



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 connatuelles 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 réétabli, 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'infinifit 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.