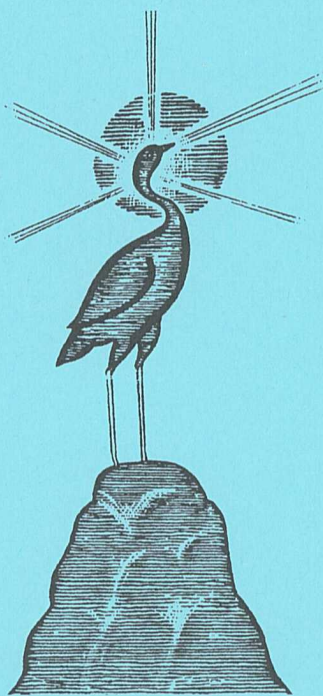


PHOENIX



LXVIII No. 3-4, Fall-Winter/automne-hiver 2014
Classical Association of Canada
Société canadienne des études classiques

ANTIPHON : INDIFFÉRENCE DE LA NATURE,
MISÈRE DES LOIS HUMAINES

DAVID LEVYSTONE

A man said to the universe:
"Sir I exist!"
"However," replied the universe,
"The fact has not created in me
A sense of obligation".

Stephen Crane, *War is Kind
and Other Lines*, 1899

C'EST ESSENTIELLEMENT À PARTIR des œuvres de Platon et de l'image qu'elles renvoient des personnages de Protagoras, de Thrasymaque, de Calliclès ou d'Hippias qu'on découvre les positions respectives des grands sophistes du ^v^e siècle sur la question de la justice et du droit humain. Antiphon fait exception et les fragments B44A et B44B de l'édition Diels-Kranz constituent une source précieuse. Mais, malgré leur étendue, rare dans les fragments sophistiques, et l'importance des informations qu'ils fournissent, la pensée du sophiste reste difficile à cerner. Les interprétations de ses textes divergent radicalement. Il est vrai que déjà Hermogène de Tarse observait : « Le développement de sa pensée manque de clarté ; aussi son discours est-il confus et fort souvent obscur » (87A2 DK).

L'opposition entre droit et nature, commune à l'ensemble du mouvement sophistique, est au centre de la réflexion d'Antiphon. La critique ravageuse de la loi à laquelle il procède trouve un écho dans les expressions ou pensées que Platon attribue à son Calliclès, à Hippias, voire à Thrasymaque. De fait, Antiphon a souvent été considéré comme un partisan de la nature, comparé parfois à Calliclès¹, contempteur des lois et individualiste violent ; d'autres fois, à Hippias, défenseur de l'harmonie et de l'amitié naturelles².

Le portrait d'Antiphon en apologiste de la nature trouve son origine dans un célèbre fragment de son *De la Vérité* où le sophiste semble défendre une égalité naturelle des hommes, brisée par l'artifice des conventions — d'où une représentation d'un Antiphon hippien, voire rousseauiste. En partie due à la reconstitution erronée de Diels, cette interprétation se maintient chez certains auteurs.

Je remercie le Professeur Jonathan Barnes pour ses remarques et conseils sur une première version de ce travail, ainsi que le Professeur André Laks pour ses encouragements, et les rapporteurs anonymes de la revue pour leurs précieuses observations.

¹Déjà Croiset 1917 : 11.

²Voir Diels 1996 : 172 ; Romeyer Dherbey 1985 : 108–109.

L'Antiphon callicléen apparaît lui à la lecture des deux autres longs fragments du *De la Vérité* : la loi y est présentée comme une chaîne ou une violence faite à la nature. Or, quand le *nomos* est mis en balance avec l'idée de nature, comme cela est manifestement le cas chez Antiphon, c'est souvent dans une tentative de trouver en cette dernière la source de normes supérieures. Pourtant, la critique de la loi et l'évocation de la nature n'impliquent pas *nécessairement* l'existence d'un système de droit ou d'une éthique d'origine *supra* humaine. C'est là toute l'ambiguïté d'Antiphon : jamais les fragments ne mentionnent explicitement un droit naturel. Mais si ce n'est pas pour souhaiter la disparition des lois humaines, pourquoi alors Antiphon se complait-il à en décrire les faiblesses et carences ? Ne serait-ce pas au contraire dans l'espoir de les voir consolidées ou de leur assurer une plus grande efficacité ? C'est justement ce que semblent impliquer d'autres textes à caractère éthique ou politique d'Antiphon, et plus spécialement ceux attribués à son *De la Concorde* dont les analyses apparemment si différentes ont laissé perplexes bien des commentateurs quant à sa paternité.

C'est en revenant aux principes de la physique du sophiste qu'on tentera de développer une interprétation qui peut rendre compte de la cohérence de sa pensée et résoudre les contradictions que les commentateurs ont pu relever entre les différentes facettes de son œuvre. Sa politique fait écho à sa physique : à l'indétermination de la matière répond le vide normatif de la nature, et à la faiblesse et contingence de la forme, l'impuissance des lois humaines. Il peut sembler d'autant plus paradoxal d'expliquer la pensée politique d'Antiphon en se fondant sur sa *physique* que, selon nous, Antiphon ne s'avère pas être un partisan de la nature : on le verra, la physique antiphonienne renvoie la nature à la matière et à l'indétermination, et la forme à la contingence. Mais le paradoxe n'est qu'apparent : c'est aussi en percevant le sérieux du traité du *Non-Être* qu'on explique la primauté du langage et l'éloge de l'illusion chez Gorgias³; c'est de la thèse de l'homme-mesure et de l'incapacité à percevoir un être stable derrière les phénomènes que découlent le relativisme politique et le positivisme juridique de Protagoras.

Il convient de même d'interpréter les fragments B44B, puis le B44A, à la lumière de la philosophie première d'Antiphon. Cette démarche nous permettra finalement d'élucider, au moins en partie, les contradictions apparentes entre les textes du *De la Vérité* et les thèses développées dans le *De la Concorde* où, c'est bien pour l'avantage de l'homme, que la culture l'emporte sur la nature, l'ordre des conventions sur l'absence de règles, la chaîne de l'artifice sur le chaos indéterminé de la nature. Sans nier les difficultés qu'elle implique, cette piste d'interprétation pourrait s'avérer féconde : elle permettrait de montrer la cohérence interne des différentes œuvres du sophiste. Elle fournirait également un argument

³Voir Cassin 1995 : 66-117.

supplémentaire en faveur de l'identité de l'Antiphon orateur et oligarque militant et de l'Antiphon sophiste⁴.

I. B44B : NATURE ET BARBARIE

Le fragment B44B¹⁵ du *De la Vérité* d'Antiphon a donné lieu à une littérature variée se divisant généralement en deux groupes⁶: (a) les interprétations du texte lui-même, qui insistent sur la problématique de l'égalité et (b) celles qui ne l'étudient qu'à seule fin de démontrer ou d'infirmer l'identification d'Antiphon de Rhamnonte, promoteur du coup des Quatre-Cents, à Antiphon le sophiste, considéré comme démocrate, égalitariste et auteur du *De la Vérité*. C'est, en effet, tout d'abord en raison de ce fragment que la critique moderne s'est divisée à ce sujet, même si le doute sur l'identité d'(es) Antiphon existait déjà dans l'antiquité⁷.

Il convient donc de rappeler brièvement l'histoire moderne de la transmission du texte afin d'écartier les interprétations qui se fondaient sur la reconstitution incomplète de Diels. On pourra alors comprendre comment Antiphon dénonce le mépris de ses contemporains pour les coutumes « barbares », lors même qu'ils ne les connaissent pas.

1.1. Texte

Diels reconstituait ainsi le début du texte :

(44B, col. II)	τοὺς ἐκ καλῶν πατέ- ρων ἐπ<αιδοῦ- μεθά τε κ<αὶ σεβόμεθα, τοὺς δὲ <ἐκ μὴ κα- λοῦ οἴκ<ου ὄντας οὔτε ἐπ<αιδοῦμε- θα οὔτε σεβόμε<εθα. Ἐν τούτω <ι δὲ
----------------	---

⁴Il conviendrait ensuite de tester l'hypothèse sur les *Tétralogies*, bien qu'on ait alors affaire à des œuvres judiciaires de circonstance, mais ce n'est pas l'objet de cet article.

⁵L'édition Diels-Kranz présente sous B44B deux textes différents : le premier, que je nomme B44B¹ (*POxy* 1364 = F44B Pendrick) traite du problème de l'égalité entre Grecs et Barbares, le second, B44B² (*POxy* 1787 = F 44C Pendrick), du problème de la loi et du juste. La place des trois fragments (B44A, B44B¹, B44B²) dans le *De la Vérité* et leur ordre relatif sont sujets à discussion : *infra* 281, n. 86.

⁶Sur l'histoire des interprétations, voir Narcy 1996.

⁷Elle était alors plus fondée sur la diversité des ouvrages attribués à Antiphon (notamment ses interprétations des rêves) que sur des motifs politiques (87A2 DK) ; cf. Cassin 1985 ; Kerferd 1957 ; Decleva Caizzi 1984. Bignone (1919a) est en faveur de la distinction. Voir *contra* Croiset 1917 ; Morrison 1961 ; Avery 1982. Même si je ne crois pas, contrairement à Guthrie (1995 : 286) et Barnes (2000 : 307), que la question soit sans intérêt, ce n'est pas l'objet de cette étude. Pour cette question encore discutée, on renverra à l'article très complet de M. Narcy (1989).

πρὸς ἀλλή<λους
 βεβαρβαρώ<με-
 θα, . . .

qui fut traduit dans l'édition de la Pléiade (Dumont) :

<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. En cela, nous sommes des Barbares les uns pour les autres

Antiphon aurait remis en cause la distinction entre « nobles » et « plèbe » et celle entre Grecs et Barbares au nom d'une égalité de nature. Diels allait jusqu'à attribuer au sophiste, comme une conséquence évidente de son argumentation, une délégitimation de l'esclavage et voyait dans ce texte l'amorce de « l'émancipation des esclaves et [du] cosmopolitisme »⁸. Or, l'esclavage n'est pas même mentionné dans le fragment et rien n'autorise à en déduire sa condamnation⁹. Il est clair, par ailleurs, que le texte ainsi reconstitué est difficilement intelligible¹⁰: la seconde phrase n'apparaît en rien comme la conséquence logique de la première. Simplifié, l'argument prendrait, en effet, la forme suivante : « On accorde beaucoup de valeur à la naissance, mais c'est se comporter comme des Barbares, car, en réalité, il n'y a pas de différence entre les Grecs et les Barbares », ce qui est manifestement absurde.

Suite à la publication du *POxy* 3647, qui complète le 1364 de Diels, par M. S. Funghi (1984 : 1–5), le texte d'Antiphon a pris une toute autre dimension. Retravaillé et traduit pour la première fois (en italien) par F. Decleva Caizzi (1986b), le texte s'établit comme suit :

(Caizzi fr. a, col. 2.) ρων ἐπι[σ]τάμε-]
 θά τε κ[α]ὶ σέβομεν.]
 τοὺς δὲ [τῶν τη-]
 λοῦ οἰκ[ο]ν[ο]ντων,
 οὔτε ἐπι[σ]τάμε-
 θα οὔτε σέβομεν.
 Ἐν τ[ο]ύτῳ οὔν
 πρὸς ἀλλή<λους
 βεβαρβαρώμε-
 θα, ἐπεὶ φύσει γε
 πάντα πάντες..

⁸Diels 1996 : 170, repris notamment par Untersteiner (1993 : II, 69).

⁹Il est vrai cependant qu'une telle restitution implique ou engendre un certain type d'interprétation : si le fragment dit qu'il est barbare de ne pas respecter les plus modestes, c'est qu'Antiphon serait un ardent démocrate.

¹⁰Guthrie 1995 : 153 et Moulton 1972 : 344–345.

On peut alors donner la traduction suivante¹¹ de l'ensemble du fragment — traduction dont les passages les plus difficiles seront justifiés lors du commentaire :

[Col. I]
illisible

[Col. II]

nous les connaissons et les vénérons. Mais celles (ou ceux) de ceux qui demeurent loin, nous ne les connaissons pas et nous ne les vénérons pas. En cela, de fait, nous sommes devenus des barbares les uns à l'égard des autres, alors que, par nature¹² en tout cas, tous, en tout, de la même manière, nous nous trouvons également adaptés à être et barbares et grecs. Il est possible de voir que les choses de la nature sont nécessaires chez tous les hommes, et accessibles à l'aide des mêmes facultés (δυνάμεις) pour tous, et qu'en cela aucun d'entre nous ne se trouve marqué (αφώρισται) 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 et nous pleurons en sentant le chagrin ; et par l'ouïe, nous accueillons les sons, et par la lumière, nous voyons avec la vue ; et par les mains, nous œuvrons, et par les pieds nous marchons

[Col. IV]

On a proposé¹³ de reconstituer quelques mots aux lignes 5–9

chaque groupe conformément à ce qui lui convient est arrivé à un accord, et ils ont établi les lois » (<κα>τὰ τὸ ἀρέ<σκον σιν> εἰσώρη<σαν> ἕκαστοι, . . . καὶ τοὺς νόμ<ους> ἔθεν<το>)

Le texte ne fait mention ni d'hommes libres, ni d'esclaves, et il n'y est pas même question de hiérarchie sociale. L'unique problème évoqué est celui de la distinction entre Grecs et Barbares.

1.2. *Un relativisme culturel ?*

Il manque au fragment ce qui permettrait de préciser ce que nous « connaissons et honorons ». Decleva Caizzi¹⁴ conjecture qu'il s'agit des dieux¹⁵ et des usages ou des lois dont nous jugerions la valeur en fonction de la distance qui nous sépare des peuples qui y sont soumis. Le τὸς δέ (II, 3) ferait donc référence aux *nomoi*, qui désigneraient alors les coutumes en général, l'ensemble

¹¹Traduction Cassin 1992a légèrement modifiée. Pour le texte grec, on renverra à l'édition de Decleva Caizzi et Bastianini (1989). Les divergences majeures pour la signification du texte d'Antiphon avec les éditions de Diels ou de Pendrick (2002) sont discutées en note.

¹²Pendrick 2002 : 181 : « by birth ».

¹³Funghi 1984, repris par Decleva Caizzi (1986a, 1989) et Cassin (1992a et b). Je reprends ici Cassin 1995 : 275.

¹⁴Decleva Caizzi 1986b : 62–63 et 1986a : 293–294 ; Decleva Caizzi et Bastianini 1989 : 187–188 ; cf. Funghi 1984 : 4 et Luppe 1986 : 121.

¹⁵Le verbe σέβειν (« vénérer ») renvoie à la sphère du sacré ; voir Decleva Caizzi (1986 : 62) qui cite Thuc., II, 53, 4.

des lois écrites et non écrites. Le culte et la religion ne sont, en effet, pour Antiphon, que des conventions parmi d'autres¹⁶. Ainsi compris, le début du fragment appelle un parallèle évident avec le texte d'Hérodote (Hdt., I, 134, 2) :

Parmi les autres peuples, ils [les Perses] estiment d'abord, après eux-mêmes toutefois, leurs voisins immédiats, puis les voisins de ceux-là, et ainsi de suite selon la distance qui les en sépare ; les peuples situés le plus loin de chez eux sont à leurs yeux moins estimables : comme ils se jugent le peuple le plus noble à tout point de vue, le mérite des autres varie pour eux selon la règle en question, et les nations les plus éloignées leur paraissent les plus viles¹⁷.

Pour Antiphon, il ne serait pas justifié de mesurer le respect que nous portons aux conventions à leur proximité relative et, donc, à la connaissance qu'il est possible d'en avoir. Pour la plupart des commentateurs, le sophiste se ferait ainsi le défenseur d'un relativisme culturel et s'opposerait à l'idée d'une supériorité des coutumes grecques. Cette conclusion est pourtant loin d'être assurée : seul le critère de la distance pour apprécier la valeur des coutumes est écarté.

1.3. Réversibilité de la barbarie

Parce que nous vénérons nos propres *nomoi* et méprisons ceux des autres, nous πρὸς ἀλλήλους βεβαρβαρώμεθα. Le passage est difficile à interpréter, particulièrement le verbe rarement utilisé de βεβαρβαρώμεθα¹⁸. Il faut vraisemblablement traduire par « devenir barbare »¹⁹. Comme le relève Cassin (1992a : 16, n. 6), cette dernière expression peut être comprise de deux manières différentes : (a) nous adoptons un comportement barbare en déniaient toute valeur aux lois des autres ou (b) nous nous sommes transformés en Barbares en nous séparant en groupes ethniques au mépris de notre égalité naturelle²⁰.

¹⁶ Le lien que Declava Caizzi (1986b : 63 ; cf. Declava Caizzi et Bastianini 1989 : 188) établit avec Pl., *Leg.* 889e est moins certain et implique qu'Antiphon croyait que les dieux eux-mêmes n'existaient que par convention, ce qui est loin d'être assuré.

¹⁷ Τιμῶσι δὲ ἐκ πάντων τοὺς ἀγχιιστα ἐσωτῶν οἰκέοντας μετὰ γε ἐσωτούς, δεύτερα δὲ τοὺς δευτέρους, μετὰ δὲ κατὰ λόγον προβαίνοντες τιμῶσι· ἥκιστα δὲ τοὺς ἐσωτῶν ἑκαστάτω οἰκημένους ἐν τιμῇ ἄγονται, νομίζοντες ἐσωτοὺς εἶναι ἀνθρώπων μακρῶ τὰ πάντα ἀρίστους, τοὺς δὲ ἄλλους κατὰ λόγον τὸν λεγόμενον τῆς ἀρετῆς ἀντέχεσθαι, τοὺς δὲ ἑκαστάτω οἰκέοντας ἀπὸ ἐσωτῶν κακίστους εἶναι. Cf. Montaigne, *Essais* 31 : « Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage. Comme de vrai il semble que nous n'avons d'autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes ».

¹⁸ Le terme apparaît une fois chez Soph., *Phil.* 1321 en un sens tout à fait différent à propos d'oiseaux qui « sous l'effet d'un aiguillon funeste et rendus barbares poussent des cris aigus ». Cet usage s'explique par la comparaison courante que les Grecs effectuaient entre le langage incompréhensible des Barbares et un gazouillement d'oiseau, ou plus généralement le langage animal : Hdt., II, 57 ; Esch., *Agam.* 1050–52 ; Aristoph., *Ran.* 680–682 et *Av.* 199. Voir Skoda 1981 : 112.

¹⁹ Comme dans le texte d'Euripide (*Or.* 481–487). On pourrait aussi traduire : « Nous ne nous comprenons pas », « nous parlons un autre langage » puisque ce verbe signifie « parler de façon incompréhensible » (Strab. XIV, 2, 28), mais cette interprétation n'aurait pas de sens dans ce contexte.

²⁰ Cassin 1992a : 16, n. 6, et respectivement Declava Caizzi 1986b : 64 et Funghi 1984 : 1, 4.

La première interprétation, adoptée par Decleva Caizzi et Cassin, soulève une difficulté majeure : elle implique, comme cette dernière le reconnaît, qu'il « existe quelque chose comme la barbarie »²¹. Kerferd relevait là une inconséquence dans le texte d'Antiphon : d'une part, selon lui, « en vérité il n'y a pas de Grecs ni de Barbares » ; de l'autre « nous devenons barbares »²². Mais Antiphon écrit « *par nature* », et non « en vérité », et le sophiste pouvait tout aussi bien accepter une différence véritable, par convention. Il n'y a donc nulle contradiction. La véritable difficulté est ailleurs : si « être barbare » signifie simplement « mépriser les coutumes des autres », on devrait alors accepter la conclusion de L. Strauss, pour qui Antiphon, en réalité, se fait habilement le défenseur de la « supériorité des Grecs » en nommant barbare, c'est-à-dire, non-Grec, le fait de refuser l'unité fondamentale de la race humaine : les Grecs seraient justement ceux qui, de tous les peuples, sont le plus ouverts et le plus à même de comprendre et d'accepter les coutumes des autres²³.

Mais ce n'est pas tant le sens du mot βεβαρβαρώμεθα qui doit déterminer l'interprétation que l'expression *les uns à l'égard des autres*. De façon rigoureuse, le mot « barbare » n'est pas réversible — c'est pourquoi Strauss le prend naturellement au sens de non-Grec²⁴ : les Grecs ne peuvent se l'appliquer à eux-même, à l'inverse d'autres termes comme ἀλλόθροος. Ce dernier est neutre et réciproque alors que « *Barbaros* . . . indique une relation à sens unique, hellénocentrique, et une altérité non réversible : les Grecs peuvent se dire *alloglossoi*, ils ne sauraient, sauf dans un sens dérivé, se dire *barbaroi* »²⁵. Or, le texte d'Antiphon fait du terme « barbare » un terme réciproque et relatif : on est toujours barbare

²¹ Cassin 1992b : 20 et 1995 : 117. L'interprétation de Decleva Caizzi est liée à son analyse de la dernière partie de la phrase : ἐπεὶ φύσει γε πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ ἔλληνας εἶναι. Il s'agit de savoir si les Grecs et les Barbares sont, par nature, effectivement égaux (« puisque par nature nous sommes tous en tout semblables, et aussi bien les Barbares que les Grecs »). Grecs et Barbares sont alors épithètes du sujet tous. Ou bien tout homme est-il en puissance aussi bien grec que barbare « également adapté par nature à être l'un ou l'autre » ? Pour Cassin (1995 : 274–275, n. 3) : « cette dernière construction, qui donne sa valeur finale à l'infinif après πεφύκαμεν, et fait de Barbares et Grecs des attributs est certainement préférable ». Cette traduction n'empêche pas, par ailleurs, comme le pense Decleva Caizzi, de lire une égalité naturelle et ce n'est pas sur cette base qu'on peut comprendre correctement le verbe βεβαρβαρώμεθα.

²² Kerferd 1984 : 12 et 1999 : 227 ; cf. Guthrie 1995 : 153.

²³ Strauss 1959 : 434. Cette conclusion est proche de celle à laquelle parviennent Decleva Caizzi (1986b : 63–69, 1986a : 294–295 ; Decleva Caizzi et Bastianini 1989 : 188–189, en interprétant βαρβαρώ à la lumière du texte d'Hérodote (I, 134, *supra*, 263) ; cf. Pendrick 2002 : 358 ; Lévi-Strauss 1973 : 384.

²⁴ Mais que signifie alors « nous devenons non-grecs les uns à l'égard des autres » ? Car le « nous » ne désigne manifestement pas ses compatriotes grecs mais l'ensemble des hommes (voir aussi Gagarin 2002 : 71–72).

²⁵ Lévy 1984 : 14. Voir cependant Hdt., II, 158 où « barbare » est utilisé comme traduction d'un terme égyptien : « Les Égyptiens appellent Barbares tous ceux qui n'ont pas la même langue qu'eux-mêmes ». Les Grecs d'une cité pouvaient utiliser *xénos* pour désigner ceux des autres cités. Hdt., IX, 11 rapporte que les Spartiates utilisaient ce terme aussi bien pour les Grecs que pour les autres peuples et regroupaient ainsi de manière indifférenciée tout non-Spartiates. La question se

pour l'autre. Que le terme soit, comme souvent en grec, péjoratif, ou simplement descriptif (comme parfois chez Hérodote), n'a donc aucune importance²⁶: aux yeux d'Antiphon, le mot n'est lui-même qu'une convention et il n'y a pas de différence *de nature* entre ceux qui l'utilisent et les groupes qu'il est censé désigner. Le mot ne renvoie donc à aucune réalité naturelle ; c'est là une thèse générale d'Antiphon. Le sophiste mettait ainsi en lumière le caractère conventionnel des noms (Antiphon 87B1 DK) :

ἄλογον γὰρ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἡγεῖσθαι τὰ εἶδεα βλαστάνειν καὶ ἀδύνατον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα [φύσεως] νομοθετήματα ἔστιν, τὰ δὲ εἶδεα οὐ νομοθετήματα, ἀλλὰ βλαστήματα.

Il est absurde en effet de penser que les choses visibles naissent des noms ; de plus, c'est impossible. En effet, les noms sont les résultats de la convention, alors que les choses visibles ne sont pas des résultats de la convention, mais des produits naturels.

G. Romeyer Dherbey a admirablement traduit le fond de la pensée du sophiste : « Les mots veulent prendre barre sur les réalités perceptibles de façon à décréter que n'existe que ce qu'ils nomment, mais celles-ci parviennent à rompre le réseau verbal qui les enserme, à défaire le langage en en faisant un autre » (1985 : 114). C'est pourquoi Antiphon exprime la plupart des concepts majeurs de sa pensée par des mots qu'il invente (*ἄλυπία*, *ἄρρυθμιστον*) ou se sert de termes en en détournant le sens. Ces particularités de son vocabulaire

pose de savoir si le terme de *barbaros* signifie nécessairement « non-Grec » et jamais « étranger ». À cette fin, il convient de rechercher des exemples dans des textes d'auteurs non-Grecs écrivant en grec. Chez Flavius Joseph (45 occurrences), le terme désigne bien toujours les non-Grecs. Dans la Bible (Septante), le terme *barbaros* est appliqué aux Grecs dans *2 Maccabées* 10:4 (ce livre fut rédigé directement en grec). Il y est utilisé comme adjectif, mais semble désigner l'ensemble des non-Juifs. De même, *2Ma* 2:21. Cependant, il faut relever que les autres occurrences du terme dans ce même livre doivent se comprendre comme « cruel » : *2Ma* 4:25 ; *2Ma* 5:22 ; *2Ma* 15:2 ; cf. aussi *2Ma* 13:9 avec le verbe *barbarô* et surtout *Ex.* 21:36 : ἀνδρῶν βαρβάρων — אֲנָשֵׁי בְעֵרִי. Par ailleurs, on trouve un usage en rapport avec le langage dans *Psaumes* 114:1 : λαοῦ βαρβάρου — לְעַמֵּי מִצְרַיִם (à propos des Egyptiens). Enfin, il apparaît en un sens « réversible » dans *1Co.* 14:11 : « Si donc j'ignore la valeur du langage, je ferai l'effet d'un Barbare à celui qui parle, et celui qui parle me fera, à moi, l'effet d'un Barbare » (ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ βάρβαρος).

²⁶Pour Hérodote, voir Laurot 1981. La plupart des commentateurs tentent de maintenir le sens péjoratif du verbe : voir Bignone 1919a : 69 ; Merlan 1950 : 164, n. 15 ; Luria 1926 : 494, n. 1 ; Untersteiner 1993 : II, 94. Dans ce cas, cependant, Antiphon se contredirait, comme le notait Kerferd (*supra*, 264). À mon sens, Guthrie (1995 : 153, n. 4) suppose une ambiguïté volontaire entre un sens factuel et un sens péjoratif du terme ; Funghi (1984) et Pendrick (2002 : 359) comprennent : « “we have become” or “we have made ourselves” “foreigners” to one another or in one another's eyes ». On peut enfin mentionner l'étrange interprétation politique de Luginbill (1997 : 183–186) : de même que les Grecs sont supérieurs culturellement malgré les similitudes physiques, de même il y a des citoyens meilleurs par l'éducation et la vertu. Or, le système démocratique ignore ces différences et les Athéniens se considèrent comme barbares. Antiphon attaquerait donc le régime athénien et les lois démocratiques (de même pour le B44A, *infra*, 275, nn. 55 et 57). Rien n'autorise une telle interprétation, voir la critique de Pendrick (2002 : 355–356).

ont d'ailleurs frappé les Anciens (87B4, 6–8, 11, 16, 17, 18, 22, 24a) et ses contemporains l'avaient surnommé « le cuisinier des discours » (87A1 DK : λογομάγειρος).

Ces remarques ne sont, par ailleurs, nullement incompatibles avec l'interprétation « historiciste » de Funghi²⁷. La « barbarie » résulterait alors des *nomoi* en plusieurs sens. À cause des conventions que nous avons créées, nous sommes séparés en groupes différents. Toujours à cause d'elles, en raison du respect que l'on porte à ses propres coutumes et non à celles des autres, chaque groupe considère l'ensemble des autres comme barbares (et devient lui-même barbare aux yeux de ceux-ci)²⁸. Enfin, le mot « barbare » lui-même est une convention qui tente de s'imposer à une nature par laquelle nous sommes, du moins apparemment, tous semblables.

1.4. Tous semblables ?

C'est exclusivement sur une base physico-biologique qu'Antiphon affirme l'identité des hommes²⁹ : ce sont les mêmes capacités qui permettent à tous de respirer, de voir, de pleurer, de marcher Il ne s'agit aucunement d'opposer aux *nomoi* des « lois de la nature », semblables à celles qu'évoque Hippias dans les *Mémoires* de Xénophon (IV, 19–22), mais de montrer une simple *nécessité* naturelle (humaine)³⁰. Au mieux donc, ce que fait Antiphon, c'est fonder l'universalité humaine sur celle de l'organisme et de ses fonctions. Un passage de Porphyre (*De Abs.* III, 25, 11–34), qui rapporte les dires de Théophraste et d'Euripide, et qui fait plus généralement référence aux thèses pythagoriciennes³¹,

²⁷ L'interprétation de Funghi (1984 : 4–5), suivi par Declava Caizzi (1986b : 296) et Declava Caizzi et Bastianini (1989 : 192) est qu'elle semblerait impliquer qu'Antiphon décrivait un développement historique — ce qui est loin d'être établi d'après le seul fragment B44B. Il n'est cependant pas complètement impossible que tel fût le cours du *De la Vérité*. Le texte B44B pourrait décrire un « état de nature » dans lequel nous sommes semblables, puis la création des lois (col. IV) qui nous « rendent barbares ». Les interprétations se reflètent dans la traduction du parfait ββαβαββάρουμεθα par un présent (Cassin : 1995 : 274 : « nous devenons barbares. . . ») ou un passé (Funghi 1984 : 4 : « nous sommes devenus barbares . . . »).

²⁸ Il n'y a pas nécessairement à choisir entre ces deux interprétations : comme le soutient Pendrick (2002 : 354), elles sont complémentaires.

²⁹ On a discuté cet aspect purement biologique de l'argumentation d'Antiphon. Pour Merlan (1950 : 164), c'est mal comprendre Antiphon que de limiter sa pensée à cet aspect : pour lui « the Antiphon fragment anticipates the slogan "fraternity, equality" ». Cf. Diels 1917 : 96–98 ; Havelock 1957 : 256–258 ; Untersteiner 1993 : II, 75–76 ; Guthrie 1995 : 152–153. Au contraire, pour Tarn (1933 : 124, n. 6), l'appartenance biologique à une même espèce n'implique nulle fraternité universelle ; cf. Isnardi Parente 1975 : 18 ; D'Agostini 1975 : 556–557, nn. 28 et 29 ; et Declava Caizzi 1986b : 65–66. Pour Pendrick (2002 : 355), enfin, on ne saurait refuser la portée « cosmopolite » de ce texte qui, d'une part, affirme la similitude de tous et, de l'autre, déprécie l'importance des différences culturelles. À nouveau, il n'est pas certain qu'Antiphon minimisait l'importance des conventions. Il ne convient pas en tout cas d'interpréter φύσις comme « lois de la nature », ainsi que le fait Funghi (1984 : 4–5).

³⁰ Voir *infra*, partie 2, 272 sur le B44A et 283 sur la normativité.

³¹ Théophraste fr. 431 (3.350–353) = Porphyre, *De abstinentia* III, 25, trad. Patillon (CUF) modifiée ; cf. Bignone 1919b : 65.

autorise à penser que l'idée d'une parenté, non seulement entre les hommes mais plus généralement entre tous les vivants, était déjà répandue au ^v^e siècle dans certains cercles philosophiques :

C'est ainsi, je pense, que nous disons également d'un Grec vis-à-vis d'un autre Grec, d'un Barbare vis-à-vis d'un autre Barbare, de tous les hommes vis-à-vis des autres qu'ils sont parents et de la même race, pour l'une de ces deux raisons, soit pour avoir les mêmes ancêtres, soit pour avoir en commun la nourriture, les mœurs et la même race. Pareillement nous posons que tous les hommes, entre eux-mêmes et aussi avec tous les animaux, sont de la même race, parce que les principes de leur corps sont par nature les mêmes (en parlant ainsi je ne me réfère pas aux premiers éléments — car les plantes en proviennent aussi — mais je pense à la peau, aux chairs et à ce genre d'humeurs inhérentes aux animaux), et beaucoup plus encore parce que l'âme qui est en eux n'est pas différente par nature, sous le rapport des appétits, des mouvements de colère, des raisonnements aussi et par-dessus tout des sensations Les moyens de subsister sont les mêmes pour tous ainsi que l'air qu'ils respirent, selon Euripide, et un sang rouge coule en tous les animaux et tous montrent qu'ils ont en commun pour père et mère le ciel et la terre³².

Le sophiste n'affirme donc apparemment rien d'autre qu'une banalité, mais son insistance est remarquable *πάντα πάντες ὁμοίως* : « tous, en tout, de la même manière ». Certes, s'il avait prétendu transposer cette similitude de nature au domaine politique, son argumentation serait bien pauvre³³. Platon raillera ce type d'argument démocratique absurde dans sa parodie de l'Oraison Funèbre (Pl., *Menex.* 239a) :

ἡ ἰσoγoνία ἡμᾶς ἢ κατὰ φύσιν ἰσoνομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον . . .

L'égalité d'origine dans l'ordre de la nature nous force, dans l'ordre de la loi, à rechercher l'égalité politique . . .

1.5. La physique antiphonienne

En réalité, rien ne permet de prêter une finalité politique au texte d'Antiphon³⁴. C'est plutôt à la physique du sophiste qu'il convient de se rapporter pour éclairer le sens de ce passage. Deux concepts essentiels la dominent :

³² οὕτω δέ, οἶμαι, καὶ τὸν Ἑλληνα μὲν τῷ Ἑλληνι, τὸν δὲ βάρβαρον τῷ βαρβάρῳ, πάντας δὲ τοὺς ἀνθρώπους ἀλλήλοισι φάμεν οἰκείους τε καὶ συγγενεῖς εἶναι, δυοῖν θάτερον, ἢ τῷ προγόνων εἶναι τῶν αὐτῶν, ἢ τῷ τροφῆς καὶ ἡθῶν καὶ ταύτου γένους κοινωνεῖν. οὕτως δὲ καὶ τοὺς πάντας ἀνθρώπους ἀλλήλοισι τίθεμεν καὶ συγγενεῖς, καὶ μὴν <καὶ> πᾶσι τοῖς ζῴοις· αἱ γὰρ τῶν σωματῶν ἀρχαὶ πεφύκασιν αἱ αὐταί· λέγω δὲ οὐκ ἐπὶ τὰ στοιχεῖα ἀναφέρων τὰ πρῶτα· ἐκ τούτων μὲν γὰρ καὶ τὰ φυτὰ· ἀλλ' οἶον δέρμα, σάρκας καὶ τὸ τῶν ὑγρῶν τοῖς ζῴοις σύμφυτον γένος· πολλὰ δὲ μᾶλλον τῷ τὰς ἐν αὐτοῖς ψυχὰς ἀδιαφόρους πεφυκέναι, λέγω δὲ ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ταῖς ὀργαῖς, ἔτι δὲ τοῖς λογισμοῖς, καὶ μάλιστα πάντων ταῖς αἰσθήσεσιν καὶ γὰρ τροφαὶ αἱ αὐταὶ πᾶσιν αὐτοῖς καὶ πνεύματα, ὡς Εὐριπίδης, καὶ φοινίους ἔχει ῥῶας τὰ ζῶα πάντα καὶ κοινούς ἀπάντων δείκνυσι γονεῖς οὐρανὸν καὶ γῆν.

³³ Barnes 2000 : 513.

³⁴ On comprend par ailleurs qu'attribuer un tel raisonnement au promoteur du coup d'État des Quatre-Cents serait problématique, même si, selon Athénée (*Hippias* 86A13), Platon se moquerait, dans le *Ménexène*, tout à la fois d'Hippias et d'Antiphon.

l'*arrythmiston*, matière informe, et les *rhythmoi*, modelés. Aristote en expose l'essentiel en ces termes (Antiphon 87B15 DK = Arist. *Pb.* II, 1, 193a9)³⁵ :

Certains croient que la nature et l'essence des êtres qui existent par nature sont le constituant premier de chacun, étant par lui même « sans figure » (ἀρρυθμιστον), par exemple la nature du lit est le bois, de la statue le bronze. Une preuve en est, dit Antiphon, que si l'on enfouit un lit et que la putréfaction ait la force de faire pousser un rejeton, c'est du bois, et non un lit, qui se produira. Si bien que l'un existe par accident, c'est l'ordonnement qui dépend de la loi et de la fabrication, tandis que l'autre est essence, celle qui perdure continuellement en subissant ces modelés³⁶.

Le concept de *rhythmos* n'a pas ici le sens tardif de rythme — il ne commencera à le prendre qu'avec Platon dans les *Lois* à propos des genres de danse — mais désigne à l'origine, comme l'a montré Jaeger, « ce qui impose des liens au mouvement et ce qui enserme le flux des choses »³⁷. En langage aristotélicien, l'*arrythmiston* est ὄλη et le *rhythmos*, εἶδος. Mais, pour Antiphon, c'est le « sans figure » qui est οὐσία, et le « figuré », συμβεβηκός. La priorité ontologique revient donc à l'*arrythmiston*.

Paradoxalement, si l'*arrythmiston* est bien sans forme spécifique, c'est aussi parce qu'il les possède toutes, ou plutôt qu'il peut toutes les acquérir. C'est pourquoi Antiphon pouvait prendre l'α privatif comme « intensif », et ainsi désigner le sens opposé (87B43 DK) :

Antiphon alignait l'expression ἄβιον, « privé de moyens de vivre », sur l'expression τοῦ πολλὸν τὸν βίον κεκτημῆενου, « qui possède beaucoup de moyens de vivre », comme Homère (*Il.* XI, 155) appelle forêt ἄξυλον celle qui est πολύξυλον avec beaucoup de bois.

C'est cette intuition propre au sophiste qu'on retrouve lorsqu'il affirme que la différence entre Grec et Barbare est fondée comme différence culturelle (la forme est κατὰ νόμον et non naturelle) : selon la nature, nous sommes aussi

³⁵ Sur la physique antiphonienne et son lien à la politique, voir l'article de Romeyer Dherbey (1995) dont nous reprenons ici certains choix de traduction et analyses.

³⁶ δοκεῖ δ' ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων ἐνίοις εἶναι τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστω, ἀρρυθμιστον καθ' ἑαυτό, οἷον κλίνης φύσις τὸ ξύλον, ἀνδριάντος δ' ὁ χαλκός. σημείον δὲ φησιν Ἀντιφῶν ὅτι, εἴ τις κατορύξειε κλίνην καὶ λάβοι δύναμιν ἢ σηπεδὼν ὥστε ἀνεῖναι βλαστόν, οὐκ ἂν γενέσθαι κλίνην ἀλλὰ ξύλον, ὡς τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός ὑπάρχον, τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τὴν τέχνην, τὴν δ' οὐσίαν οὖσαν ἐκείνην ἢ καὶ διαμένει ταῦτα πάσχουσα συνεχῶς.

³⁷ Jaeger 1986 : I, 125–126. Jaeger a remis en question l'étymologie traditionnelle de ῥυθμός qui le faisait dériver du verbe ῥέω. Le sens primitif, Jaeger le trouve dans le fr. 67 d'Archiloque : « Ne jamais exulter ouvertement dans la victoire, ne jamais s'abandonner chez soi aux lamentations de la défaite mais prendre le plaisir où il se trouve, ne pas s'en faire avec excès pour le malheur et savoir comment le ῥυθμός tient les hommes », c'est-à-dire « comment le *rhythmos* maintient l'humanité dans ses attaches ». De même, Prométhée, enchaîné à jamais dans des entraves de fer (Esch., *Prom.* 245), s'écrie : « ὄδε ἐρρυθμισθαι, j'ai été attaché dans ce rythme ». Xerxès modifia le courant de l'Hellespont en y jetant un pont (Esch., *Persae* 747) : « Il enchaîna le courant par de solides amarres » (πόρον μετερρυθμίξε). Notons enfin que, chez Démocrite, le ῥυθμός des atomes n'est pas leur mouvement mais leur σχῆμα ; cf. Arist., *Metaph.* I, 4, 985b16 et *Pb.* VII, 3, 245b10.

bien καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες ; en ce qui concerne les nécessités naturelles aucune n'est spécifique οὔτε βάρβαρος . . . οὔτε Ἕλλην. Le « et . . . et » s'identifie au « ni . . . ni »³⁸.

Bien qu'il se fonde sur sa physique et confirme ainsi la cohérence de la pensée du sophiste, l'argument d'Antiphon resterait particulièrement faible s'il visait à fonder rationnellement une quelconque égalité. On retrouve peut-être une trace de l'inspiration antiphonienne dans l'évocation par Aristote, au livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, d'un droit naturel, qui surmonte la relativité du politique en s'adossant à la cosmologie et à la physique et qui n'aboutit qu'à des truismes. Aristote résume cette inspiration, qu'il attribue énigmatiquement à « certains », par une formule lapidaire : « Le feu brûle ici tout comme en Perse » (τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσῃς καίει, Arist., *Eth. Nic.* V, 10, 1134b26).

1.6. Des différences établies par les conventions ?

À proprement parler, le texte n'implique d'ailleurs pas nécessairement l'égalité de tous. Il est, tout d'abord, possible que « par nature » certains valent plus que d'autres — indépendamment du fait qu'ils sont Grecs ou Barbares³⁹. Ensuite et surtout, rien n'interdit que d'autres facteurs que l'organisme et ses fonctions modifient cette égalité biologique originelle. Telle est l'idée centrale du traité hippocratique *Des airs, des eaux et des lieux*, dont l'auteur — qui ne réfuterait probablement pas l'argumentation d'Antiphon — dresse la liste des « dissemblances considérables [entre les hommes], produites soit par la nature, soit par la coutume » (14). Le Pseudo-Hippocrate décrit ainsi de quelle façon, en Asie Mineure, les hommes ont un physique adapté aux travaux difficiles, mais sont paresseux, amoureux des plaisirs, manquant de courage, ou comment dans la Région de Phasis, ils sont gros et incapables de travailler (15). Les Grecs, qui sont en position intermédiaire, possèdent à la fois intelligence et courage, ce qui en fait un peuple *naturellement* — au sens où ils ont bénéficié de l'influence du milieu naturel — supérieur. L'auteur observe encore que les Grecs émigrés adoptent les mœurs, les modes de pensées et même l'aspect des autochtones (12). Autrement dit, comme l'écrit Antiphon, nous respirons tous l'air par le nez, etc, seule-

³⁸ Il est donc possible de comprendre : nous sommes aussi bien *en puissance* Grecs que Barbares, et ce n'est pas trahir le sens que de traduire avec Declava Caizzi (1986b : 65–66), « également adaptés par nature à être l'un ou l'autre ».

³⁹ Cette idée n'a donc rien de « démocratique ». À la limite, quelqu'un aux tendances oligarchiques ou aristocratiques peut être plus proche des barbares, tel Xénophon qui partit en Perse, pour se mettre au service de Cyrus, et fit de celui-ci un modèle de vertu au même titre qu'Agésilas ou Socrate, ou encore Antisthène qui égale Cyrus à Hérakles, tout en méprisant ses contemporains athéniens. Le Pseudo-Xénophon, quant à lui, appelle à une solidarité de classe dépassant les clivages entre cités. L'idéologie démocratique elle-même ne saurait supporter un égalitarisme à tendance universelle : l'égalité qu'elle défend est limitée ethniquement, géographiquement ou légalement ; elle s'applique aux seuls citoyens.

ment, et c'est l'objet même du traité hippocratique, il ne s'agit pas du même air !⁴⁰

Il est remarquable, à cet égard, qu'Antiphon ait, dans son *De la Concorde*, traité des Macrocéphales (87B45–47 DK). Ces derniers sont, en effet, aussi mentionnés dans le *Des airs, des eaux, des lieux* (14). On y apprend que ce peuple doit son nom à une pratique traditionnelle qui consiste à modifier la forme de la tête des enfants :

Et d'abord, il sera question des Macrocéphales ; aucune autre nation n'a la tête conformée comme eux. Dans l'origine, l'usage seul était la cause de l'allongement de la tête ; mais aujourd'hui la nature vient en aide à l'usage. Cette coutume provient de l'idée de noblesse qu'ils attachent aux longues têtes. Voici la description de leur pratique : dès que l'enfant vient de naître, et pendant que, dans ce corps si tendre, la tête conserve encore sa mollesse, on la façonne avec les mains, et on la force à s'allonger à l'aide de bandages et de machines convenables, qui en altèrent la forme sphérique et en augmentent la hauteur. D'abord, c'était l'usage qui opérait, de force, le changement dans la nature de la tête ; mais, avec le temps, ce changement est devenu naturel, et l'intervention de l'usage n'est plus nécessaire. En effet, la liqueur séminale provient de toutes les parties du corps, saine des parties saines, altérée des parties malades. Si donc de parents chauves naissent généralement des enfants chauves, de parents aux yeux bleus des enfants aux yeux bleus, de parents louches des enfants louches, et ainsi du reste pour les autres variétés de la forme, où est l'empêchement qu'un Macrocéphale n'engendre un Macrocéphale ? Mais aujourd'hui cela n'arrive plus comme autrefois ; la coutume s'est perdue par la fréquentation des autres hommes⁴¹.

Ces coutumes sont une parfaite illustration de la violence exercée par le *nomos* sur la *phusis* — c'est là une des thèses centrales d'Antiphon : par nature, les hommes sont semblables et c'est bien « de force » que l'usage change la forme

⁴⁰ On pourrait aussi penser à Thucydide (I, 6, 5) — qui admirait Antiphon — lorsqu'il affirme que les Grecs anciens vivaient de manière analogue aux Barbares d'aujourd'hui : πολλά δ' ἄν καὶ ἄλλα τις ἀποδείξειε τὸ παλαιὸν Ἑλληνικὸν ὁμοιότροπα τῷ νῦν βαρβαρικῷ διαιτώμενον. L'historien remet en cause le caractère naturel de la distinction, tout en affirmant l'infériorité des peuples barbares.

⁴¹ Καὶ πρῶτον περὶ τῶν Μακροκεφάλων. Τουτέων γὰρ οὐκ ἔστιν ἄλλο ἔθνος ὁμοίως τὰς κεφαλὰς ἔχον οὐδέν. Τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν ὁ νόμος αἰτιώτατος ἐγένετο τοῦ μήκεος τῆς κεφαλῆς, νῦν δὲ καὶ ἡ φύσις ξυμβάλλεται τῷ νόμῳ· τοὺς γὰρ μακροτάτην ἔχοντας τὴν κεφαλὴν γενναιοτάτους ἡγέονται. Ἔχει δὲ περὶ νόμου ὄδε· τὸ παιδίον ὀκότεν γένηται τάχιστα, τὴν κεφαλὴν αὐτέου ἔτι ἀπαλὴν ἐοῦσαν, μαλακοῦ ἐόντος, ἀναπλήσσουσι τῆσι χερσὶ, καὶ ἀναγκάζουσιν ἐς τὸ μήκος αὔξεσθαι, δεσμά τε προσφέροντες καὶ τεχνήματα ἐπιτήδεια, ὅφ' ὧν τὸ μὲν σφαιροειδὲς τῆς κεφαλῆς κακοῦται, τὸ δὲ μήκος αὔξεται. Οὕτω τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατειργάσατο, ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι· τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος, ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζειν. Ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται τοῦ σώματος, ἀπὸ τε τῶν ὑγιερῶν ὑγιερὸς, ἀπὸ τε τῶν νοσερῶν νοσερός. Εἰ οὖν γίγνονται ἕκ τε τῶν φαλακρῶν φαλακροὶ, καὶ ἐκ γλαυκῶν γλαυκοὶ, καὶ ἐκ διεστραμμένων στρεβλοὶ, ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος, καὶ περὶ τῆς ἄλλης μορφῆς ὁ αὐτὸς λόγος, τί κωλύει καὶ ἐκ μακροκεφάλου μακροκέφαλον γενέσθαι; Νῦν δὲ ὁμοίως οὐκ ἔτι γίγνονται ὡς πρότερον· ὁ γὰρ νόμος οὐκ ἔτι ἰσχύει διὰ τὴν ὁμιλίην τῶν ἀνθρώπων.

Mais du caractère « ajouté » des lois, on ne peut conclure qu'Antiphon se refusait à juger de la valeur de ces dernières. Le sophiste pouvait tout aussi bien parvenir aux mêmes conclusions que le Pseudo-Hippocrate sur la supériorité ou l'infériorité d'un peuple⁴⁶. Le fragment, en effet, n'affirme pas la valeur relative de toute convention, mais simplement que l'éloignement géographique — *et lui seul* — n'est pas un critère suffisant pour apprécier les coutumes d'un peuple : il ne convient pas au sage d'affirmer la supériorité, arbitrairement, par manque de connaissance et sur de simples préjugés, des lois de sa propre cité.

L'interprétation selon laquelle Antiphon s'attaquait, au nom de la nature, au caractère relatif des lois ne peut cependant pas être facilement écartée : elle semble confortée par les deux longs fragments sur le droit du *De la Vérité*.

II. SUR LES DÉFAILLANCES DES LOIS

2.1. Texte

Le premier et le plus important des deux textes, le B44A DK, peut être ainsi traduit :

justice consiste à ne pas transgresser les usages (νόμιμα) de la cité dans laquelle on se trouve citoyen. Cela dit, un homme utilisera la justice⁴⁷ à son plus grand avantage si, en présence de témoins, il faisait grand cas des règles mais, seul et sans témoins, <grand cas> des choses de la nature ; car les choses de la loi (τὰ τῶν νόμων) sont ajoutées, celles de la nature (τὰ τῆς φύσεως)⁴⁸ nécessaires ; celles des lois ont fait l'objet d'un accord

⁴⁶ Selon Pendrick (2002 : 355), si ce sont leurs conventions respectives qui séparent les peuples, et que celles-ci sont adventices, Antiphon se doit d'écarter toute idée de « supériorité culturelle », ce que pense aussi Kerferd (1999 : 158–159). Cf. Furley 1981 : 90. Mais ce qui est « second et adventice » peut fort bien déterminer la valeur, puisque ce qui est premier est entièrement indéterminé ! À ce compte, il n'y aurait pas de différence entre le lit, la chaise, la hutte et le bateau puisqu'ils sont tous faits de bois.

⁴⁷ Le vocabulaire utilisé pour décrire celui qui se soumet aux lois de la cité est ambigu : l'utilisation du verbe χρᾶμαι, « utiliser la justice », renforcé par ἑαυτῷ ξυμφερόντως, a une connotation négative, particulièrement quand il est mis en opposition avec la justice : cf. PX I, 13 et Thuc., V, 105, 3. χρῆσθαι δικαιοσύνη peut certes signifier « se conduire justement » : Hdt., II, 151 et Xen., *Mem.* I, 2, 24. Mais le contexte oblige à comprendre « utiliser », « pratiquer », « employer » comme dans Pl., *Grg.* 483d. Guthrie (1995 : 108, n. 4) allait jusqu'à traduire « manipulating ».

⁴⁸ Dans l'expression τὰ τῆς φύσεως, l'article au neutre pluriel sans substantif, suivi du génitif, offre deux possibilités : « ce qui relève de la nature », « ce qui appartient à la nature » ou bien « de manière syntaxiquement plus forte, il y a ellipse du seul neutre pluriel qui précède : *ta nomima* » : les « lois de la nature » (Cassin 1995 : 276, n. 1). Declava Caizzi et Bastianini (1989 : 204) supposent ainsi qu'Antiphon a délibérément évité l'expression « loi de la nature » pour que ses lecteurs ne les identifient pas à des lois divines. Dans ce cas, cependant, il est impossible d'identifier *nomima* et *nomos* (*infra*, 275, n. 58) : l'expression τὰ τῶν νόμων en I, 23–24 serait tautologique. Pendrick (2002 : 323) comprend τὰ τῆς φύσεως comme une périphrase pour « la nature » tout court. Cf. aussi Cherniss 1977 : 178 sur Pl., *Phdr.* 279a. On pourrait comprendre « règles de la nature », opposées aux « règles de la loi », mais le texte ne semble pas attribuer de caractère normatif à la nature. De plus, l'expression « loi de la nature » apparaît pour la première fois dans le *Gorgias* de Platon ; auparavant, seule apparaît l'expression ἄγραφοι νόμοι qui ne se définit clairement qu'en

(ὁμολογηθέντα), elles n'ont pas crû naturellement (φύντα) ; alors que celles de la nature ont crû naturellement et n'ont pas fait l'objet d'un accord. [col. II] Si donc on transgresse les usages < de la cité >, dans la mesure où l'on échappe (λάθη) à ceux qui ont établi l'accord, on est libre de honte et de châtement (αἰσχύνης καὶ ζημίας), mais non si l'on n'échappe pas. Mais si, par impossible (παρὰ τὸ δυνατόν)⁴⁹, on fait violence à ce qui croît avec la nature⁵⁰, quand même cela échapperait à tous les hommes, le mal n'est pas moindre ; et si tous le voient, pas plus grand ; car le dommage ne vient pas de l'opinion (διὰ δόξαν) mais 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 guerre (πολεμῶς) contre la nature ; on a en effet établi par l'usage 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'elle 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 doit pas ressentir. Au contraire, par nature, ces choses dont les conventions détournent les hommes ne sont en rien plus chères ou plus proches que celles vers lesquelles elles nous font se tourner. Vivre et mourir appartiennent à la nature ; et vivre est parmi ce qui est avantageux, mourir parmi ce qui n'est pas avantageux pour les hommes⁵¹. [col. IV] Mais des choses avantageuses (τὰ ξυμφέροντα), celles selon les conventions sont des

opposition aux lois écrites (de Romilly 2001 : 40). Lorsqu'on oppose strictement, ainsi que semble le faire Antiphon, loi (convention) et nature (nécessité), il est évidemment paradoxal d'utiliser une expression combinant ces deux termes antinomiques : « loi de la nature », c'est-à-dire, pour lui, « convention de la nécessité ». Enfin, selon de nombreux commentateurs (Kerferd 1957 : 32 ; Barnes 2000 : 513 ; Pendrick 2002 : 319), φύσις se réfère avant tout à la nature humaine. Il n'y a pas de raison de limiter ici la nature à celle de l'homme, même si l'idée de nature universelle est rare dans les textes de la fin du v^e siècle (Beardslee 1918 : 4-5). Certes, dans le B44B DK, « nature » désigne clairement la nature humaine, mais les deux occurrences du terme dans ce fragment ne sont pas précédées de l'article défini comme dans le B44A. Comparer aussi à l'usage fait de τὰ τῶν φύσει dans B44B 1.16-17 (Pendrick 2002 : 361).

⁴⁹ παρὰ τὸ δυνατόν est difficile à comprendre. L'expression apparaît rarement, cf. Ammonius *In aristotelis lib. de interpret. Comment.* 225, 16 et 14 ; David, *Proleg. Philos.* 17, 29 ; Orig., *Com. Mat.* 15, 20, 116. Voir *infra*, 276, n. 63. Les traductions habituelles « au-delà du possible » (Poirier dans Dumont 1988 : 1106 ; Cassin 1995 : 276), « à l'encontre du possible » (Gernet 1923 : 177), « beyond what is possible » (Pendrick 2002 : 163) n'ont pas grand sens. On pourrait sans doute comprendre « autant que cela est possible ». Je choisis de rendre « par impossible », non pas au sens strict du syllogisme εἰς τὸ ἀδύνατον chez Aristote, mais plutôt comme l'expression peut être utilisée couramment en français (notamment par les juristes : « si, par impossible, la cour venait à juger que ... »), c'est-à-dire, comme « un simple procédé rhétorique par lequel on dit à la fois qu'une proposition ne peut être vraie, mais qu'elle pourrait l'être (si par impossible, elle pouvait être vraie) et qui laisse comme indifférente la vérité de la proposition » (Murr 1997 : 110), ce qui me semble assez bien convenir au texte d'Antiphon.

⁵⁰ τῇ φύσει ξυμφύτων. Cassin 1992a : 13 et 1995 : 276 : « à l'une des prescriptions conaturelles à la nature ».

⁵¹ « Pour les hommes » selon la reconstitution de Grenfell et Hunt (1922), αὐτοῖς se rapportant à ἀνθρώποις (III, 23). Reconstitution généralement acceptée jusqu'à Pendrick (2002) qui préfère lire αὐτῇ, se rapportant à φύσει. La lecture de Pendrick (2002 : 334) n'est pas argumentée en dehors du fait que le passage parle plutôt de la nature et se fonde sur son interprétation globale du texte (*infra*, 278-279).

entraves à la nature, celles selon la nature sont libres. Ce qui fait souffrir, selon le discours droit ($\acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omega}\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\acute{\omega}$), ne profite pas à la nature plus que ce qui réjouit ; pas plus que ce qui blesse n'est plus avantageux que ce qui donne du plaisir ; car les avantages, selon la vérité ($\tau\acute{\omega}\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}$), ne doivent pas nuire mais aider. Donc ce qui est avantageux selon la nature . . . [*manquent les lignes 25–32*] . . . et tous ceux qui [col. V] se défendent quand ils ont subi et ne commencent pas eux-mêmes l'action ; et tous ceux qui font du bien à leurs parents même s'ils sont mauvais envers eux ; et tous ceux qui offrent à d'autres l'occasion de les attaquer sous serment sans agir de même ; et de ces choses que j'ai mentionnées, 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 endure des maux quand il est possible de ne pas endurer. Si, dès lors, pour ceux qui acceptent de telles choses, il venait quelque secours des lois, et pour ceux qui ne l'acceptent pas mais vont contre, [col. VI] venait quelque dommage, alors il ne serait pas inutile le lien ($\pi\epsilon\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$)⁵² dans les lois. Mais, en réalité, il semble que la justice issue de la loi n'est pas capable de porter secours à ceux qui acceptent ces choses. D'abord, elle laisse celui qui subit subir et celui qui agit agir et elle n'a pas au bon moment empêché celui qui subit de subir et celui qui agit d'agir ; ensuite, lorsqu'elle en vient au châtement, elle n'est pas plus du 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, et qu'elle ait la capacité d'obtenir justice (?). Mais les mêmes choses, reste que celui qui agit peut aussi les nier . . .⁵³

2.2. Accord et croissance naturelle

L'identification du légal et du juste⁵⁴ au début du fragment B44A DK (col. I, 6–11) a laissé perplexes la plupart des auteurs. Pour certains, il s'agirait d'une simple hypothèse dont le sophiste s'attacherait par la suite à montrer les contradictions, voire d'une thèse adverse qu'il souhaiterait réfuter⁵⁵. Antiphon chercherait ainsi à invalider l'équation $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu = \nu\acute{\omicron}\mu\nu\nu\omicron$ et à proposer une conception supérieure de la justice dont les règles relèvent de la nature⁵⁶. Mais s'il est certes surprenant de voir un auteur évoquer une définition pour en dénoncer

⁵²Pendrick (2002 : 172) préfère lire $\pi\epsilon\acute{\iota}\theta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ et traduire « obeying the laws might not be unprofitable ».

⁵³Je laisse de côté les quelques lignes de la colonne VII du texte qui sont par trop incertaines — malgré les tentatives de restitution de Diels (1916) d'une part et de Declva Caizzi et Bastianini (1989) de l'autre — et qui n'apportent rien à l'argumentation du sophiste. La traduction récente de M.-L. Desclos (Pradeau 2009 : I, 201) donne : « au plus haut point [étonnant], c'est que, aussi grande que soit l'éloquence persuasive de l'accusation qui appartient à l'accusateur, elle s'exerce avec un égal succès et pour celui qui a subi un préjudice et pour celui qui en est l'auteur. La victoire revient aux paroles ».

⁵⁴Cette identification est commune au v^e et iv^e siècles : Lys., *Or.* II, 19 ; Xen., *Mem.* IV, 4, 12–13 ; Pl., *Resp.* 359a ; cf. Barnes 2000 : 516, n. 6.

⁵⁵Luginbill 1997 : 176 : « for the sole purpose of refuting it later on ». Plus précisément, selon lui : « The same doctrine that Thrasymachus presents from the point of view of the rulers, Antiphon presents from the point of view of the ruled ».

⁵⁶Untersteiner 1993 : II, 69 ou Niceforo 1972 : 405, 409.

immédiatement les insuffisances ou contradictions, rien n'autorise une telle interprétation⁵⁷ : le texte ne fait que dresser un constat des contradictions engendrées par cette assertion.

Si la justice n'est rien d'autre que l'ensemble des coutumes et règles⁵⁸ en vigueur dans la cité, il est avantageux d'être juste *devant témoins*⁵⁹ (col. I, 12–20). Si elle résulte exclusivement d'un accord, elle n'a de valeur que par la *doxa* et, de force coercitive, que sous le regard de ceux qui y ont souscrit. En effet, les lois humaines sont « ajoutées » (col. I, 23–25) et ne dépendent que de la communauté. Elles n'ont évidemment ni valeur ni force coercitive lorsque l'acte injuste est commis en secret⁶⁰.

Les « choses de la nature », elles, « croissent » (col. I, 31–33 : φύντα). Elles peuvent certes être contraintes par les lois mais reprennent leur développement spontané en l'absence de ces dernières. Le *nomos*, acte de violence perpétré contre la nature, ne dure pas éternellement et s'efface dès lors que l'homme s'extrait de la communauté qui l'a accepté et imposé.

Le vocabulaire naturaliste du sophiste incite à évoquer de nouveau sa physique (*supra*, 267–268). L'argument d'Antiphon était le suivant : le *rythmos*, *eidōs*, n'existe que par accident ; l'*arrythmiston*, *ulē*, est essence — « qui perdure éternellement sous les modelés ». Ainsi, du lit naît du bois, et de la forme contingente, accidentelle et surajoutée par la *technē* humaine, il ne reste rien. Il en va du lit comme des hommes et c'est sans doute la raison pour laquelle les Macrocéphales étaient mentionnés par Antiphon dans son *De la Concorde* (87B45–47 DK, *supra*, 270). De même que le résultat de la violence artificielle faite à la physiologie humaine par les usages de certains peuples, ou au bois par l'art du menuisier, s'estompe dans la génération, la contrainte des lois, ajoutées à « ce qui croît », se dissipe en l'absence de ceux qui ont la charge et le pou-

⁵⁷Furley 1981 ou Barnes 2000 ; cf. Pendrick (2002 : 321), pour qui le fragment n'autorise aucunement à penser qu'Antiphon visait à récuser la définition des premières lignes ou à en proposer une nouvelle. Par ailleurs, il n'y a aucune raison de penser qu'Antiphon vise spécifiquement l'idéologie démocratique ou encore les thèses protagoréennes comme le soutiennent respectivement Luginbill (1997 : 170–183) et Bignone (1919 : 73–78).

⁵⁸Les expressions οἱ νόμοι, τὰ νόμιμα et même τὰ τῶν νόμων sont interchangeableables et ont un sens large : droit positif, coutumes, conventions, normes, peut-être même usages religieux ou lois qualifiées à tort selon Antiphon de divines : bref, ce qui règle la vie des hommes en communauté. Cf. Barnes 2000 : 513 ; Declava Caizzi et Bastianini 1989 : 183 ; et Ostwald 1990 : 297. Malgré Moulton (1972 : 333) et de Romilly (2001 : 80, n. 9), on ne peut limiter au seul droit positif des passages tels que II, 30–III, 18. Cf. Pendrick 2002 : 323.

⁵⁹Et rien de plus. On ne peut pas en déduire, comme Pendrick 2002 : 320 : « (1) that behavior in accordance with the laws is disadvantageous for the individual, while behavior contrary to the laws is advantageous and (2) that behavior in accordance with nature is advantageous » ; le raisonnement d'Antiphon serait alors contradictoire (*infra*, 276).

⁶⁰Cette idée est récurrente dans la sophistique, c'est celle présentée par Glaucon dans le mythe de l'anneau de Gygès (Pl., *Resp.* 359a–360d) — nul n'est juste en possession d'un anneau d'invisibilité — ou celle du *Sisyphos* attribuée à Critias (88B25 DK) — nul n'est juste s'il n'y a pas de témoins, c'est pourquoi les dieux furent inventés.

voir de les mettre en œuvre et de les sanctionner. À cet égard, il n'est pas sans intérêt d'observer qu'Aristote, à la fin du fragment B15 (*supra*, 268), mentionne « l'ordonnement qui dépend du *nomos* et de la *technè* » (τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τὴν τέχνην). Au début du livre II de sa *Physique*, d'où est issu ce fragment, Aristote s'interroge sur ce qu'est la « nature » d'une chose et écarte la possibilité que celle-ci réside dans la matière, thèse qu'il attribue à Antiphon. Or, le *nomos* n'a absolument aucun rôle dans le contexte strictement physique d'Aristote — dans le cadre de l'opposition entre nature et *technè*. C'est donc à Antiphon lui-même qu'il faut attribuer cette identification, ou du moins ce parallèle, entre la forme imposée par la *technè* et celle tout aussi contraignante du *nomos*⁶¹.

Ainsi, en échappant au regard des autres, celui qui enfreint la loi échappe au châtement (ζημίαις) — à la sanction légale — et à la honte (αἰσχυνή) —, au jugement de l'opinion⁶² (col. II, 3–10). La nature, elle, ne se réfère pas à la *doxa* et celui qui agit à son encontre⁶³ ne saurait se soustraire à la peine qui est « en vérité » (col. II, 21–23, δι' ἀλήθειαν). Cela ne signifie assurément pas que la sanction légale n'est pas un châtement « véritable » ou qu'elle n'entraîne aucune souffrance. Cela n'implique pas non plus, comme le pense Pendrick⁶⁴, une distinction entre apparence et réalité : il est absurde de considérer que le dommage subi du fait de la loi n'est qu'« apparent »⁶⁵. Il est bel et bien réel, bien qu'il dépende de l'opinion (διὰ δόξαν) et qu'il soit relatif à la communauté qui l'exerce. Antiphon ne prétend pas que la souffrance d'un homme condamné à recevoir dix coups de fouet est « illusoire » ou qu'il s'agit d'une « fausse » souffrance. L'opposition entre « de la vérité » et « de l'opinion » ne saurait donc être comprise ici comme un rapport entre réalité et apparence ou même entre vérité et fausseté⁶⁶. Il s'agit simplement pour le sophiste d'exprimer à nouveau l'opposition mise en lumière au début du fragment : sous le regard des autres, d'une part, en l'absence de témoins, de l'autre.

⁶¹ Cf. Gagarin 2002 : 69–70.

⁶² Antiphon, contrairement à l'auteur du *Sisyphé* (Critias 88B25 DK), ne mentionne pas les dieux, témoins omniscients des crimes des hommes.

⁶³ Antiphon semble douter de cette possibilité (*supra*, 273, n. 49) : παρὰ τὸ δυνατόν βιάζεται (II, 13–14). Kerferd (1957 : 27–28) interprète παρὰ comme « au contraire » et conclut qu'il est impossible de violer la nature. Declava Caizzi et Bastianini (1989), Cassin (1992a : 14) et Moulton (1972 : 335–356) comprennent « au delà » / « beyond » et considèrent l'expression comme purement rhétorique. Pendrick (2002 : 163), enfin, propose « beyond what it is possible without incurring harm », mais cette précision n'est pas dans le texte. L'expression peut cependant être prise littéralement ; l'idée serait alors semblable à celle d'Hippias dans les *Mémorables* (Xen., *Mem.* IV, 4, 20–21) qui se refuse tout d'abord à nommer l'interdit de l'inceste « loi divine », pour la simple raison que « certains le transgressent » : une « vraie » loi de nature ou divine ne pourrait être transgressée.

⁶⁴ Pendrick 2002 : 326–327.

⁶⁵ Pendrick se refuse à aller jusqu'à cette extrémité, comme le font Heinemann (1945 : 43–58) et surtout Nill (1985 : 56).

⁶⁶ Sur l'extension du concept archaïque de vérité, voir Detienne 1995 et plus spécifiquement 166–180 sur son rapport à la *doxa*.

2.3. *La Loi en guerre contre la nature*

Partant de l'affirmation selon laquelle « il est avantageux d'agir selon la nature en l'absence de témoins mais selon la loi en leur présence », Kerferd (1957 : 27–28) relève ce qu'il pense être une difficulté majeure : l'homme en présence de témoins peut : (a) suivre les lois et souffrir de la nature ou (b) suivre la nature et souffrir des lois. Un tel pessimisme ne serait certes pas surprenant de la part de celui qui affirmait, par ailleurs (87B51 DK ; cf. 87B53 DK) :

C'est toute la vie, mon cher ami, qui est complètement mise en accusation : en elle rien d'élevé, rien de grand, rien de noble ; tout est mesquin, faible, fugace et accompagné des chagrins les plus grands⁶⁷.

Mais l'inconséquence relevée par Kerferd implique que, pour le sophiste, le rapport entre nature et loi serait une relation symétrique et contradictoire. Or, si la loi (« la plupart » des lois) est bien en guerre contre la nature (col. II, 26–30 : « τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσει κεῖται »), si elle lui est une entrave et lui fait violence, l'inverse n'est pas nécessairement vrai. En effet, la nature, qui ne prescrit rien⁶⁸, est indifférente aux actions auxquelles les coutumes ou les lois contraignent les hommes : « par nature, ces choses dont les lois détournent les hommes ne sont en rien plus chères ou plus proches que celles vers lesquelles elles nous font se tourner » (col. III, 18–25)⁶⁹.

Autrement dit, la désobéissance à la loi positive n'implique aucunement une conformité à la nature. La série d'exemples présentés dans le fragment est, à cet égard, particulièrement éclairante⁷⁰ (col. II, 30–col. III, 18) : « On a en effet établi par la 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 . . . ». Certains commentateurs ont tenté de rapporter chacune des interdictions à des lois ou pratiques religieuses précises. Ainsi, les interdits portant sur la vue, l'ouïe ou la parole, pourraient faire allusion aux

⁶⁷ εὐκατηγόρητος πᾶς ὁ βίος θαυμαστός, ὃ μακάριε, [καὶ] οὐδὲν ἔχων περιττὸν οὐδὲ μέγα καὶ σεμνόν, ἀλλὰ πάντα σμικρὰ καὶ ἀσθενῆ καὶ ὀλιγοχρόνια καὶ ἀναμειγμένα λύπαις μεγάλαις.

⁶⁸ Pour Neschke-Hentschke (1995 : 144), Antiphon « est le premier penseur à établir clairement la différence entre la règle physique non impérative et la règle sociale impérative » et par conséquent à refuser à la nature le pouvoir d'engendrer un quelconque droit. Relevons aussi l'interprétation d'Hourcade (2001 : 114, cf. 100–107) : « Des lois naturelles d'équité ne sont pas à l'œuvre dans la nature. C'est en termes strictement mécanistes qu'il convient de raisonner » car Antiphon se contente de considérer les individus comme « des atomes, pris dans les relations causales nécessaires ».

⁶⁹ Ce passage a surpris de nombreux commentateurs qui considèrent qu'on devrait attendre l'inverse : « ce que la loi interdit n'est pas *moins* avantageux ». En effet, « la loi, si elle est en guerre contre la nature, devrait nous détourner de ce que la nature chérit » (Cassin 1992a : 14 et 17, n. 8). Ainsi, Declava Caizzi et Bastianini (1989 : 207–208), puis Cassin choisissent de lire ἥττον à la place de οὐ μὲν chez Diels (col. III, 18) et inversent le sens habituel : « plus agréable » ou « plus proche » (déjà Gernet 1923 : 177). Barnes (2000 : 514–515), plus prudemment, y voit une objection qu'envisage le sophiste et à laquelle il souhaiterait répondre ; Moulton (1972 : 337) considère, lui, que les commandements comme les interdits sont également désavantageux, ce que refuse Pendrick (2002 : 331–332). Voir enfin Saunders 1978 : 221.

⁷⁰ Noter qu'on trouve les mêmes exemples dans Antiphon, *Or.* 4.d.2.

restrictions imposées aux participants des mystères d'Eleusis et aux interdits de pénétrer dans certains espaces sacrés⁷¹; on a aussi pu penser, pour la parole, aux restrictions imposées aux discours devant les tribunaux⁷². Mais si de telles pratiques ont pu inspirer la démarche du sophiste, il n'y a aucune raison de penser que ces exemples visent des interdits réels, et plus particulièrement des pratiques locales athéniennes ou grecques. Sa thèse est toute générale et, en réalité, fort simple. Par exemple : il est interdit par un règlement de marcher sur le gazon de tel ou tel parc, ce qui oblige à effectuer un fort long et épuisant détour — à souffrir plus donc. Mais cela n'implique nullement que, selon la nature, il faille traverser au plus court : peu lui importe à la nature et mes jambes peuvent bien me porter dessus comme autour ! Toute loi (humaine), par définition, est une contrainte artificielle et crée une obligation qui ne lui préexiste pas.

2.4. *Avantage et intérêt de l'homme*

La nature n'est donc pas source du juste — l'idée contraire n'apparaît nulle part dans le fragment. Elle n'est pas non plus nécessairement source d'avantages pour les hommes (col. III, 28–col. IV, 1) : « En effet, vivre et mourir appartiennent à la nature ; et vivre est parmi ce qui est avantageux, mourir parmi ce qui n'est pas avantageux *pour les hommes* ». L'avantage dont il est ici question est *pour l'homme* et se définit par rapport à lui seul : il ne concerne en rien la nature⁷³. Mais pour de nombreux auteurs, il convient de fonder l'avantage dans un absolu, de lui trouver un critère — généralement dans la nature — voire de comprendre que quelque chose bénéficie « à » la nature, comprise nécessairement alors comme nature humaine. Pendrick (2002 : 333) est allé au bout de cette idée en choisissant de modifier le texte généralement adopté ; en lisant οὐτῆ plutôt qu'οὐτοῖς, il comprend : « living comes to nature from what is advantageous, dying from what is not »⁷⁴. Ce choix procède d'un *a priori* interprétatif qui obscurcit inutilement la pensée du sophiste.

La définition de l'utile est donnée plus loin dans le fragment (col. IV, 18–22) et la *phusis* n'a rien à y voir : « L'utile en vérité⁷⁵ ne doit pas nuire mais

⁷¹ Declava Caizzi et Bastianini 1989 : 206–207.

⁷² Moulton 1972 : 338. Limitation du temps de parole, par exemple. On pourrait ajouter les interdictions de parler à l'assemblée et dans les cours imposées aux *atimoi*, à ceux qui n'ont pas fait leur service, etc.

⁷³ Kerferd (1957 : 31–32), Moulton (1972 : 337–338) et Guthrie (1995 : 109, n. 1) en concluent que la nature est source de choses avantageuses et désavantageuses. Pour Nill (1985 : 60–61), que l'avantage vienne ou non de la nature est sans conséquence.

⁷⁴ Pendrick 2002 : 167, col. III, 29.

⁷⁵ τῷ ἀληθεῖ : il n'y a pas de raisons de considérer cette expression comme équivalente à τῆ φύσει. Elle serait plutôt proche de l'« ὀρθός λόγος » qui apparaît plus loin dans le fragment (IV, 10–11). Declava Caizzi et Bastianini (1989 : 210), ainsi qu'Untersteiner (1993 : II, 84), voient dans cette dernière expression un concept sophistique spécifique — auquel il paraît pourtant difficile de donner une définition précise dans un contexte antiphonien.

aider ». La différence entre nature et loi n'est donc que fortuitement en relation avec l'avantage que l'homme peut tirer de l'une ou de l'autre⁷⁶; la différence essentielle est ailleurs (col. IV, 1-8) : « Des choses avantageuses, celles selon les lois sont des entraves à la nature, celles selon la nature sont libres ». D'une part, malgré, ou plutôt en raison, de l'indifférence de la nature à ce qui nous est avantageux, elle est liberté. Elle est liberté car elle ne prescrit rien : elle constitue un mécanisme neutre et il n'y a pas de « lois de la nature » impliquant une obligation ou un devoir être⁷⁷. De l'autre, le fait que l'avantageux selon la loi soit un « lien » ou une « entrave » ne signifie pas nécessairement qu'il ne soit pas « vraiment » avantageux (malgré Pendrick 2002 : 335) : même si, *dans certaines situations*, il serait plus avantageux d'ignorer les normes du droit positif, il l'est vraiment d'en respecter les prescriptions dans d'autres, par exemple, *devant témoins* — mais cet avantage est contraint⁷⁸. Insistons sur ce point : l'avantage ne concerne en rien la nature — c'est « ce qui aide » ; ce qui est utile à l'homme. Et on pourrait à bon droit considérer que la plupart des choses utiles sont non naturelles et éphémères, ce sont des produits transformés, justement en vue d'une utilité plus grande. Mais l'avantage n'est pas non plus nécessairement du côté de la convention⁷⁹. Il ne faut donc pas chercher à fonder cet avantage d'un côté ou de l'autre ou dans un absolu quelconque : le sophiste peut se contenter d'évidences et de vérités relatives ou provisoires qui dépendent d'une utilité par nature changeante. C'est la même intuition qui guide Protagoras quand il se refuse à nommer « vraies » ou « justes », mais seulement « meilleures » les lois que l'habile conseiller saura proposer (Pl., *Tht.* 167b-c). Si donc il n'y a pas de loi qui m'empêche de traverser la pelouse, mon intérêt n'est pas nécessairement de traverser au plus court : cela ne l'est que si je suis pressé ; si, au contraire, je désire, tel Epicure, m'entretenir de philosophie en me promenant autour du jardin, j'aurais avantage à prolonger la marche. Autrement dit, l'avantage est « libre », il ne dépend que de moi — ou de la communauté —, et du moment.

⁷⁶De même, pour les plaisirs (IV, 8-18) : « La nature ne profite pas plus de nos souffrances que de nos joies ; ce qui cause de la douleur ne sera pas plus utile que ce qui cause du plaisir » ; cf. Démocrite 68B4 DK sur plaisir et déplaisir comme critère du salutaire et du nocif. Certes, la peine et le plaisir peuvent être distingués de l'avantageux et du désavantageux. Il est certain, en effet, que, chez Antiphon, l'utile n'est pas lié au plaisir et qu'il ne faut pas céder aux plaisirs immédiats (87B58, B59, B53 DK). De façon générale, Ostwald (1990 : 300) a raison d'affirmer contre Pendrick (2002 : 338) que l'avantage, en tant que tel, n'est pas lié directement au plaisir ou à la peine, mais qu'il est simplement ce qui sert nos intérêts. D'autre part, les distinctions possibles entre τὰ συμφέροντα, l'avantageux, et ὀνίσθησιν τὴν φύσιν, ce qui aide la nature, ou τὰ λυποῦντα et τὰ ἀλγύνοντα sont probablement simplement rhétoriques. Sur ces distinctions, voir Pendrick 2002 : 336.

⁷⁷Pour Pendrick (2002 : 336), paradoxalement, la liberté vient du fait que les avantages sont déterminés par la nature humaine elle-même.

⁷⁸Gagarin (2002 : 72) note à juste titre que l'aspect contraignant de la loi n'implique pas qu'elle nous soit défavorable.

⁷⁹Selon Gagarin (2002 : 70), avantages et désavantages ne dépendent ni de la loi ni de la nature.

La fin du fragment met, à nouveau, en lumière les insuffisances de la loi. Une série d'exemples illustre de quelle façon les contraintes qu'elle impose⁸⁰ occasionnent des souffrances non-nécessaires⁸¹. Mais puisque la nature n'est pas nécessairement avantageuse pour l'homme, ces contraintes pourraient, après tout, être utiles : si les supporter permettait d'échapper à l'injustice ou d'éviter des maux plus grands, la loi aurait certes des avantages (col. V, 25–col. VI, 3). Mais, déplore Antiphon (col. VI, 9–33), la loi est impuissante à aider l'homme honnête : elle laisse la victime subir et le criminel agir au moment où est commis le crime et, quand vient le procès, elle n'avantage pas plus la victime que l'accusé : la victime doit, elle aussi, user de persuasion pour prouver qu'elle est bien ce qu'elle prétend être : dès lors, seul le discours de l'habile orateur emporte la décision.

Ainsi, la conclusion provisoire du fragment d'Antiphon semble s'apparenter à celle de Thrasymaque ou à celle que raille Aristophane⁸² : seuls les imbéciles sont justes !⁸³ À cette différence près que ce n'est pas la loi elle-même qu'Antiphon dénonce mais son inefficacité et ses insuffisances.

2.5. Une autre conception de la justice ?

Le fragment B44B² DK, qui traite également, mais plus brièvement, du juste est-il de nature à modifier cette interprétation ?

si l'on considère que le juste est chose sérieuse, témoigner les uns sur les autres en disant la vérité est considéré juste et non moins utile aux façons de vivre des hommes. Pourtant, celui qui agit ainsi ne sera pas juste, s'il est juste de ne faire de mal à personne si on n'a pas soi-même subi un mal ; nécessairement en effet, celui qui témoigne, même s'il témoigne en disant la vérité, fait cependant, d'une certaine manière, du mal à l'autre, et subira ensuite probablement un mal à cause de ce qu'il a dit, puisque celui contre lequel il témoigne est pris à cause de ce qu'il a témoigné et perd ou ses biens ou sa vie à cause de quelqu'un à qui il n'avait causé nul mal. Donc, il fait du mal à celui contre lequel il témoigne parce qu'il fait du mal à quelqu'un qui ne lui en fait point et il subit lui-même un mal de la part de celui contre qui il a témoigné, parce qu'il est haï de lui [col. II] pour avoir témoigné en disant la vérité ; et non seulement à cause de sa haine, mais aussi parce qu'il faut soi-même se garder tout sa vie durant de celui contre qui on a témoigné ; car

⁸⁰ Les exemples sont problématiques : il ne s'agit pas de conduites imposées par le droit positif, même si certains ont essayé de les rapporter à des lois précises (Pendrick 2002 : 340–341). Kerferd (1957 : 29–30) y voit un troisième type de conduite distincte et de la loi et de la nature.

⁸¹ Malgré Nill (1985 : 62–65) : rien n'implique qu'il *faillisse*, selon la nature, rendre le mal pour le mal, ou faire l'inverse des actions dictées par la loi, mais simplement qu'il est possible de moins souffrir.

⁸² Pl., *Resp.* 348c–d et Aristoph., *Ecll.* 767.

⁸³ Plus cyniquement, un fragment de Sophocle (*Ethiop.* TGF 28) pourrait faire écho à la thèse soutenue par Antiphon : « Je te dis cela comme une faveur, et non pour te forcer, tu devrais, en tant qu'homme sage, louer la justice mais faire ce qui est profitable » ; τοιαῦτά τοί σοι πρὸς χάριν τε καὶ βίῃ λέγω· σὺ δ' αὐτόσ, ὥσπερ οἱ σοφοί, τὰ μὲν δίκαια ἐπαίνει, τοῦ δὲ κερδαίνειν ἔχου. C'est peut-être aussi le sens de la critique qu'Antiphon adresse à Socrate dans les *Mémorables* (I, 6, 11 = 87A3) : Ὁ Σώκρατες, ἐγὼ τοί σε δίκαιον μὲν νομίζω, σοφὸν δὲ οὐδ' ὀπωστιοῦν.

on a trouvé en lui un ennemi capable de dire et de faire, contre vous, tout ce qui pourra nuire. Ce ne sont pas là de petits maux, ni ceux qu'on subit ni ceux qu'on commet. Il n'est pas possible en effet que ces choses-là soient justes, et qu'en même temps ce soit juste de ne commettre ni ne subir soi-même aucun mal ; 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, arbitrer, 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 de mal, mais ceux à qui l'on nuit en subissent.

Des commentateurs ont considéré que l'idéal de justice d'Antiphon était présenté à la fin de ce texte : « ne pas commettre ni subir l'injustice »⁸⁴. Certains parmi eux l'ont même identifié au τὸ φύσει δίκαιον qu'ils pensaient déceler dans le B44A, alors même que la notion de φύσις est absente du fragment. Il est en réalité des plus hasardeux de traiter les deux fragments comme un seul et même texte. Le B44B² (= *POxy* 1797) ne provient pas, en effet, du même rouleau que les deux autres longs fragments d'Antiphon en notre possession (B44A et B44B¹). En conséquence, le texte d'Harpocraton, qui garantissait l'attribution de ces deux derniers au sophiste, ne le concerne pas. Certes, à la suite des publications de Grenfell et Hunt (1922 : 119), puis de Decleva Caizzi et Bastianini (1989 : 214), celle-ci est unanimement acceptée. Mais Grenfell et Hunt suggéraient que le texte du B44B² pouvait tout aussi bien dériver du *De la Concorde*⁸⁵ ou du *Politique* plutôt que du *De la Vérité*. Et même si ce fragment appartenait bien au même livre que les deux autres, sa place dans le *De la Vérité* et sa position par rapport au B44A est totalement inconnue⁸⁶. Il ne convient donc pas de le lire comme si son argumentation prolongeait celle des autres fragments.

⁸⁴Havelock 1957 : 260–64 ; Guthrie 1995 : 110–112.

⁸⁵Contre cette hypothèse, voir Bignone 1938 : 99–100.

⁸⁶De nombreux commentateurs assignent les B44A et B au premier livre en raison des sujets abordés. Les fragments explicitement attribués au livre II traitent, en effet, de sujets scientifiques ou médicaux, les quelques fragments dont le contenu pourrait être d'ordre éthique appartiennent au livre I. Ces arguments n'ont, cependant, rien de définitif, et certains préfèrent rattacher les B44 au livre II (voir la mise au point de Pendrick [2002 : 316] ; cf. Decleva Caizzi et Bastianini 1989 : 182). De plus, on ne sait pas en réalité combien de livres contenait le *De la Vérité*. La position relative du B44A dans son livre (rouleau) peut être déterminée avec plus de précision : au milieu du livre qui le contenait (Pendrick 2002 : 316). L'ordre relatif des fragments paraît mieux assuré par les analyses de Funghi (1984 : 1), Decleva Caizzi et Bastianini (1989 : 180 et 183), que nous avons suivi, malgré les doutes émis par Pendrick (2002 : 316). Dans les premières colonnes du B44B¹, Antiphon affirme l'égalité naturelle (probablement originelle) des hommes. Le B44A, quant à lui, dévoilerait les contradictions engendrées par une conception strictement légaliste de la justice. Ce fragment doit, comme l'a montré Funghi, être placé en second dans l'ordre du *De la Vérité*. Funghi suppose par ailleurs que les fragments étaient proches l'un de l'autre en se fondant sur la ressemblance entre DK B44A II, 30–III, 18 et DKB44B II, 27–III, 12. Untersteiner proposait, sans véritables arguments, l'ordre DKB44A, B44B², B44B¹ ; le B44B¹ constituant, selon lui, la conclusion du premier livre (Untersteiner 1993 : II, 72, n. 127) ; cf. enfin Guthrie 1995 : 110, n. 1 et Pendrick 2002 : 316.

Le sens général du B44B² paraît, indépendamment des autres textes, assez simple et n'apporte pas grand-chose à la réflexion du sophiste sur le droit. Antiphon n'y fait, vraisemblablement que présenter et opposer deux types de comportement considérés traditionnellement comme justes : l'un, en accord avec la justice légale, l'autre s'accordant au principe « ne pas faire de mal, ni en subir ». Antiphon se contente de dresser la liste des contradictions engendrées par ces deux conceptions et on doit, à juste titre, considérer avec Barnes (2000 : 516) qu'on ne trouve ici aucune définition de la justice. Rien n'implique, par ailleurs, que la conception qui préside au second type de comportement soit celle que privilégie Antiphon⁸⁷. Le sophiste précise d'ailleurs à la fin du fragment que les deux peuvent être injustes⁸⁸.

Le texte tente donc de montrer que la justice comprise comme « ne pas subir ni commettre de mal » ne saurait s'accorder à celle définie par le respect des lois. Ainsi, si un homme témoigne contre une partie dans une action en justice dans laquelle il est tiers — comme la loi l'y incite —, il cause un mal à celui qui ne lui a rien fait et s'expose à sa vengeance — c'est-à-dire à subir, à son tour, un mal. L'argument, simpliste, du sophiste consiste donc à identifier participer à l'administration de la justice et commettre un mal⁸⁹, afin de prouver que de la justice légale ne procèdent que des dommages.

Dans le détail cependant, le développement d'Antiphon est difficilement intelligible. Dans un premier temps, en effet, Antiphon oppose deux conceptions du juste : (a) « agir selon les prescriptions de la loi » (I, 3–6) et (b) « ne pas faire de mal à celui qui ne nous en a pas fait » (I, 12–15). À la fin du texte, lors même qu'il paraît conclure son développement, il oppose (a) à une toute autre définition (c) « ne pas faire de mal ni en subir » (II, 18–21). Le grec de (c) est difficile, mais il ne peut raisonnablement être corrigé de façon à retrouver l'assertion (b).

Col. I, 10–15 (b)	Col. II, 18–21 (c)
Τοῦτο > τοίνυν οὐ δὶ–(10)	... οὐ γὰρ
καιος > ἔσται ὁ ποιῶν,	οἷόν τε ταῦτά τε δὶ–
ἐπιέπει > ρ τὸ μὴ ἀδικεῖν	καὶ εἶναι καὶ τὸ μὴ–
μηδ > ἕνα μὴ ἀδι–	δ > ἐν ἀδικεῖν μὴ– (20)
κού > μενον αὐτὸν	δὲ > αὐτὸν ἀδικεῖσθαι
δίκῃ αἰόν ἔστιν· (15)	

⁸⁷ Kerferd 1957 : 31.

⁸⁸ Pour Pendrick (2002 : 367), cette précision tendrait à prouver que la justice selon Antiphon ne peut se traduire par la formule « ne pas commettre ni subir le mal ».

⁸⁹ Certains commentateurs ont longuement discuté de l'ambiguïté de ἀδικεῖν : traiter injustement ou blesser, cf. Saunders 1977–1978 : 224, n. 28 et Nill 1985 : 67–68 ; plus généralement : Dover 1974 : 181–182 et 304. Mais le texte est parfaitement clair en rendant toujours son sens le plus simple : « commettre un mal / blesser ».

Certes, l'obéissance au droit positif ne saurait s'accorder ni avec (b) ni avec (c). Mais les conceptions du juste qui y sont présentées sont totalement différentes : la première peut être rapprochée de celle de Polémarque (« faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis » ; Pl., *Resp.* 332a–b) et la seconde, de celle traditionnellement attribuée à Socrate (« ne pas subir ni commettre l'injustice »). Un tel glissement tend à prouver que le sophiste ne propose pas ici, à proprement parler, une autre *définition* de la justice, mais que son unique objectif est de démontrer les travers du droit humain : non seulement l'homme qui s'y soumet fait du mal à celui qui ne lui en a pas fait (b), mais, en plus, il s'expose lui-même à un risque inutile (c).

III. VERS L'ORDRE DE LA CONCORDE

Rien, cependant, n'autorise à penser qu'Antiphon ait souhaité — ou cru pouvoir — substituer aux conventions humaines des normes qui leur seraient supérieures. Certes, la loi incite à « commettre un mal », par exemple en témoignant contre d'autres. Mais Antiphon peut relever cette tension sans, pour autant, conclure à l'inutilité des lois⁹⁰. Toute vie en communauté implique des rapports politiques et les contraintes artificielles que ces rapports engendrent peuvent être un moindre mal. Il faut, par ailleurs, abandonner l'idée d'attribuer à Antiphon une thèse du droit naturel : la nature est un substrat neutre et n'apparaît jamais comme normative. Les règles qu'elle établit sont d'ordre physique ou biologique — elle n'offre pas de *préceptes de conduite* à l'homme. On pourrait certes concevoir une normativité naturelle en un sens différent, sans « règle » ou « loi » de la nature, comme chez Aristote où la nature même de la chose détermine sa fin⁹¹. Mais ce modèle ne saurait s'appliquer à Antiphon : il n'est envisageable que si, comme le Stagirite, on considère que la « nature » d'une chose est « plus sa forme » et non la matière indéterminée, auquel cas il ne saurait y avoir aucun *telos* immanent.

La contrainte qu'imposent les lois, quant à elle, est bien *utile* (B44B²) aux sociétés humaines. Ainsi compris, les textes du *De la vérité* n'apparaissent plus discordants avec les autres fragments du sophiste, notamment ceux de son *De la Concorde*. On donnera ici brièvement quelques exemples confirmant la cohérence de l'œuvre d'Antiphon⁹².

⁹⁰Gagarin (2002 : 73) y perçoit même une invitation à les améliorer.

⁹¹Voir Miller 1995 and Whiting 1988.

⁹²Les textes ont pu paraître si différents que Bilik (1998 : 29–49) se refusait à en attribuer la paternité à un même auteur. Pour Gagarin (2002 : 65) la différence entre les deux ouvrages s'explique par leurs enjeux et leur public respectifs. Luginbill (1997 : 165) y voyait deux aspects d'une même polémique contre le système athénien : la *Concorde* est un texte pro-oligarchique ; la *Vérité*, antidémocratique (*supra*, 265, n. 26 et 274–275, nn. 55 et 57). Nous pensons que les deux textes témoignent de la cohérence de la pensée antiphonienne. Les traductions du *De la Concorde* sont celles de l'édition Dumont (1988).

Aux yeux d'Antiphon, la vie humaine ne trouve pas de modèle dans la nature. Elle n'a point pour référence la vie animale, comme pour Calliclès, et l'homme n'est pas un lion enchaîné qui doit se libérer du joug des lois (Pl., *Grg.* 483e–484a). Au contraire, en comparant l'homme à un champ qu'il faut cultiver, en insistant sur l'exigence de lui donner dès l'enfance une « noble éducation », il souligne la possibilité de surpasser l'insuffisance de la nature par l'art humain (87B60 DK) :

Ce qui, je crois, a pour les hommes le plus d'importance, c'est l'éducation. En effet, dans quelque domaine que ce soit, si l'on commence correctement, il est vraisemblable aussi que l'on viendra au terme correctement. De même dans les travaux des champs : selon la graine qu'on a semée, il faut s'attendre aux produits correspondants. Et, si l'on sème une noble éducation chez un jeune enfant, elle vit et fleurit durant toute sa vie, et aucun orage, aucune sécheresse ne la détruira⁹³.

Mais, si la nature humaine peut être altérée par l'éducation, elle retient sa forme (ou plutôt son absence de forme) originelle qui essaye de faire surface, tel le bois qui bourgeonne sous la forme du lit (*supra*, 268, 87B15 DK) : la forme de la culture est « ajoutée », adventice et accidentelle. Il est probable, selon Antiphon, que chez l'homme la « résistance » naturelle repose sur le θύμος qui s'oppose à la conduite σώφρων (Antiphon 87B58 DK). Ces comportements « naturels » pourraient même être considérés comme des forces antisociales qu'il faut dominer et contraindre pour parvenir à la « parfaite ordonnance » louée par le sophiste (87B59 DK)⁹⁴.

Or, ce qui est vrai de l'homme individuel l'est aussi des communautés politiques⁹⁵, car, comme pour Platon, il en va, chez Antiphon, de l'âme humaine comme de la cité (87B44a3 DK) :

La concorde, comme l'indique le terme même qui la désigne, rassemble en elle à la fois la communauté d'esprit dans l'union, et l'unité. Prenant appui sur ce sens, on l'appliquera aux cités et aux familles, à toutes les communautés publiques et privées, et on l'étendra à toutes les natures, à toutes les parentés, aussi bien publiques que privées. De plus, elle enveloppe l'accord que chacun contracte avec soi-même : car on est en accord avec

⁹³ πρῶτον, οἴμαι, τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παιδευσίς· ὅταν γὰρ τις πράγματις κἄν ὄπουσιν τὴν ἀρχὴν ὀρθῶς ποιήσῃται, εἰκὸς καὶ τὴν τελευτὴν ὀρθῶς γίνεσθαι· καὶ γὰρ τῆι γῆι οἶον ἄν τις τὸ σπέρμα ἐναρόσηι, τοιαῦτα καὶ τὰ ἔκφορα δεῖ προσδοκᾶν· καὶ ἐν νέῳ σώματι ὅταν τις τὴν παιδευσίν γενναίαν ἐναρόσηι, ζῆι τοῦτο καὶ θάλλει διὰ παντὸς τοῦ βίου, καὶ αὐτὸ οὔτε ὄμβρος οὔτε ἀνομβρία ἀφαιρεῖται. Comparer à l'affirmation de Démocrite qui pose que l'éducation peut modifier la nature de l'homme (68B33 DK, cf. B182, B242). Cf. Moulton 1974. On pourrait certes considérer que, puisque la graine est plus importante que les soins apportés, c'est bien la nature et non l'éducation qui prime ; mais la graine représente ici clairement l'éducation, et non l'individu : c'est elle qui est semée.

⁹⁴ ὅστις δὲ τῶν αἰσχρῶν ἢ τῶν κακῶν μήτε ἐπεθύμησε μήτε ἤψατο, οὐκ ἔστι σώφρων· οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτου κρατήσας αὐτὸς ἑαυτὸν κόσμιον παρέχεται. Pas plus que le plaisir immédiat n'est nécessairement avantageux à l'homme (*supra*, 279, n. 76) ; ce n'est pas « en échappant à la honte et au châtement » (87B44A DK) que l'homme peut développer pleinement ses possibilités.

⁹⁵ Cf. Luginbill 1997 : 167.

soi-même quand on est gouverné par une seule pensée et un seul sentiment; et on est déchiré quand ses pensées sont partagées et que l'on réfléchit dans la discorde intérieure. L'homme qui garde toujours la même disposition d'esprit est habité par un sentiment d'harmonie ; au contraire, celui dont les réflexions sont inconstantes, qui est porté d'une opinion à une autre, est instable et en guerre avec lui-même⁹⁶.

Cette harmonie ne peut se réaliser que par une stricte éducation et sous la contrainte (87B61 DK). L'éducation, la graine qui doit fleurir, c'est avant tout par l'apprentissage de la soumission à l'autorité qu'on l'obtient :

Rien n'est pire pour les hommes que l'absence de commandement. Les hommes d'antan le savaient bien, qui habitaient les enfants, dès leur plus jeune âge, à obéir et à faire ce qu'on leur commandait, afin que, devenus hommes, ils ne fussent point bouleversés en affrontant un changement radical d'existence⁹⁷.

Enfin, pour Antiphon, c'est bien par la crainte que l'homme peut être détourné de l'injustice (87B58 DK, δειμαίνει). L'homme juste, droit, sage et tempérant ne l'est qu'en se soumettant à un ordre qui se fonde, non sur la nature, mais bien sur l'éducation (παίδευσις) et l'accoutumance (εἴθιστον) à l'obéissance. Contrairement à une interprétation répandue⁹⁸, il y a donc lieu de penser que l'harmonie que vise Antiphon, dans l'âme comme dans la cité, loin de dépendre d'une *philia* naturelle comme chez Hippias, se fonderait plutôt sur un apprentissage, un entraînement, voire, dans le cadre de la *polis*, sur l'adhésion à ce que celle-ci a défini comme l'utile. Et si la nature est indifférente, c'est la loi seule qui, malgré toutes ses imperfections, est utile *pour les hommes* (*supra*, 280, B44B²). Elle seule peut instaurer cette concorde. Plus que le contenu de la loi, c'est l'ordre qu'elle engendre, en tranchant dans l'indétermination de la nature et en imposant — certes comme une chaîne, mais une chaîne indispensable — « une seule pensée et seul sentiment », qui est essentiel.

Même en comprenant correctement la physique antiphonienne — de manière inverse donc à celle d'Aristote —, le commentateur garde, le plus souvent, les

⁹⁶ ἡ ὁμόνοια, καθάπερ αὐτὸ τὸ ὄνομα βούλεται ἐνδείκνυσθαι, συναγωγὴν ὁμοίου τοῦ νοῦ κοινωνίαν τε καὶ ἔνωσιν ἐν ἑαυτῇ συνείληφεν· ἀφορηθεῖσα δὴ οὖν ἐντεῦθεν ἐπὶ πόλεις καὶ οἴκους κοινούς τε συλλόγους πάντας καὶ ἰδίους [οἴκους], φύσεις τε καὶ συγγενείας πάσας ἐπιπορεύεται κοινὰς τε καὶ ἰδίας ὡσαύτως· ἔτι δὲ περιέχει καὶ τὴν ἐνδὸς ἐκάστου πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωμοσύνην· ὑφ' ἐνδὸς μὲν γὰρ τις νοήματος καὶ μιᾶς γνώμης κυβερνώμενος ὁμοιοῖ πρὸς ἑαυτὸν, διχογνωμονῶν δὲ πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἀνόμοια λογιζόμενος διαστασιάζει· καὶ ὁ μὲν ἐπὶ τῆς ἀεὶ αὐτῆς ἐπιμένων διανοήσεως ὁμοφροσύνης ἐστὶ πλήρης· ὁ δὲ ἄστατος τοῖς λογισμοῖς καὶ ἄλλοτε ὑπ' ἄλλης δόξης φερόμενος ἀστάθμητός ἐστι καὶ πολέμιος πρὸς ἑαυτὸν. Le fragment a un statut douteux : Diels et Kranz, ainsi qu'Untersteiner, le font apparaître au début des textes du *De la Concorde* ; il est absent de l'édition de Pendrick (voir 2002 : 41–42 pour plus de références). Comparer Démocrite 68B250 et B255 DK.

⁹⁷ ἀναρχίας δ'οὐδὲν κάκιον ἀνθρώποις· ταῦτα γινώσκοντες οἱ πρόσθεν ἄνθρωποι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς εἴθισον τοὺς παῖδας ἄρχεσθαι καὶ τὸ κελευόμενον ποιεῖν, ἵνα μὴ ἐξανδρούμενοι εἰς μεγάλην μεταβολὴν ἰόντες ἐκπλήσσοιντο.

⁹⁸ Ainsi, Hourcade (2001 : 96) : « L'*homonoia* se résumerait à un rapport avec la nature, qui lui préexiste comme l'absolu préexiste au relatif » ; cf. Romeyer Dherbey 1985 : 108–109.

jugements de valeurs attachés aux mots et aux modes de pensée aristotéliens — voire platoniciens. *L'arrythmiston*, matière ou nature, est, selon Antiphon, essence ; le *rythmos*, forme, est — toujours selon le sophiste — contingent, ajouté, et périssable. Or, sous l'influence d'une certaine métaphysique postérieure à Antiphon, la primauté ontologique tend à se confondre avec une primauté d'importance, de vérité ou de valeur : ce qui est premier dans l'ordre de l'être devrait de même l'être dans celui de la valeur. Du caractère premier de la nature dans la physique antiphonienne, les commentateurs glissent ainsi tout naturellement aux idées d'éternité, de vrai et d'erreur, de bien et de mal, et même de beau, identification toute platonicienne ! Ainsi, Diels considérait qu'« à l'opposé de cet ordre défini par la loi dont, au fur et à mesure de cette évolution paraissait au grand jour l'évidente artificialité, le jeune sophiste d'avant-garde voyait son *salut dans la nature*, dont les normes, ne procédant pas d'une culture ni d'une fabrication, ont seules durée et *vie éternelle*, comme le bois par opposition au lit »⁹⁹. Pour Romeyer Dherbey, « l'être de la loi est tout d'opinion, donc il *n'est rien* ; un accord conjoncturel ne peut l'emporter sur ce qui est toujours, le contingent sur le nécessaire, le *facile à tromper* sur ce qui ne pardonne pas La loi jette le masque et révèle son vrai projet : ce qu'elle vise c'est interdire, ce qu'elle veut c'est réprimer, ce qu'elle cherche à faire, c'est *faire le mal* »¹⁰⁰. Enfin Hourcade affirme que « pour le sophiste, les œuvres *les plus belles* sont nécessairement naturelles, les œuvres de l'art ne présentant en revanche qu'un caractère second et strictement dépendant de la nature »¹⁰¹.

Cette tendance, qui biaise l'interprétation de la pensée du sophiste, est accentuée par l'usage, chez Antiphon, des termes « chaînes » ou « liens » pour désigner le *nomos* et de « liberté » pour qualifier la nature. Mais le champ lexical — dépréciatif à nos yeux — attaché à la contingence et à la contrainte nous fait sans doute nous méprendre sur les intentions réelles d'Antiphon : tous les fragments du sophiste tendent à montrer que ces chaînes sont non seulement nécessaires, mais souhaitables, car *utiles* (B44B², *supra*, 281) aux hommes. L'indétermination n'est en aucun cas plus avantageuse à l'homme que ce qui a subi l'imposition d'un *rythmos* : le bois, même s'il est premier, ne lui est pas plus utile que le lit (B15, *supra*, 268), la terre en friche (l'âme sans éducation) pas plus que le champ cultivé (l'âme éduquée, B60, *supra*, 284), l'absence de commandement pas plus que la contrainte des lois (B61, *supra*, 285). Évidemment, le premier exemple n'est pas explicite dans le texte d'Antiphon. Mais il n'est pas sérieusement contestable que ce qui est *utile*, pour l'individu, pour l'homme, c'est le plus souvent le produit transformé, le couteau plutôt que le minerai dont il est fait, la table plutôt que l'arbre, etc. C'est bien toujours en vue d'une utilité plus grande qu'intervient la *technè*. L'avantageux peut donc être le transformé,

⁹⁹Diels 1996 : 165. J'ajoute les italiques.

¹⁰⁰Romeyer Dherbey 1985 : 106.

¹⁰¹Hourcade 2001 : 57.

ou, plus essentiellement le « rythmé », l'être indéterminé pris dans les limites de la forme, le fleuve dans son *rythmos* (*supra*, 268, n. 37), dans ses « liens » et non laissé à son libre cours impétueux. Une compréhension correcte du texte exige donc de ne pas l'appréhender à travers la grille de lecture platonico-aristotelicienne selon laquelle le premier ou l'originel est meilleur. Certes, selon Aristote, c'est cette intuition, selon laquelle le bien ou le meilleur est principe, qui caractérise le philosophe par opposition aux anciens poètes et aux théologiens (*Metaph.*, Nu 4, 1091b). Mais le texte du Stagiritte montre aussi clairement que ce point de vue est à l'opposé de la tradition grecque : le règne, l'ordre et la justice de Zeus sont adventices et n'apparaissent qu'au terme d'une longue évolution à partir d'un chaos originel. Il est aussi et surtout fondamentalement opposé à la pensée d'autres sophistes, comme Protagoras, pour qui l'indétermination et la relativité des phénomènes ne sont surmontées que dans l'accord sur le discours fort¹⁰², ou encore Gorgias selon lequel l'Être reste, au mieux, inaccessible, et l'illusion rhétorique tout à la fois « souhaitable » et « juste » (82 B23 DK).

Les faiblesses et insuffisances de la loi qu'Antiphon se plaît à dénoncer, dans ses deux longs fragments, n'appellent donc pas nécessairement à leur disparition au profit de normes naturelles. Au contraire, c'est bien plus vraisemblablement en vue d'une loi plus forte et au nom d'un ordre plus strict qu'il dénonce la faiblesse des lois. Cet ordre, celui des « hommes d'antan » (87B61 DK, *supra*, 285), n'est peut-être pas étranger à cette constitution des ancêtres qu'appelaient de leurs vœux les oligarques athéniens¹⁰³ qui méprisaient les lois changeantes d'un *demos* inconstant. C'est cet idéal qui guidait les oligarques de 411, dont Antiphon — si l'on admet l'identité de l'orateur et du sophiste — fut l'un des dirigeants et probablement l'un des maîtres à penser.

SUNGKYUNKWAN UNIVERSITY
90308 INTERNATIONAL HALL
53 MYEONGNYUN-DONG 3-GA, JONGNO-GU
SEOUL 110-745
RÉPUBLIQUE DE CORÉE

dlevystone@gmail.com

BIBLIOGRAPHIE

- Avery, H. C. 1982. « One Antiphon or Two ? », *Hermes* 110 : 145–158.
Barnes, J. 2000. *The Presocratic Philosophers*². Londres et New York.
Beardslee, J. W. 1918. *The Use of φῶσις in Fifth-Century Greek Literature*. Chicago.
Bignone, E. 1919. « Studi stilistici su Antifonte oratore ed Antifonte sofista », *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 52 : 755–776.
—— 1919a. « Antifonte oratore ed Antifonte sofista », *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 52 : 564–578.

¹⁰² Voir Romeyer Dherbey 1985 : 22–28.

¹⁰³ Cf. Fuks 1953.

- 1919b. « Studi stilistici su Antifonte oratore ed Antifonte sofista », *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 52 : 755–776.
- 1938. *Studi sul pensiero antico*. Naples.
- Bilik, R. 1998. « Stammen P. Oxy. XI 1364 + LII 3647 und XV 1797 aus der Ἀλήθεια des Antiphon ? », *Tyche* 13 : 29–49.
- Cassin, B. 1985. « Histoire d'une identité : les Antiphon », *L'Écrit du temps* 10 : 65–77.
- 1992a. « “Barbariser” et “Citoyenner” ou on n'échappe pas à Antiphon », *Rue Descartes* 3 : 19–34.
- 1992b. « Antiphon, Sur la Vérité », *Rue Descartes* 3 : 11–18.
- 1995. *L'effet sophistique*. Paris.
- Cherniss, H. 1977. *Selected Papers*. Leiden.
- Croiset, A. 1917. « Les nouveaux fragments d'Antiphon », *REG* 30 : 1–19.
- D'Agostini, F. 1975. « Il pensiero giuridico nella sofistica », *Riv. Internazionale di filosofia del diritto* 52 : 193–216 et 547–573.
- Decleva Caizzi, F. 1984. « Le fragment 44 D.K. d'Antiphon et le problème de son auteur : quelques considérations », dans *Ἡ ἀρχαία σοφιστική: The Sophistic Movement. Papers Read at the First International Symposium on the Sophistic Movement Organized by the Greek Philosophical Society, 27–29 Sept. 1982*. Athènes. 96–107.
- 1986a. « Hysteron Proteron : la nature et la loi selon Antiphon et Platon », *RMM* 91 : 291–310.
- 1986b. « Il nuovo papiro di Antifonte Poxo LII, 3642 », dans F. Adorno (éd.), *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele : saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*. Florence. 61–69.
- et G. Bastianini 1989. « Antiphon », dans *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* 1.1 : 176–236.
- de Romilly, J. 1993. « Les barbares dans la pensée de la Grèce classique », *Phoenix* 47 : 283–292.
- 2001. *La loi dans la pensée grecque²*. Paris.
- Detienne, M. 1995. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque²*. Paris.
- Diels, H. 1916. « Ein neues Fragment aus Antiphons Buch “Über die Wahrheit” (Oxyrh.-Pap. XI n. 1364) », *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 38 : 931–936.
- 1996. « Une doctrine du droit naturel dans l'Antiquité », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 3 : 168–173 = trad. M. Narcy de « Ein antikes System des Naturrechts », *Intern. Monatsschr. f. Wiss. Kunst. u. Technik* 11 (1917), 81–102.
- Dover, K. J. 1974. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Berkeley.
- Dumont, J.-P. éd. 1988. *Les Présocratiques*. Paris.
- Fuks, A. 1953. *The Ancestral Constitution: Four Studies in Athenian Party Politics at the End of the 5th Century B.C.* Londres.
- Funghi, M. S. 1984. « Édition du P. Oxy. 3647 », dans H. M. Cockle (éd.), *The Oxyrhynchus Papyri* 12. Londres. 1–5.
- Furley, D. J. 1981. « Antiphon's Case against Justice », dans G. B. Kerferd (éd.), *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden. 81–91.
- Gagarin, M. 2002. *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. Austin.
- Gernet, L. 1923. *Antiphon*, Discours. Paris.

- Grenfell, B. P. et A. S. Hunt. 1922. « Édition du *P. Oxy.* 1797 », dans *id.* (éds.), *The Oxyrhynchus Papyri* no. 15. Londres. 119–122.
- Guthrie, W. C. K. 1995. *A History of Greek Philosophy* 3.1 : *The Sophists*. Londres.
- Havelock, E. A. 1957. *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven et Londres.
- Heinimann, F. 1945. *Nomos und Physis*. Basel.
- Hourcade, A. 2001. *Antiphon d'Athènes : une pensée de l'individu*. Bruxelles.
- 2009. *Atomisme et sophistique. La tradition abdéritaine*. Bruxelles.
- Isnardi Parente, M. 1975. « Eguatarismo democratico nella sofistica », *Rivista critica di storia della filosofia* 30 : 3–26.
- Jaeger, W. 1986. *Paideia 1 : Achaic Greece ; The Mind of Athens*. Oxford.
- Kerferd, G. B. 1957. « The Moral and Political Doctrines of Antiphon the Sophist: A Reconsideration », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 184 : 26–32.
- 1984. « The Concept of Equality in the Thought of the Sophistic Movement », dans I. Kajanto (éd.), *Equality and Inequality of Man in Ancient Thought*. Helsinki. 7–15.
- 1999. *Le mouvement sophistique*. Paris.
- Laurot, B. 1981. « Idéaux grecs et barbarie chez Hérodote », *Ktèma* 6 : 39–48.
- Lévi-Strauss, C. 1973. *Race et histoire, anthropologie structurale* 2. Paris.
- Lévy, E. 1984. « La naissance du concept de Barbare », *Ktèma* 9 : 5–14.
- Luginbill, R. D. 1997. « Rethinking Antiphon's Περὶ Ἀληθείας », *Apeiron* 30 : 163–187.
- Luppe, W. 1986. Review of Funghi 1984, *CR* 36 : 121–125.
- Luria, S. 1926. « Un criterio ortografico per distinguere l'oratore e il sofista Antifonte », *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 54 (n.s. 4) : 218–222.
- Merlan, P. 1950. « Alexander the Great or Antiphon the Sophist ? », *CP* 45 : 161–166.
- Miller, F. D. 1995. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford.
- Morrison, J. S. 1961. « Antiphon », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 187 : 49–58.
- Moulton, C. 1972. « Antiphon the Sophist, *On Truth* », *TAPA* 103 : 329–366.
- 1974. « Antiphon the Sophist and Democritus », *Mus. Helv.* 31 : 129–139.
- Murr, S. éd. 1997. *Gassendi et l'Europe, 1592–1792*. Paris.
- Narcy, M. 1989. « Antiphon d'Athènes », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* 1. Paris. 209.
- 1996. « Les interprétations de la pensée politique d'Antiphon », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 3 : 31–45.
- Neschke-Hentschke, A. 1995. *Platonisme politique et théorie du droit naturel, contributions à une archéologie de la culture politique européenne*. Louvain et Paris.
- Niceforo, M. M. 1972. « La *physis* elemento fondamentale nell'etica di Antifonte il sofista », *Studi Classici e Orientali* 21 : 394–409.
- Nill, M. 1985. *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*. Leiden.
- Ostwald, M. 1990. « *Nomos* and *Physis* in Antiphon's Περὶ Ἀληθείας », dans M. Griffith et D. J. Mastrorandé (éds.), *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of T. G. Rosenmeyer*. Atlanta. 293–306.
- Pendrick, G. 2002. *Antiphon the Sophist*. Cambridge.
- Pradeau, J.-F. éd. 2009. *Les Sophistes*. 2 volumes. Paris.
- Romeyer Dherbey, G. 1985. *Les Sophistes*. Paris.

- 1995. « Cosmologie et Politique chez Antiphon », *Bulletin de la société française de philosophie* 89 : 105–129.
- Saunders, T. 1977–1978. « Antiphon the Sophist on Natural Laws (B44 D.K.) », *Proceedings of the Aristotelian Society* 78 : 215–236.
- Skoda, F. 1981. « Histoire du mot *barbaros* jusqu'au début de l'ère chrétienne », dans *Actes du colloque franco-polonais d'histoire : les relations économiques et culturelles entre l'Occident et l'Orient. Nice-Antibes, 6–9 novembre 1980*. Nice. 111–126.
- Strauss, L. 1959. « The Liberalism of Classical Political Philosophy », *Review of Metaphysics* 12 : 390–439.
- Tarn, W. W. 1933. « Alexander the Great and the Unity of Mankind », *Proceedings of the British Academy* 19 : 123–166.
- Untersteiner, M. 1993. *Les Sophistes*². 2 vols. Trad. A. Tordesillas. Paris.
- Whiting, J. 1988. « Aristotle's Function Argument: A Defense », *Ancient Philosophy* 8 : 33–48.