pp. 1106-1109), a pris en considération, à la différence de Diels et comme Mario Untersteiner (*Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Florence, 1962, vol. VII, fasc. IV, pp. 72-106), le fragment 1797 (= XV, 120), mais, pas plus que ce dernier, elle n'a tenu compte du fragment 3647, et des modifications complémentaires du fragment 1364.

4. Noté Pa, dans mon commentaire.

5. Comme on l'a souvent remarqué, le verbe σέβειν, « vénérer », renvoie à la sphère du sacré, et chez Thucydide par exemple (II, 53, 4), aux dieux et aux lois (cf. Declève-Caizzi 1989, *ad loc.*). Le complément manque : on supplée τοὺς νόμους, « les lois », en supposant qu'Antiphon désigne par là l'ensemble, écrit et non écrit, des lois positives, des coutumes, des croyances religieuses d'un groupe.

Avant la découverte du fragment 3647, qui vient à point compléter les lacunes de 1364, la restitution admise, dont on mesure le caractère hasardeux, était la suivante : « [...] ceux qui descendent d'illustres ancêtres, nous les honorons et nous les vénérons ; mais ceux qui ne descendent pas d'une illustre famille, nous ne les honorons, ni ne les vénérons » (trad. Poirier). Il est très intéressant de comprendre ce qu'une telle restitution, comme toujours, à la fois implique et engendre comme interprétation, par exemple chez Bignone (1938, voir *infra*, note 7, p. 33) : si le papyrus dit qu'il est barbare de ne pas respecter les humbles, c'est qu'Antiphon est un ardent démocrate, égalitaire, populiste, et c'est donc qu'il y a au moins deux Antiphon, l'orateur oligarque, et le sophiste.

6. Βεβαρβαρώμεθα a été compris de deux manières différentes, au moins. Ou bien : « nous nous sommes transformés en barbares » les uns pour les autres, en nous séparant en groupes ethniques au mépris de notre égalité naturelle (M. S. Funghi par exemple),

ou bien : « nous adoptons un comportement de barbare » en ne reconnaissant pas les lois des autres, ce qui n'implique pas pour autant une égalité naturelle effective (Decleva-Caizzi). Le choix est lié, par Decleva-Caizzi, à l'analyse de la dernière partie de la phrase, *ἐπεὶ φύσει γε πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι* : les Grecs et les Barbares sont-ils par nature effectivement égaux (ainsi Poirier : « puisque par nature nous sommes en tout semblables, et aussi bien les Barbares que les Grecs » ; « Grecs » et « Barbares » sont alors épithètes du sujet « tous », omis dans cette traduction), ou bien tout homme est-il en puissance aussi bien grec que barbare, « également adapté par nature à être l'un ou l'autre » (Grenfell-Hunt, Decleva) ? Cette dernière construction, qui donne sa valeur finale à l'infinifatif après *πεφύκαμεν*, et fait de « barbares » et « grecs » des attributs, est certainement préférable à l'autre. Je crois toutefois qu'on peut ainsi lire une égalité naturelle encore plus forte que dans le premier cas, parce que indifférente à des distinctions qui, comme grec/barbare, ne concernent pas la nature et renvoient seulement au rapport à la loi (voir *infra*, « Barbariser »).

7. « Les prescriptions de la nature » traduit *τὰ τῆς φύσεως*, l'article au neutre pluriel, sans substantif, suivi du génitif. Deux constructions sont possibles : ou bien l'expression, vague, se suffit à elle-même, signifiant « ce qui relève de », « qui appartient à la nature » (Decleva-Caizzi par exemple traduit « les dispositions de la nature »), ou bien, de manière syntaxiquement plus forte, il y a ellipse du seul neutre pluriel qui précède, *τὰ νόμιμα*, « les prescriptions ». Dans ce cas, on ne peut pas faire équivaloir les *νόμιμα* et les *νόμους* : il faut alors comprendre qu'il y a des prescriptions de la cité, parmi lesquelles au premier chef les lois, et des prescriptions de la nature. Le prescriptif élargit son domaine. C'est cette interprétation, qui déniaise d'emblée l'opposition entre nature et loi, que j'ai choisie.

8. Je traduis ainsi, non sans réticence, la restitution de Decleva-Caizzi, ἥττον, qui inverse pour le sens celle des éditeurs précédents, οὐ μὲν. Le texte traditionnel (« elles ne sont en rien plus agréables ou plus proches de la nature, ces actions dont les lois écartent les humains, que celles auxquelles elles invitent », traduit Poirier), dit en effet, comme le faisait déjà remarquer Gernet par exemple, le contraire de ce qu'on attend : la loi, si elle est vraiment « en guerre » avec la nature, devrait nous détourner de ce que la nature chérit. Non sans réticence, car Decleva-Caizzi souligne elle-même, outre le nombre peut-être excessif de lettres pour la lacune, la rareté de la construction qu'elle propose (l'adverbe, « moins », conférant une valeur négative emphatique aux comparatifs — littéralement : « moins plus cher » —, malgré l'important parallèle avec Platon, *Lois*, IX, 854 d-e). Reste la possibilité de comprendre, avec Trevor Saunders par exemple (« Antiphon the sophist on natural laws », *Proceeding of the Aristotelian Society*, N.S. 78, 1978, pp. 215-236), que la loi et la nature sont deux ordres hétérogènes au point qu'ils ne sauraient même pas se contrarier régulièrement. On peut confectionner certaines interprétations recevables pour les phrases qui suivent ne démentant pas cette possibilité. J'oubliais qu'on a toujours le droit de supposer une erreur matérielle qui aurait inversé les verbes.

9. Chaque phrase, jusqu'à la lacune, me semble maintenant à la fois susceptible elle-même de plusieurs interprétations divergentes, et difficile, malgré les particules de liaison, à articuler avec celle qui précède. La difficulté ponctuelle de cette phrase-ci tient au sens de ἀπό, « au nombre de » (J.S. Morrison, « The "Truth" of Antiphon », *Phronesis* 8, 1963, pp. 35-49), ou « qui dérive », « découle de » (Decleva; cf. « vivre se rattache à ce qui est utile », Poirier; cf. D.J. Furley, « Antiphon's case against justice », in *The sophists and their legacy*, Wiesbaden, Steiner, 1981 (= *Hermes Einzelschr.* 44), pp. 81-91); ou pourrait même envisager le sens de « à l'écart de », comme tout à l'heure en composition dans ἀποτρέπουσι, III, 22. On apprend en tout cas qu'il y a du naturel (du « par nature », ou du « proche de » et « cher à » la nature) non avantageux, c'est-à-dire non avantageux pour les hommes : mourir par exemple. Rien n'empêche par ailleurs les lois de se ranger soit du côté de l'utile pour les hommes (interdire de mourir, par exemple de tuer ou de se tuer), soit du côté contraire (prescrire de mourir pour la patrie).

10. « Posés du fait des lois » : ὑπό, que je traduis, est cette fois une correction de Grenfell et Hunt, toujours adoptée au lieu du ἀπό du papyrus. Comment s'articulent l'utile (τὰ συμφέροντα, que je traduis ici par « les avantages ») pour les hommes, l'utile posé par la loi, l'utile posé par la nature, le libre (quel est d'ailleurs ici le sens de « libre », qui doit être en tout cas compatible avec « nécessaire », 1, 26 s.?) et le réjouissant ? On peut comprendre, lâchement, que pour l'homme, l'utile bien compris, c'est l'utile posé par la nature susceptible d'être en même temps réjouissant, mais certainement pas l'utile affligeant posé par la loi. Il y aurait ainsi une hiérarchie des avantages, et la souffrance, qui est souvent la marque de l'utile légal (la contrainte, le châtement) ne saurait en aucun cas être tenue comme l'indice d'une utilité « véritable », c'est-à-dire inévitable, c'est-à-dire naturelle.

11. Noté Pb dans mon commentaire.



« Barbariser » et « citoyenner » OU On n'échappe pas à Antiphon

Author(s): Barbara Cassin

Source: *Rue Descartes*, No. 3, Citoyenneté, démocratie, république (Janvier 1992), pp. 19-34

Published by: Presses Universitaires de France

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40978290>

Accessed: 19-04-2016 18:01 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://about.jstor.org/terms>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Rue Descartes*

Barbara Cassin

« Barbariser » et « citoyenner » OU On n'échappe pas à Antiphon

« BARBARISER »

Grec/barbare : différence de nature ou de culture? (Aspasie et Antiphon)

Il n'est pas difficile de faire l'éloge d'Athènes devant les Athéniens ; n'importe quel orateur formé par Antiphon de Rhamnunte en serait capable, affirme Socrate dans le *Ménexène*. Et il prend aussitôt l'exemple de l'oraison funèbre prononcée par Périclès, rendue bien autrement célèbre par Thucydide, mais qui fut, dit-il, composée en réalité par une femme, Aspasie, avec des restes de discours mitonnés à sa façon. Voici l'une de ces « rognures », qui devait servir à justifier les volte-face avec le Grand Roi, et quelques défaites athéniennes : « On voit combien le caractère bien né et libre de la cité est ferme et sain, et par nature hait le barbare, du fait d'être grec en toute pureté et sans mélange de barbare. Car il n'y a pas de Pélopes, de Cadmos, d'Égyptos, de Danaos, ni aucun de tous les autres qui sont par nature des barbares et par loi des grecs, qui vive chez nous : grecs en personne, nous ne vivons pas en mélange avec des barbares, d'où la pureté de la haine qui imprègne la cité pour la nature de l'autre » (245cd). La démocratie de l'Aspasie platonicienne s'accommode parfaitement de ces propos de Front national, elle y trouve même son fondement : « ... c'est l'égalité par la naissance (*isogonia*), elle qui est selon la nature, qui nous force à rechercher l'égalité par la loi (*isonomian*), selon la loi » (239a).

Fernanda Decleva-Caizzi, reprenant ces textes, s'est récemment attachée à montrer à quel point Platon devait contrer là, et avec quelle torsion d'ironie, les thèses d'Antiphon¹. Ce qui la conforte dans l'idée qu'Antiphon, dans le fragment A notamment, vise les lois d'Athènes, la démocratie athénienne de l'époque, et cherche d'abord à démystifier

l'ethnocentrisme culturel des siens. Pas besoin d'en faire, comme le souhaitait Bignone, un précurseur de l'égalité — non seulement de l'identité naturelle, animale, mais de l'égalité politique — entre grec et barbare, ce qui risque d'être à la fois violemment aberrant par rapport à la majorité, sinon l'unanimité des Grecs de son temps, et sans doute incompatible avec ce qu'on sait par ailleurs de l'orateur. Nous voilà au cœur d'un double problème : le racisme des Grecs, et le rapport entre racisme et démocratie.

Simplifions la discussion, comme faisait déjà Calliclès pour contrer Socrate : la différence grec/barbare est fondée comme différence culturelle, et non pas comme différence naturelle. Antiphon assied ce propos d'une manière dont on n'a pas souvent, je crois, mesuré toute la portée. La nature nous a fabriqués de telle sorte que nous puissions être et que nous soyons, tous, sur tous les plans, et de la même manière exactement, « et barbares et grecs » (καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες). En ce qui concerne les nécessités de notre nature humaine (respirer, parler, rire) et nos pouvoirs d'y faire face, nos facultés, nos sens, nos organes, « aucun d'entre nous n'est marqué (ἀφορισται) ni comme grec ni comme barbare (οὔτε βάρβαρος... οὔτε Ἕλλην) ». Et... et, ni... ni : la nature est tout bonnement indifférente à la distinction grec/barbare. Si Aspasia veut dire (« *husteron proteron* ») qu'il y a là une différence « génétique », raciale si l'on veut, qui pousse et qui croît avec le corps, elle se trompe.

Pourtant, la barbarie existe. « Nous barbarisons » néologise Antiphon : nous, les grecs, nous perdons dans certains cas notre identité culturelle de grecs. On sait que « barbariser » — c'est le trait imparable de l'ethnocentrisme, et il faudra y revenir — signifiera le plus souvent « parler de manière inintelligible », « mal parler », faire des solécismes ou des « barbarismes ». Mais pour comprendre ce qu'ici barbariser veut dire, ainsi jeté au début d'un fragment hors de tout contexte linguistique ou langagier, Decleva-Caizzi évoque essentiellement deux textes : le premier, d'Hérodote, constitue presque un parallèle, associant comme au début du fragment (« celles de ceux qui demeurent loin, nous ne les connaissons pas et nous ne les vénérons pas. En quoi... nous barbarisons », II, 4-10) la barbarie et un certain rapport à la distance ; l'autre, d'Euripide, comporte le mot « barbariser », avec une explicitation qui fait presque définition. Tous deux valent en effet qu'on s'y arrête.

Idiosyncrasies des coutumes ou universel de la légalité (les Perses ou les Grecs)

Avec le premier texte, Hérodote nous explique, en parlant des Perses, des Barbares donc, qu'« ils estiment entre tous, après eux-mêmes, les peu-

ples qui vivent le plus près d'eux, en second lieu, les seconds, et ainsi de suite en proportion de l'éloignement ; ils ont le moins d'estime pour ceux qui vivent le plus loin d'eux : ils pensent qu'ils sont eux-mêmes de beaucoup les meilleurs des hommes en toutes choses, que les autres tiennent à la vertu dans la proportion que nous disons, et que ceux qui vivent le plus loin d'eux sont les pires » (I, 134). Le contexte m'oblige à souligner toutefois une différence importante avec le papyrus, et peut-être à réorienter le rapprochement : le papyrus, ce que nous en avons en tout cas, ne propose aucune « proportion », d'ailleurs explicitement liée par Hérodote à la structure politique de l'Empire perse (hiérarchie dans le commandement et délégitimation de l'autorité), mais déploie plutôt, même si c'est pour la remettre en cause, une logique binaire, [près]/loin, grec/barbare : on barbarise, ou non, selon qu'on fait, ou non, une différence entre les lois.

C'est pourquoi le passage qui suit immédiatement dans Hérodote m'intéresse au plus haut point ; l'enquêteur y souligne que « les Perses sont les hommes qui adoptent le plus volontiers les coutumes étrangères » (ξενικὰ...νόμια, 135), costume mède, cuirasse égyptienne, amour grec... Où l'on voit le barbare défini par sa plasticité : il fait siens les *nomaia* des autres, c'est-à-dire leurs « coutumes », « usages », ou « modes », au plus près des *nomima*, les « prescriptions », et des *nomoi*, les « lois » (on entend à quel point toutes ces traductions sont arbitraires de ne pas dériver d'un même radical, *nemein*, « répartir », en particulier d'abord la part de pâturage), mais la plasticité elle-même n'est jamais que la faculté de collectionner les idiosyncrasies. Ironie d'Hérodote : le barbare se définit non par son étrangeté propre, mais par les merveilles des autres.

Si le rapprochement est réellement tenable avec Antiphon, il faudrait comprendre que la plasticité barbare — s'approprier des contenus étrangers — se distingue essentiellement de la conduite grecque — respecter au même titre, ou comme telles, les lois quelles qu'elles soient. En d'autres termes, le propre du Grec serait un certain rapport au légal comme universel. Où l'on retrouve la caractéristique qui différencie la Grèce du reste du monde aux yeux du Socrate de Xénophon (*Mémoires*, IV, 4, 16) : partout en Grèce est une loi qui prescrit aux citoyens de faire le serment de s'accorder, et partout ils jurent ce serment. Or le contenu et la finalité de ce grand serment, qui sert de définition au « consensus », c'est simplement « d'obéir aux lois² ». « S'entendre » (*homonoiein*), ce n'est pas s'entendre sur l'identité d'un contenu prescriptif, partager des goûts et des coutumes (« préférer les mêmes chœurs, louer les mêmes flûtistes, choisir les mêmes poètes » : avoir les mêmes plaisirs), c'est bien plutôt s'entendre sur la forme de l'universel, et sur son respect.

Conception grecque contre conception barbare de l'hellénisme : la loi ou la race (Tyndare ou Ménélas)

Le second rapprochement, avec l'*Oreste* d'Euripide, vient alors à point. « Te voilà devenu barbare (βεβαρβάρωσαι), à être longtemps resté chez les barbares » (v. 485), dit Tyndare à Ménélas, lui reprochant d'oser adresser la parole à Oreste qui vient de tuer sa mère, Clytemnestre, propre fille de Tyndare et demi-sœur d'Hélène. On y voit d'habitude la toute simple confirmation de ce que « barbariser » signifie : adopter un comportement de barbare. Mais l'ensemble du passage, et la pièce tout entière, en disent, dans notre perspective, beaucoup plus long.

Tout d'abord, ce premier échange entre Tyndare et Ménélas fait s'entrechoquer deux conceptions de l'hellénisme, celle de celui qui barbarise, et qui définit le Grec par son rapport à la race, à la naissance, à la nature, et celle du vieillard qui définit le Grec par son respect pour les lois (481-487) :

Tyndare. — Ménélas, tu lui adresses la parole, à cette tête impie!

Ménélas. — Pourquoi pas! D'un père qui m'est cher, il est le rejeton.

T. — Lui, avec ce qu'il est devenu, la nature l'aurait fait naître d'un pareil père!

M. — Elle l'en a fait naître. Et s'il est dans la malchance, il est digne de respect.

T. — Tu barbarises, d'être longtemps resté chez les barbares!

M. — C'est grec que de respecter toujours qui a la même origine que soi.

T. — Et quant aux lois en tout cas, de ne pas vouloir être au-dessus d'elles.

L'arrêt du tribunal contre l'économie perpétuelle (Tyndare ou Oreste)

Vient ensuite la confrontation directe entre Tyndare et Oreste : elle permet de comprendre que ces deux conceptions de l'hellénisme, la grecque-légaliste et la barbare-naturaliste, mettent en compétition deux idées de la justice et de la loi elle-même. De l'opposition entre loi et nature, on passe à une opposition entre loi (de la loi) et loi (de la nature). Mais il ne s'agit pas simplement de l'opposition entre droit positif et droit naturel ; en particulier, il n'est aucunement question, comme dans les mises en scène platoniciennes de Thrasymaque ou de Calliclès, d'un droit du plus fort. Pas non plus directement comme avec Antigone par exemple, même si c'est déjà plus proche, d'un conflit entre lois écrites et lois non-écrites, droit profane de la cité et droit sacré de la famille³.

Il s'agit plutôt de faire la différence entre deux types d'universel : un universel immédiatement public, commun à tous, institution *a priori* qui transcende d'emblée toute justice privée, et un universel induit, sous forme d'une répétition et d'une extension de la sphère du privé, pris dans l'économie mâle-femelle et maître-esclave. Alors que la *diké* du premier tranche et arrête, la *diké* du second perpétue, liant les meurtres les uns aux autres comme la nature lie les générations, sur le mode du mauvais infini (non pas ce en dehors de quoi il n'y a plus rien, mais ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose, pour reprendre la définition d'Aristote si bien congruente avec celle de Hegel). Espace politique du tribunal contre têmes idiot ou bestial de la vendetta.

Voici comment Tyndare revendique comme essentielle à l'hellénisme cette « loi commune des Grecs » qui fait leur « sagesse » :

(491) S'agissant d'Oreste, qui viendrait parler de sagesse ?
 Si le beau et le non-beau sont clairs pour tous,
 quel homme a jamais été plus idiot que lui,
 lui qui n'a pas considéré le juste
 (495) et n'est pas venu se placer sous la loi commune des Grecs ?
 Car lorsque Agamemnon eut expiré sa vie
 frappé par ma propre fille dessus la tête,
 acte très honteux, je ne l'approuverai jamais,
 il fallait qu'il applique la pieuse justice
 (500) du sang, poursuivant au tribunal, et qu'il chasse de la maison
 la mère. Il aurait tiré du malheur le nom de sage,
 il aurait tenu bon la loi, il aurait été pieux.
 Mais il s'est placé sous le même démon que sa mère,
 (505) car pensant avec justice qu'elle était mauvaise,
 lui-même tuant sa mère est devenu plus mauvais encore.
 Je te poserai, Ménélas, une question comme celle-ci :
 si cet homme est tué par la femme qui couche dans son lit,
 et que son enfant à son tour tue la mère en échange,
 (510) et qu'ensuite l'enfant né de cet enfant résolve le meurtre
 par le meurtre, la limite des maux, où donc en viendra-t-elle ?
 ...
 Mais je défendrai tant que je peux la loi,
 je mettrai fin à ce processus bestial et souillé
 (525) où la terre avec les cités périssent toujours.

Et voici comment, en toute homonymie, Oreste réclame pour lui la palme de l'hellénisme. Il a sauvé la Grèce de la loi des femmes, et protège ainsi la loi des hommes qui prescrit aux guerriers d'aller défendre leur terre. Il répond à Tyndare :

(564) Avec cet acte à cause de quoi, menaces-tu, je dois être lapidé,
 écoute comment j'aide la Grèce entière.
 Si les femmes en venaient à ce point d'audace
 qu'elles tuent les hommes et se fassent un refuge
 auprès des enfants, capturant la pitié avec leurs mamelles,
 ce ne serait rien pour elles que de faire périr leur époux
 (570) en l'accusant de n'importe quoi. Mais moi, en accomplissant
 des horreurs, comme tu dis avec emphase, j'ai mis fin à cette loi-là.
 Haïssant ma mère je l'ai tuée de plein droit,
 elle qui a trahi l'homme en armes partant loin de la maison
 à la tête de l'armée pour défendre toute la terre d'Hellade,
 (575) elle qui n'a pas conservé le lit pur.

Ou se défend à l'assemblée, en se prenant lui pour la loi :

(932) O vous qui possédez la terre d'Inaque,
 [jadis Pélages, puis Danéens]
 c'est pour vous défendre autant que pour défendre mon père
 (935) que j'ai tué ma mère. Car du jour où le meurtre des mâles
 sera pieux pour les femmes, vous voilà morts d'avance
 à moins que des femmes il ne vous faille être les esclaves,
 mais vous ferez alors le contraire de ce qu'il faut faire.
 A présent, celle qui a trahi le lit de mon père
 (940) est morte. Mais si vous me tuez,
 la loi se relâche, et voilà n'importe qui mort,
 car de ce courage-là en tout cas, il n'y aura pas pénurie.

Oreste et Tyndare, l'un comme l'autre, prétendent arrêter la contagion du sang. Mais parce que Oreste barbarise, à définir la Grèce par l'économie naturelle de la différence des sexes et du *genos*, il est lui-même pris, agissant et agi, dans le meurtre généralisé. Bref, Oreste est un Atride, et, comme dit le chœur : « Pas de relâche pour le meurtre qui succède au meurtre dans la maison des toujours deux Atrides » (816 sq., cf. 1006 sqq.). Mais comme c'est un Atride euripidéen, il est aussi capable de caractériser cette économie naturelle de la vengeance, et plus généralement du don et du contre-don, comme chaîne de l'injustice. Voici son adresse, vraiment remarquable, à Ménélas :

(642) A moi, toi, de ce qui est tien, Ménélas, ne donne rien,
 mais ce que tu as pris, rends-le quand tu l'as pris de mon père.
 Je ne parle pas des richesses, mais de richesses qui sont pour moi
 (645) les plus chères de toutes : que tu sauves mon âme.

Je suis injuste. Il me faut prendre en échange de ce mal
de l'injuste qui vienne de toi. Car Agamemnon mon père,
c'est injustement qu'il rassembla la Grèce pour la mener sous Iliion
puisqu'il était lui-même sans faute, mais poursuivait la faute
(650) de ta femme à toi et son injustice.
Il faut que tu nous donnes une chose, cela, en échange d'une autre.

Et si, magnanime, Oreste ne réclame pas qu'en échange d'Iphigénie égorgée par leur père à Aulis, Ménélas à son tour égorge sa fille Hermione de sa propre main, c'est qu'il se réserve ce meurtre, ainsi que celui d'Hélène : « Je ne me laisserai pas de tuer sans cesse les méchantes » (1590), « C'est que les méchantes me déplaisent » (1607). L'économie de l'injustice est ainsi court-circuitée par la misogynie d'Oreste, qui apparie aux mauvaises femmes, Clytemnestre et Hélène, la tendre Hermione qu'il finira par épouser⁴. Mais plus que de la misogynie, c'est de la « rage » (254, 793) au sens canin du terme, qui laisse Oreste souillé de bave et dont on craint la contagion, à juste titre puisque Oreste et Pylade, preneurs d'otage réfugiés finalement sur le toit du palais, ne méritent plus le nom d'hommes et sont « deux lions » (1555) : emblème de cette bestialité naturelle contre laquelle s'est élevée d'emblée la loi tyndarique.

On constatera donc sans étonnement que, dans toute cette fin, les seuls à s'accorder avec Oreste et Pylade sont les Barbares eux-mêmes, les vrais, c'est-à-dire les Phrygiens qui composent la suite d'Hélène, et que nos deux barbares de Grecs comptent évidemment pour rien (1110-1115). Ces esclaves ne cessent de se caractériser comme barbares, en soulignant leurs idiosyncrasies négatives (leurs babouches et leurs fuites éperdues, 1370-1375 ; leurs cris, leurs sons, 1385, 1395 sqq. ; leurs éventails, 1430 ; leur infériorité et leurs prosternations, 1483 sqq., 1507). On comprendra que ces barbares prétendument par nature sont de vrais barbares, c'est-à-dire des barbares par culture, dans la stricte mesure où ils se disent, eux-mêmes et leurs *nomoi* (1430 et 1507), barbares : barbares seraient alors, ici encore, ceux qui font une différence entre grecs et barbares, et qui se rapportent par conséquent à l'idiosyncrasie des coutumes au lieu de considérer la légalité des lois, avec la langue pour paradigme de cette interface entre nature et culture.

Les Troyens ressemblent donc à Oreste, et s'accordent avec le lion sur la définition du droit, soutenant comme lui que c'est en toute justice qu'il a (du moins le croit-on jusqu'au dénouement *ex machina*) égorgé Hélène : (Oreste) « C'est donc justement que l'enfant de Tyndare a été tuée ? — (Le Phrygien) « En toute justice, et si elle avait eu trois gorges pour mourir » (1510 sq.).

S'abstenir de la loi

Revenons à Antiphon pour boucler la comparaison. Et constater à la fois la ressemblance et l'écart. Si le « barbariser » d'Euripide livre sans doute de quoi déterminer au mieux le « barbariser » d'Antiphon, la distance se creuse aussitôt. Les Grecs se définissent, dans le papyrus comme dans l'*Oreste*, par leur rapport à l'universalité de la loi, et non, sauf à barbariser, par leur rapport à la race ; donc par une différence de culture et non de nature. Mais c'est à ce point précis que, d'Antiphon à Euripide, le rapport entre la nature et la loi s'inverse.

Il suffit en effet de poursuivre la lecture du papyrus pour constater que la loi ne possède justement pas pour Antiphon la vertu d'un arrêt, au contraire : elle n'est jamais qu'un processus de plus, s'alignant sur l'innarrêtable économie naturelle. Car la loi, ou le « juste selon la loi », est incapable de « porter secours » (*epikourein*, Pa, B V, 28 et VI, 9) à qui la respecte. D'abord, elle intervient trop tard : l'acte est fait, le tort est subi, le dommage est irréparable (Pa, B, VI, — Agamemnon est mort, et Clytemnestre aussi). Ensuite, elle est affaire de persuasion, donc aussi de « tromperie » (*apaté*) et de forces « antagonistes » diamétralement opposées (*antipalos*) : le coupable peut se défendre, en niant par exemple, et gagner (Pa, B, VI et VII, — Oreste plaide, et en tout cas les *Tétralogies* persuadent deux fois de suite contradictoirement). A cause de cette impuissance essentielle, la juridiction du tribunal enclenche finalement le même type de séries que les meurtres des Atrides : celui contre qui l'on a témoigné, même en toute vérité, ou celui qu'on a déclaré coupable, même en toute équité, vous poursuivront à jamais de leur haine (Pb, A, I et II).

A suivre le fil de cette toute nouvelle critique de la loi, le bouleversement est complet. Tyndare, ou la justice du tribunal, n'est finalement pour Antiphon qu'un dernier tour d'Oreste, un maillon de plus dans la chaîne des injustices. L'important n'est pas de respecter la loi, mais de ne pas avoir affaire à elle. On s'abstiendra de mettre le doigt dans l'engrenage de la loi, comme nous nous en abstenons des *Plaideurs* jusqu'à nos jours : on ne sait jamais ce qui peut arriver, et le pire est à long terme presque toujours sûr.

On peut comprendre dès lors qu'Antiphon soit aujourd'hui le plus couramment perçu, un peu à la manière d'Aristophane, comme l'œil critique que les Athéniens auraient porté sur eux-mêmes : à la démystification de l'ethnocentrisme culturel des Grecs (« barbariser »), viendrait se joindre la démonstration de l'inconsistance théorique et de l'impuis-

sance pratique de la justice en vigueur dans la démocratie athénienne. Kerferd, relayé par Furley⁵, montre, en analysant Pb, qu'Antiphon se fait l'écho de deux déterminations de la justice, courantes dans la cité, pour faire prendre conscience qu'elles sont incompatibles. « On considérera » (*nomizetai*, Pb, A, I, 5 — encore forgé sur le même radical que *nomos*) qu'il est « juste et utile » de faire un témoignage véridique, mais aussi qu'« il est juste de ne pas commettre d'injustice quand on n'en a pas subi » (*ibid.*, 12-15), et même, plus généralement, qu'« il est juste de ne commettre ni de ne subir soi-même aucune injustice » (II, 19-21, cf. I, 12-15)⁶. Or celui contre qui l'on témoigne, à la différence de celui qu'on poursuit en accusation, par définition ne vous a rien fait ; témoigner, c'est faire irruption dans une séquence étrangère, initier une séquence de plus ; donc être injuste. C'est pourquoi les deux prescriptions de la cité ne peuvent être justes en même temps. Plutôt qu'un Antiphon anarchiste, utopiste, ou libéral dévoué à la cause de la non-agression (Luria, Bignone, Havelock⁷, avec des connotations bien différentes) se dessine la figure moins anachronique et plus rassurante d'un Antiphon réaliste critique, posant des questions de fond (« what reason have we to pursue justice? », Furley, p. 91), auxquelles Platon ne répondra qu'au terme des neuf livres de sa *République*. Au problème des précédents commentateurs : mais qu'est-ce donc finalement que la justice pour Antiphon lui-même ?, il suffirait aujourd'hui de répondre avec Furley que ses vues propres sont seulement critiques à l'égard des *nomima* athéniens, et qu'il est l'un des premiers représentants, pas encore très sophistiqué, « de la tendance à rechercher du côté de la nature un guide pour la conduite humaine » (Furley, p. 90).

Voilà qui déçoit : beaucoup de bruit pour rien. Mais surtout, voilà qui contredit ce qu'on aurait aimé comprendre d'un contenu possible du « barbariser ». Car si la loi, dans son inconsistance et son inefficacité, n'est qu'un avatar de l'économie naturelle, que reste-t-il alors pour nous empêcher de « barbariser » ? Tous les Antiphons barbarisent d'entrée de jeu puisqu'ils ne vénèrent même pas les prescriptions de leur cité. Je crois qu'il faut, pour instruire ce rapport entre critique de la barbarie et critique de la loi, dont l'*Oreste* a permis de prendre la mesure, repartir de l'autre pied : « citoyenner ».

*

* *

« CITOYENNER »

Il y a du politique

Je propose de porter la plus grande attention à la première, et plus générale, définition de la justice : « La justice, c'est de ne pas transgresser les prescriptions de la cité dans laquelle on se trouve être citoyen. » Cessons un instant de supposer, avec Bignone ou Kerferd, pour les commodités d'une interprétation faible, que cette définition n'est pas d'Antiphon, mais plutôt de Protagoras, et qu'elle n'est rapportée par Antiphon, au cours d'une argumentation quelque peu lacunaire, que pour s'y opposer : à Protagoras, l'idée que la justice serait d'ordre politique, à Antiphon l'idée contraire que la justice relèverait de la nature. Et suivons plutôt la différence, bel et bien conservée par les lambeaux du papyrus, entre justice et rapport à la cité, usage de la justice et rapport à la nature.

« On citoyenne » (*politēuēitai tis*, Pa, B, I, 9 sq.), c'est le premier constat, à entendre dans toute sa force : avec Antiphon, avec la sophistique, nous sommes dans le « il y a » du politique. Il y a des cités, elles sont définies par du nomique (*nomimon*, *nomima*, I, 5 sq., 7, II, 3 sq. ; *nomous*, *nomōn*, I, 18 sq., 25, 28 sq.), ce nomique est le résultat d'une imposition supplémentaire (*epitheta*, I, 25), d'un accord (*homologēthenta*, *homologēsantas*, I, 29 sq., 33 sq., II, 6) : le citoyen, comme le Grec précisément, se définit de n'être pas dans la nature, mais d'emblée dans le plus qu'est la culture. Avec la justice, il y va pour le citoyen de sa citoyenneté même : il s'agit, coercition toute négative, de « ne pas transgresser » (*mē parabainein*), c'est-à-dire de ne pas se mettre hors de la sphère de la cité.

Justice et usage de la justice

Ce premier impératif admis, ou « ceci dit » (*oun*, I, 12), tout devient possible. Antiphon distingue avec décision ce qu'est la justice pour le « citoyen », membre d'une communauté politique, et l'usage (*khroīt'an*, 12), l'utilité maximale (*malista ... xumpherontōs*, 13 sqq.), de la justice pour l'« homme », dans sa singularité d'être naturel. Cette logique du bon usage⁸ détermine un amoralisme tout sadien, en obligeant à distinguer entre deux cas : ou bien il y a des témoins, et alors j'ai intérêt à citoyenner, ou bien je suis seul, et j'ai intérêt à obéir aux prescriptions de la nature.

Quelques remarques en chaîne, pour mieux comprendre. D'abord, Antiphon tient évidemment pour acquis (c'est le « il y a » même du politique) qu'il existe une différence, et même souvent une « guerre », entre

les lois de la cité et celles de la nature : nos yeux voient par nature tout ce qu'ils voient et notre esprit a librement toutes sortes de désirs, comme ceux des barbares, mais la loi stipule qu'il y a des choses que nous devons, et d'autres que nous ne devons pas, voir ou désirer ; or parmi celles que je dois, certaines me sont pénibles ou inutiles, parmi celles que je ne dois pas, certaines me sont plaisantes, utiles. C'est alors que la logique de l'usage fournit avec le calcul de l'utile une règle de conduite en cas de conflit : il s'agit toujours de préférer le moindre mal. « En présence de témoins », en public donc, *de facto* je citoyenne ; si je transgresse, on me châtie : le moindre mal (entre, par exemple, risquer de mourir pour la patrie et être mis à mort comme déserteur), c'est d'obéir à la loi. Mais il se peut que j'agisse « sans témoins » : dans l'idiotie du privé, j'ai le choix. Où l'on comprend enfin, il faut le souligner en passant, toute l'importance accordée à l'analyse du témoignage, dans Pb comme dans les *Tétralogies*, et la perception du témoignage comme à l'initiative d'une chaîne d'injustices : être témoin, c'est être voyeur et délateur ; on voit ce qu'on ne vous montrait pas, en introduisant l'œil du public dans l'échappée du privé. Sans témoins donc, si les prescriptions de la loi et celles de la nature s'opposent, j'ai toujours intérêt à choisir la nature car, si j'échappe à la loi, je ne peux échapper par contre au châtement qui « pousse avec » la transgression des prescriptions naturelles.

La différence entre loi et nature tient donc tout entière aux conséquences de leur non-respect : la loi, conventionnelle, est affaire d'opinion, *dia doxan* (II, 21), et je peux y échapper, ou il y a toujours deux opinions possibles (*ei an lathēi...mē lathōn*, II, 5 et 9 sq.) ; la nature, nécessaire, est affaire de vérité, *di'alētheian* (II, 23), au sens étymologique justement : à elle, on n'échappe pas.

La nature comme secret du privé

On peut enfin entendre le sens du titre : *Peri alētheias*, Sur la vérité, Sur ce à quoi l'on n'échappe pas. Sur la nature donc. A condition de ne pas s'imaginer aussitôt qu'Antiphon est naturaliste, ou partisan du droit naturel. Car il importe de tenir à la fois que la vérité et la nature sont du même ordre, et que la nature, la vérité donc aussi, n'est pas première.

Reprenons : (1) d'abord, on citoyenne. En tant que citoyen, on agit publiquement (2), ou privément (3). C'est alors et seulement qu'on retrouve la nature, et sa condition d'homme (4) : la nature n'est jamais que l'échappée du secret à l'empire du politique.

Autrement dit, il n'y a de justice que politique, mais bien user de la

justice, c'est réussir à transgresser le politique dans les limites du politique. Je souligne cette phrase qui me paraît déterminante pour une interprétation d'ensemble des fragments conservés du *Sur la vérité*. C'est à partir de là qu'une cohérence, autre que simplement critique, peut apparaître entre toutes les définitions de la justice : nous sommes immergés dans le légal, et la justice est de ne pas transgresser les prescriptions de la cité — si elle l'ordonne, il faut témoigner. Mais il est juste de ne pas commettre et de ne pas subir d'injustice : la meilleure manière de respecter la loi est de ne pas avoir affaire à elle, de ne pas se mettre dans le cas d'avoir à témoigner, de se tenir dans le secret du privé, position que la loi assigne à la nature.* On comprend enfin pourquoi les définitions de la justice et les occurrences du juste sont toutes négatives : ne pas transgresser, ne pas être injustement injuste, ne prendre aucune part, active ou passive, à l'injustice. C'est seulement à l'abri de ces négations que peut s'inscrire la positivité naturelle.

Je crois même que cette perspective permettra d'éclairer la lettre de certains fragments erratiques. Ainsi commente-t-on souvent, guidé par la problématique des causes, un énigmatique fragment qu'on tire de la *Physique* d'Aristote : « Antiphon dit que, si l'on enfouissait un lit et que la putréfaction avait la force de faire pousser un rejeton, cela ne deviendrait pas lit, mais bois » (II, 193 a 13-15 = 87 B 15D.K.). On y lira bien sûr l'irrésistible force de la nature face à la technique, la brutalité de la matière et la fragilité de la forme. Mais je soulignerai pour ma part qu'il s'agit d'enfouir le lit. Le bois revient quand le lit se décompose, au fond de la terre, mais nous vivons et dormons dans un monde de lits : la nature, quelle que soit sa force, n'est pas ce dont on part, mais ce que parfois on retrouve.

Ce à quoi l'on n'échappe pas, et ce sur quoi l'on se met d'accord

Du coup, la position d'Antiphon dans ce qu'on pourrait appeler une stratégie sophistiquée d'ensemble, prend une tout autre signification.

Arrêtons-nous à nouveau sur le titre *Peri alētheias*, afin de reconsidérer le rapport à Protagoras. À parcourir les doxographies, on constate que la plupart des traités présocratiques ont pour titre tantôt *Peri phusēōs*, « Sur la nature », tantôt *Peri alētheias*, « Sur la vérité ». Sur la nature écrivent évidemment tous les « physiciens », et (ou mais) entre tous le père Parménide qui intitulait son poème « Sur la nature ou sur l'étant ». On connaît le premier renversement, celui de Gorgias, qui titre « Sur le non-étant ou sur la nature » : rien n'est, c'est le non-être qui ne cesse de croître, et l'être n'en est qu'un effet, l'effet de ce non-être qu'est le discours.

Je soutiendrais volontiers que les *Peri alētheias*, qu'on attribue à Protagoras (Sext. Emp., *Adv. Math.* VI, 60), à Antisthène (D.L., VI, 16), à Simmias (VI, 124), comme à Antiphon, constituent un second type de renversement : un déplacement qui fait passer de la nature et de l'être, domaine d'origine de l'*alētheia*, au politique, au logique, au rhétorique, peut-être à l'éthique. Protagoras, avec la vérité et ses « renversements » (ἡ καταβάλλοντες est le sous-titre transmis pour ce traité dont nous n'avons plus que l'unique phrase sur l'homme-mesure), fait comprendre qu'il n'y a pas de différence entre la vérité et les opinions ; et, quand on croise son traité avec le mythe d'origine du politique rapporté par Platon, il fait comprendre aussi que telle est bien la scène constitutive du jeu politique, où « celui qui ne feint pas d'être juste est fou⁹ ».

Antiphon, en reproposant la distinction entre vérité et opinions, avec l'équivalence entre vérité et nature, paraît revenir à Parménide. Mais c'est pour signifier, à la manière d'un Gorgias, un tout autre contenu aux termes de nature et de vérité : la nature n'est pas ce qui est, se déploie et se découvre, dans quoi nous serions originellement immergés, mais c'est ce qui reste au creux du politique, et qui, si j'ose dire, alors ne nous rate pas. Pour Antiphon, comme pour Protagoras et pour Gorgias, nous sommes d'abord des êtres logico-politiques, et ensuite seulement, à nouveau ou autrement, des animaux physiques. C'est d'ailleurs pourquoi le citoyen d'Antiphon, comme celui de Protagoras, ne peut être excellent que s'il est hypocrite, et celui de Gorgias, seulement s'il accepte d'être déçu ou trompé¹⁰. Bref, si le *Peri alētheias* est un *Peri phuseōs*, c'est qu'en un sens d'abord tout *Peri phuseōs* est un *Peri tou mē ontos*. Coiffant cette « vérité » toujours seconde et qui par définition ne pourra jamais être dévoilée publiquement, Antiphon comme Gorgias ont construit la nouvelle réalité d'un *Peri homonoias*, qui mériterait le sous-titre de *Sur la cité* : production et mode d'emploi de l'artefact politique du consensus¹¹.

La typique d'Antiphon

De « barbariser » à « citoyenner », peut-on finalement dégager une logique des rapports entre nature et loi chez Antiphon ?

Si l'on part de « citoyenner », la nature est ce qui échappe au politique dans le politique même. Mais elle constitue en même temps une législation imparable, quelque chose comme le modèle même de la loi : nul ne la transgresse sans être puni.

Si l'on part de « barbariser », la nature est disqualifiée comme fondement des différences. Barbare est celui qui croit à une différence natu-

relle entre Grec et Barbare, grec est celui qui se rapporte à la loi non comme idiosyncrasie mais comme universel. Mais c'est encore, à bien lire le papyrus, la nature qui constitue le modèle de cette universalité.

Tout se passe en effet comme s'il y avait deux universalités, celle de la culture ou de la loi, et celle de la nature, mais que la seconde se présente toujours quand on veut expliquer la première. Frappante est alors la proximité des deux fragments, le premier servant à disqualifier la nature pour définir la barbarie, le second à manifester l'hégémonie prescriptive de la loi face à la nature : « Tous, en tout, de la même manière, nous nous trouvons naturellement faits pour être et barbares et grecs... Nous respirons en effet dans l'air, tous, à travers la bouche et les narines ; et nous rions en nous réjouissant par l'esprit ou pleurons en sentant le chagrin ; et par l'ouïe, nous accueillons les sons, et par la lumière du soleil, nous voyons avec la vue ; et par les mains, nous œuvrons, et par les pieds, nous marchons » (Pa, A, II et III). Et : « La plupart des choses justes selon la loi sont en position de guerre contre la nature ; on a en effet établi par loi pour les yeux ce qu'ils doivent et ce qu'ils ne doivent pas voir ; et pour les oreilles, ce qu'elles doivent et ce qu'elles ne doivent pas entendre ; et pour la langue, ce qu'elle doit et ce qu'elle ne doit pas dire ; et pour les mains, ce qu'elles doivent et ce qu'elles ne doivent pas faire ; et pour les pieds, vers où ils doivent et vers où ils ne doivent pas aller ; et pour l'esprit, ce qu'il doit et ce qu'il ne devrait pas désirer » (Pa, B, II et III). En somme, pour définir l'universel légal, on ne dispose que de l'universel le plus naturel : celui du corps diffracté en organes¹². Rapport complexe à détailler. Dans un monde de citoyens, la loi est première, et parler de loi de la nature, c'est projeter le prescriptif sur le nécessaire : la nature imite la loi. A quoi il faut ajouter aussitôt que la nature non seulement l'imite mais la parachève : elle se présente comme la perfection de ce que la politique n'est que mal ou à peine. Au lieu de l'aristotélicien : l'art (et la politique est aussi une *tekhnē*) imite la nature et la parachève, Antiphon dirait : la nature imite la loi et la parachève, au point de lui servir de modèle.

Antiphon, critique de la prétention grecque et des insuffisances de la loi, l'interprétation n'est pas risquée. Mais ni donc pour autant Antiphon naturaliste, et pas davantage Antiphon moraliste, qui fonderait en romantique éclairé l'autonomie de la conscience dans le secret du cœur¹³. S'il faut faire appel à Kant, c'est plutôt, je crois, à celui de la « Typique de la Faculté de Juger Pure Pratique » qui présente, pour accéder à « la simple forme de la conformité à la loi en général », « la nature du monde sensible comme type d'une nature intelligible¹⁴ ». *Mutadis mutandis*, puisque le partage n'est évidemment pas ici entre la loi de

la nature et une introuvable loi de la liberté, mais entre légalité naturelle et légalité légale, ou loi de l'homme et loi du citoyen. Mettons qu'Antiphon, comme Kant, ait vu que la seule représentation possible de l'universel légal, dont il fait la caractéristique de qui ne barbarise pas, et de qui citoyenne, est la nécessité naturelle.

C'est cette torsion entre nature et loi inscrite au cœur de la loi, dont la position de la nature dans la loi, comme ce qui lui échappe mais à quoi l'on n'échappe pas, est le symptôme, que je choisirais de lire dans le *Sur la vérité*.

1. « "Hysteron proteron" : la nature et la loi selon Antiphon et Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1986, pp. 291-310.

2. C'est le texte même qu'on a pris l'habitude de citer, depuis la seconde édition des *Vorsokratiker*, au début du *Sur la concorde* d'Antiphon (= 87 B 44 a, II, 356).

3. On notera par exemple que, pour Tyndare, le prix du sang, justice « pieuse » ou « conforme à la loi divine », même si elle n'est pas « sacrée » (c'est le sens de *hosios*, par différence avec *hieros*), s'obtient au tribunal (cf. *infra*, Oreste, v. 500 s.). Le double jeu de la piété est lisible encore dans la revendication d'Oreste : « Moi, je suis impie d'avoir tué ma mère, mais j'ai en tout cas l'autre nom de pieux, pour avoir vengé mon père » (546 s.).

4. Oreste dit évidemment, non pas : « toutes sauf ma mère », mais : « toutes sauf ma sœur », Electre qu'il s'avoue aimer quand la pudeur ne le retient plus (« Ô sein de ma sœur, cher objet d'embrassement pour moi, cela au lieu d'enfants et de couche nuptiale », 1049 s.), et qu'il décrit ainsi lorsqu'elle lui conseille de tuer Héléne et de prendre Hermione en otage : « O toi qui possède les esprits les plus virils, mais le corps qui convient parmi les femmes femelles » (1205 s. ; à lire avec la note *ad loc.* de l'édition Budé, p. 80 : « ... c'est l'époque où les successeurs de Phidias s'appliquent, en allégeant les draperies, à dégager la beauté du corps féminin »).

5. G.B. Kerferd, « The moral and political doctrines of Antiphon the Sophist. A reconsideration », *PCPhS* n.s. 4 (1956-1957), pp. 26-32. D.J. Furley, article cité *supra*, p. 17, note 9.

6. La prescription de ne pas faire de mal à qui (ou plutôt quand) on ne vous en a pas fait est, à la double négation près, celle-même d'Oreste, qui rend injustice pour injustice. Il faudrait reconsidérer à la lumière de cette remarque le rapport entre ce qui apparaît souvent comme une simple généralisation : « ni commettre ni subir d'injustice », avec, d'une part, la reprise exacte qu'en fait Thrasymaque dans la *République* (II, 359 a), comme acte de naissance du légal et du juste, tenant milieu entre le plus grand bien (commettre l'injustice en toute impunité) et le plus grand mal (subir en toute impuissance), et, d'autre part, le paradoxe socratique (commettre l'injustice est pire que la subir). Mais l'important ici, pour la démonstration de Furley par exemple, est de comprendre que ce sont là autant de témoignages manifestant une *doxa poleôs* qu'Antiphon rapporte exactement.

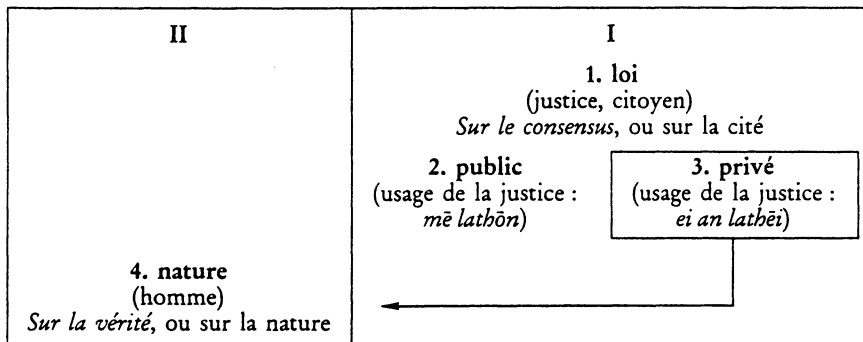
7. S. Luria, *Antifont : tvorec drevnejsejanarchiceskojsistemy*, Moscou, Golos Truda, 1925, ou « Antiphon der Sophist », *Eos* 53 (1963), pp. 63-67. E. Bignone, *Studi sul pensiero antico* Naples, 1938 (réimpr. Rome, 1965 : les articles sur Antiphon, repris et complétés, datent de 1919 à 23), ch. I-III. E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, 1957 (ch. X, pp. 255-294, et appendice, pp. 414-420).

8. Je ne reviens pas sur l'importance sophistique du concept d'usage, d'usure, d'utilité, des *khremata* protagoréennes à la chrématistique aristotélicienne, en passant par la fable de l'avare (87 B54), que j'ai soulignée par exemple dans « Le lien rhétorique, de Protagoras à Ælius Aristide », *Philosophie* 28 (automne 1990), en particulier pp. 10 sq. et 28-30.

9. Platon, *Protagoras* 323 b. Sur cette interprétation du mythe de Protagoras, je me permets de renvoyer encore à : « Le lien rhétorique, de Protagoras à Ælius Aristide », article cité (à partir de la p. 21).

10. Cf. 82 B 23 D.K., t. II, p. 305 sq.

11. Le schéma suivant permet peut-être de fixer les idées :



12. Que le corps soit immédiatement perçu comme une somme d'organes et de fonctions traduirait peut-être, avec un tour de plus du rapport, une perception elle-même d'emblée politique du somatique. Ajoutons : sans doute pas n'importe laquelle, car les fonctions ou les classes ne sont pas, comme chez Platon par exemple, hiérarchisées et unifiées par une quelconque direction souveraine. Le rapprochement avec Sade devrait s'instruire à la fois à partir de la distinction entre public et privé (avec et sans témoin), et à partir de cette appréhension « perverse » d'un corps utile ou plaisant mais toujours en morceaux, qui constitue par exemple l'arrière-plan des leçons de politique dans *La Philosophie dans le boudoir*.

13. C'est une tendance interprétative particulièrement forte chez Bignone.

14. « La règle de la faculté de juger sous des lois de la raison pure pratique est celle-ci : demande-toi toi-même si, en considérant l'action que tu as en vue comme devant arriver d'après une loi de la nature dont tu serais toi-même une partie, tu pourrais encore la regarder comme possible pour la volonté... C'est ainsi que juge le sens commun lui-même, car la loi de la nature sert toujours de fondement à ses jugements les plus courants... Il l'a donc toujours devant les yeux, sauf que, dans les cas où il s'agit de juger la causalité par liberté, il ne fait de cette loi de la nature que le type d'une loi de la liberté; car s'il n'avait sous la main quelque chose qui pût lui servir d'exemple dans des cas empiriques, il ne pourrait mettre en usage dans l'application la loi d'une raison pure pratique. Il est donc permis aussi d'employer la nature du monde sensible comme type d'une nature intelligible, pourvu que je ne transpose pas sur celle-ci les intuitions et ce qui en dépend, mais que je me borne à lui rapporter la simple forme de la conformité à la loi en général » (*Critique de la raison pratique*, trad. Ferry Wismann, Pléiade, II, p. 692 sq.).

N.B. D.K. renvoie à *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch von H. Diels, her. von W. Kranz, Weidmann, Zurich et Berlin, 6^e éd., 1951.