

La question barbare : Platon ou Aristote ?

Fulcran Teisserenc

DANS **REVUE DE PHILOSOPHIE ANCIENNE** 2014/1 Tome XXXII , PAGES 87 À 136
ÉDITIONS ÉDITIONS OUSIA

ISSN 0771-5420

DOI 10.3917/rpha.321.0087

Date de mise en ligne : 01/07/2018

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-de-philosophie-ancienne-2014-1-page-87?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions Ousia.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

LA QUESTION BARBARE : PLATON OU ARISTOTE ?

Pour Isabel Dejjardin

RÉSUMÉ

Les Barbares intéressent-ils les philosophes ? Dans les textes de Platon et d'Aristote, ils forment rarement un objet autonome de réflexion et c'est le plus souvent au détour d'une question anthropologique (la relation à l'autre), politique (la relation à l'ennemi) ou économique (la relation au serviteur) qu'ils sont mentionnés. Le recours dans ces divers contextes au concept de nature permet de mesurer les écarts entre les perspectives et les styles des deux penseurs. Pour Platon, si la nature peut à la rigueur marquer de son sceau l'antagonisme qui oppose les entités politiques, elle ne peut fixer entre les cultures et les races des différences et des hiérarchies stables, l'esclavage restant une nécessité de fait. Pour Aristote en revanche, les Barbares sont bien par nature les meilleurs candidats à la servitude et l'hégémonie grecque est le pendant légitime de leur infériorité morale et politique.

ABSTRACT

In Plato's and Aristotle's texts, Barbarians are barely objects of reflection on their own. They are only mentioned as examples of questions about anthropology, politics, or economics. But the use of the concept of nature in these different contexts is helpful to distinguish the broad approaches of these two thinkers. For Plato, the antagonism between political entities is a natural fact, but there are no natural foundations for hierarchical distinctions between races and cultures. Slavery is a social necessity, not something built on human constitutions. On the reverse, for Aristotle, Barbarians are the best candidates for slavery because of their natural lack of reason and Greek hegemony is the right counterpart of their moral and political inferiority.

La justice est chez les Grecs du IV^e siècle une vertu essentiellement politique. Même quand elle détermine les relations entre les parties de l'âme, comme c'est le cas pour Platon, elle est conçue sur le modèle des rapports entre les parties de la cité. Aristote en fait quant à lui une disposition par laquelle l'être humain règle sa conduite à l'égard d'autrui, en tant qu'il est membre d'une même communauté¹. Bien qu'il y ait une justice corrective relative aux contrats ou aux infractions du code pénal dont l'application concerne les métèques et même les esclaves, il s'agit dans tous les cas de règles s'appliquant à des individus présents dans la cité. Il n'est pas question sous ce vocable des rapports entre Grecs et Barbares. Ceux que n'unissent ni le sol, ni le sang, ni la loi ne peuvent connaître entre eux de justice au sens strict.

Ne sont-ils pourtant pas tous assujettis à la *dikè* cosmique ou divine ? Peut-être ; mais si les hommes s'en inspirent, c'est pour instituer ou réparer le seul ordre qu'ils connaissent, celui de la cité. Une loi peut bien avoir un sens général, elle n'acquiert de pertinence juridique qu'à condition qu'une communauté déterminée la fasse sienne. Sans une telle adoption, manquerait le tout dont la vie interne se trouverait affectée par le comportement injuste d'une de ses parties. En l'absence d'organisation politique entre les cités, ou entre les peuples, il n'y a de justice qu'en un sens dérivé, qui porte sur les conditions de la guerre légitime.

Ce n'est pas pour autant que les philosophes du IV^e siècle n'auraient rien eu à dire sur les Barbares et la conduite à tenir à leur égard. Quoique leurs observations soient rarement thématiques de manière explicite, elles éclairent d'un jour original la vieille opposition sophistique de la nature et de la convention. Entre Grecs et étrangers, notamment non grecs, c'est en effet une sorte d'état de nature que tous constatent. Mais cette nature est peu claire : est-ce celle de l'affrontement aléatoire de puissances d'intensité et de force variables ? ou bien marque-t-elle des distinctions entre ces puissances, distinctions suffi-

¹ *Éthique à Nicomaque*, V, 3, 1130a1-5, ou encore V, 10, 1134a25-30, b10-17.

samment permanentes pour appuyer une hiérarchie et fonder sinon un droit, du moins une prétention à la domination ? De ce point de vue, une ligne de partage pourra être tracée entre Platon et Aristote. Pour le premier, il y a bien naturalité de l'affrontement entre Grecs et Barbares, mais il n'y a ni nature grecque ni nature barbare. Du même coup, la guerre ne saurait exclure estime et considération pour l'étranger. Pour le second, c'est au contraire la nature des Barbares qui les destine à l'asservissement, l'inimitié désignant moins un mode de coexistence que le prélude à une conquête à visée impériale.

1. Platon

a) *La parodie de la loi du sang (Ménexène)*

Commençons par l'un des premiers dialogues rédigés par Platon, le *Ménexène*, qui a l'avantage de rapporter, sans détour aucun, les propos les plus brutaux que l'on puisse trouver dans la littérature grecque au sujet de la différence entre Grecs et Barbares. Ce pastiche d'oraison funèbre révèle sous une lumière crue une certaine doxa de la cité à propos d'elle-même : les Athéniens prétendent se définir par la pureté de sang et l'autochtonie. Gens bien nés, descendants d'ancêtres eux-mêmes issus de la terre natale et non point émigrés venus d'ailleurs, encore aujourd'hui nourris par la même terre maternelle qu'ils continuent d'habiter, ils ont toujours défendu la liberté et l'indépendance des Grecs. Eux seuls n'ont jamais déserté ni trahi cette cause. C'est qu'une hostilité irréductible les oppose aux Barbares : « La haine pure à l'égard de la nature étrangère est constitutive de notre cité », déclare même Socrate (245e) pour le compte d'Aspasie, la compagne de Périclès. Nulle métaphore ici ; Platon fait indiquer par Socrate comment la distinction Grecs/Barbares s'utilise dans un discours d'auto-célébration de la cité : mise au service d'une coupure d'essence entre citoyens et étrangers, elle ancre dans une supposée homogénéité naturelle interne au peuple athénien (couplée à une différence de sang tout aussi naturelle avec les autres peuples) l'égalité *par la loi* qui définit

son régime démocratique. « L'égalité d'origine dans l'ordre de la nature nous force dans l'ordre de la loi à rechercher l'égalité politique. » (239a)

Platon partage-t-il ce point de vue ? Pour quelqu'un qui méprise ailleurs l'égalité arithmétique, ce serait pour le moins curieux. Il ne faut pas même penser que ce puisse être là une opinion de jeunesse. Non seulement ce n'est pas compatible avec la date de rédaction du dialogue, postérieure d'au moins douze ans à l'exécution de Socrate, mais ce serait en outre être dupe de la *mimèsis* du récit et ne pas voir que cette parodie d'un genre en reprend tous les *topoi* pour les ridiculiser. Texte à lire donc constamment au second degré, comme y invitent de surcroît des indices suffisamment révélateurs des intentions de son auteur et du jeu qu'il fait jouer à Socrate : rupture discrète et habilement ménagée de la vraisemblance chronologique du récit, destinée à avertir le lecteur attentif qu'il a affaire à une variation imaginaire et non point à une restitution historique² ; plagiat manifeste par Platon de l'ancienne comédie, déjà largement parodique à l'égard de l'oraison funèbre³ ; contraste enfin entre l'éloge public ici imité et la parole

² Le discours attribué à Aspasia est encadré par un dialogue qui met en scène un Socrate mort en 399 contemporain d'événements qui se sont passés en 387. Autres incongruités historiques qui montrent à l'envi quel miroir déformant de leur histoire est ainsi tendu aux Athéniens : exagération des forces étrangères (240a), raccourcissement temporel entre défaite et victoire (242d), minoration des forces athéniennes et oubli des alliés (243b-c), occultation de la défaite d'Aegos Potamos, ainsi que du siège et de la prise d'Athènes (243d).

³ Socrate se sent « grandi à entendre » l'építaphe et « transporté aux Îles des Bienheureux » (*Ménexène*, 235a-c), flatté dans son narcissisme d'Athénien, comme le chœur des *Guêpes*, charmé des propos de Philocléon, affirme « avoir grandi à l'entendre et s'être figuré *dikaste* aux îles des Bienheureux » (*Guêpes*, v. 636-641). Sur l'emprunt à la comédie aristophanesque, voir les analyses de N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris-La Haye-New York, Mouton – Paris, Éd. de l'EHESS, 1981, p. 315-6. On ajoutera que Socrate prétend admirer Connos, qui est précisément une des cibles d'Aristophane dans les *Guêpes* (v. 675).

authentiquement socratique. Ce dernier point est sans doute le plus significatif : alors que l'hommage aux morts est essentiel à l'Athènes démocratique et célèbre un destin commun, moyennant un discours stéréotypé dont les orateurs sont interchangeable et le public uniformément collectif, la conversation avec Socrate est toujours interrogative et personnelle, sollicitant un examen de soi au nom d'une exigence de vérité dont n'a que faire la rhétorique funèbre, « politique » et « bariolée »⁴.

Mais c'est dans la structure même de l'argument employé à propos de l'opposition Grecs/Barbares que transparait l'ironie de Socrate et se confirme le renversement qu'il suggère par son double jeu mimétique. Déjà, une première contradiction avait inopinément surgi dans le discours qu'il prête à Aspasia, quand celle-ci avait attribué la générosité des Athéniens à l'égard des Lacédémoniens⁵ à la nécessité de préserver le « commun » qui unit les Grecs, notamment entre gens de même race (*homophulon*). Par contraste, la lutte contre les Barbares doit être menée jusqu'à la destruction de ces derniers (242d). Or l'autochtonie précédemment célébrée dans la première partie de son discours (237e) était dirigée précisément contre ceux dont la présence sur le sol national était liée à une migration venue du dehors, claire allusion aux invasions doriennes à l'origine de Sparte.

Une seconde équivoque, de plus grande portée philosophique, découle de la prétendue continuité *naturelle* entre ce qui est par nature et ce qui est par convention. L'histoire et les traditions obligent en effet

⁴ Voir *Ménexène* 235a, 236a, 249e ; cf. *Gorgias*, 452d-e, *Apologie* 17b, *Banquet* 199b. Par delà une sidération semblable, oraison funèbre et verbe socratique débouchent sur des effets contraires : d'oubli, de mort couronnée, de vaine supériorité pour l'un, de réminiscence, de belle vie, de souci de soi pour l'autre. Voir aussi E. Helmer, « Sur de prétendues anomalies dans le *Ménexène* », *Journal of the International Plato Society*, 6, 2006, www.platosociety.org.

⁵ Au moyen d'une contre-vérité historique : les Athéniens utilisèrent les Lacédémoniens comme otages, ce qu'oublie Aspasia, et les rendirent après avoir signé le traité, et non avant comme elle le suggère (242c).

Aspasie à avouer une différence entre certains Barbares, qui le sont par nature tout en étant grecs par loi (par exemple les Thébains, dont l'origine serait phénicienne⁶), et des Grecs authentiques (« nous », « Hellènes purs », « sans alliage de sang barbare », 245d). Mais cette distinction concédée pourrait aussi jouer dans un autre sens, en défaveur cette fois des Athéniens : « nous » sommes bien grecs par nature, mais... barbares par loi. Un telle conclusion, qui n'est pas tirée mais qui n'est pas non plus exclue, amènerait le discours de la cité à ressembler à son corps défendant, et à un point près, au discours sophistique le plus provocateur, celui-là même d'Antiphon que Socrate évoque de manière ambiguë au début du dialogue : quiconque, disait-il, est instruit dans l'art oratoire par Antiphon, serait capable d'acquérir de la réputation en faisant devant les Athéniens l'éloge des Athéniens. Or cet Antiphon, que disait-il ? « Tous, en tout, de la même manière, nous nous trouvons être naturellement barbares et grecs »⁷. Voilà qui n'est pas, à vrai dire, très plaisant à entendre pour des oreilles qui se considèrent autochtones. Sauf à accepter que la différence entre cités ou entre nations soit proprement politique et ne relève point d'une *phusis* qui, dans l'ordre qui est le sien, fabrique tous les hommes de manière identique.

b) *De l'ennemi naturel au rival d'élection* (République et Alcibiade)

Si notre lecture est juste, Platon devrait alors, dans les dialogues non parodiques, donner congé à la notion de nature pour fixer l'identité

⁶ Ils seraient nés des dents du dragon semées par Cadmos, héros phénicien. On voit ainsi que tous les Grecs, sauf les Athéniens, se trouvent être des Barbares.

⁷ DK 47 B 44, B2. Voir la traduction de B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 274-5. Cf. aussi son commentaire dans « Barbariser »/« Barbare » dans *Aglaià, Autour de Platon, Mélanges offerts à Monique Dixsaute*, textes réunis par A. Brancacci, D. El Murr, D. Taormina, Paris, Vrin, 2010, p. 201-9.

des uns et des autres. Et pourtant, l'opposition des Grecs et des Barbares est dite naturelle par Socrate dans la *République* (470c), sans qu'on puisse ici le soupçonner de tenir un discours qui ne serait pas le sien, ou qui n'ait pas l'aval de l'auteur du dialogue. Rien toutefois dans cette opposition qui découlerait ici d'une naissance, du sang ou même d'une race : les rapports entre cités et entre peuples s'organisent nécessairement en termes d'amitié et d'inimitié, et c'est cette nécessité qui fait figure de nature. Certes, Socrate précise que l'ennemi ne devrait jamais être identifié à une autre cité grecque, avec laquelle les liens de culture et de langue inclinent à l'amitié, mais bien plutôt s'incarner dans l'entité barbare, quel qu'en soit le contour (même si dans le contexte de la *République*, on songe de préférence aux Perses). La distinction de deux espèces de conflit permet d'établir des lois de la guerre distinctes, et surtout de mettre en regard deux types d'altérité politique, l'une qui peut et doit même être surmontée, l'autre au contraire structurelle et permanente. D'un côté, la dissension met aux prises des cités proches (*oikeion*) et apparentées (*suggenès*), formant une communauté à présent divisée mais destinée à être réunie à elle-même dans la paix. De l'autre, la guerre proprement dite fait s'affronter des peuples entre eux différents (*allotriion*) et étrangers (*othneion*), comme celle qui met aux prises Grecs et Barbares : cette hostilité est définitive, inhérente à la vie politique et aux relations internationales, même si elle peut être tempérée, voire reconfigurée par l'intelligence des dirigeants.

Pour bien comprendre l'attitude politique que Platon recommande à l'égard des Barbares, il faut correctement saisir les raisons et les modalités de l'antagonisme qui structure le rapport de la cité platonicienne à son dehors. Elles sont mises en lumière par l'étonnante comparaison développée au livre III du Gardien philosophe et du chien. Socrate se sert tout d'abord de cette image pour montrer qu'il peut y avoir une alliance de deux caractères en apparence inconciliables : l'ardeur à se battre contre les ennemis de la cité et la douceur et la mansuétude à l'égard des concitoyens. Un bon chien de garde réunit ces deux qualités, et ce qui est possible à l'animal doit l'être à l'homme. Mais, filant la métaphore, Socrate souligne de plus que le Gardien doit

bénéficiaire d'un naturel philosophe, dont les traces peuvent également être trouvées chez le chien. Ce dernier sera qualifié de philosophe dans la mesure où

il n'y a pas d'autre caractère qui lui serve à distinguer comme amie ou ennemie l'image qu'il a devant les yeux, sinon que l'une, il la connaît bien et que l'autre, il l'ignore. (376b)

Cette affirmation, à l'exactitude empirique indiscutable, peut néanmoins faire naître le doute quant à la disposition philosophique qui s'esquisserait de la sorte. L'amitié pour les gens connus et l'hostilité pour les inconnus n'impliquent en effet en rien l'amour du savoir, sauf à commettre un grossier sophisme. Faut-il alors soupçonner une pointe caustique de la part de Socrate, dont les rapprochements sont souvent désolants pour l'orgueil des uns et des autres ? Ce n'est pas à exclure, mais il faut également ajouter que le chien pourrait à la rigueur présenter spontanément les prémices d'un naturel philosophe, à condition de lui prêter le désir d'élargir son cercle de connaissances. Hypothèse peu plausible cependant, sa réalisation contrariant le *thumos* batailleur de l'animal, qui aurait dès lors moins d'occasions de se manifester. C'est pourquoi le naturel philosophe n'est pas seulement la prolongation de cette alliance entre douceur pour les familiers et haine pour les étrangers, il en est la métamorphose, la transmutation, comme le suggère l'autre phrase clef du passage, qui succède à celle que nous venons de citer :

Eh quoi ? Comment n'y aurait-il pas désir de connaître, là où expérience acquise et ignorance servent à distinguer ce qui est de la famille (*oikeion*) de ce qui y est étranger (*allogtrion*) ?

À l'évidence, l'expérience acquise, et encore moins l'ignorance, ne peuvent fonctionner comme principes discriminatoires ; certes ce sont des critères cognitifs, mais de la plus mauvaise espèce qui soit. Sans entrer ici dans la critique de l'ignorance qui s'ignore elle-même et de l'opinion qui se prend pour un savoir, Socrate fait modestement remarquer que la simple connaissance empirique rend familier quelqu'un qui

n'a rien fait de bon et laisse au contraire dans l'obscurité quelqu'un susceptible de réellement procurer du bien. Il faut donc, pour que le naturel philosophe s'affirme, que ces critères révèlent leur insuffisance intrinsèque. Seule une telle prise de conscience libère l'authentique désir de savoir, qui est en même temps désir de savoir authentique.

La philosophie apporte ainsi au Gardien une qualité supplémentaire sans se substituer pour autant à l'ardeur guerrière et à l'amitié pour les siens (375e10). Elle rectifie un dispositif politique et psychologique en lui donnant une cible appropriée, elle ne l'annule pas : toute cité implique une clôture, une division entre les nôtres et les autres, et cette disposition renvoie à une réalité psychique animale, la défense du territoire et du troupeau contre toute menace qui vient de l'extérieur. En conséquence de quoi, et bien que leur orientation puisse être modifiée en fonction de ceux que le philosophe identifie comme amis et ennemis, l'esprit combatif et l'inimitié naturelle restent fermement maintenus et cultivés. En particulier, l'appropriation du commun que rend possible l'abolition de la propriété privée, un « pour nous » élevé au « pour soi », seront d'autant plus vivement défendus que la frugalité de la consommation et le dédain de l'argent maintiennent vive et féroce l'humeur des Gardiens :

Crois-tu qu'il y aura des gens pour choisir de faire la guerre contre des chiens aussi maigres que durs, plutôt que de la faire, avec le concours de ces chiens, contre un bétail aussi gras que dépourvu de résistance ? (422d)

En prenant la tête de la cité, la philosophie la purge de ce qui la gonfle, cet appétit de richesse à l'origine pourtant du corps d'élite des Gardiens. Par la sobriété qu'il impose, le gouvernement des philosophes préserve de tout amollissement l'énergie belliqueuse du citoyen soldat ; il en limite cependant le déploiement, puisque l'attaque se bornera à ce qui est indispensable à la défense (refus de l'expansion « athénienne » à visée économique).

L'altérité revêt dès lors deux visages et entraîne deux manières de se conduire à la guerre. Pour se protéger de ses ennemis, la cité a besoin de conclure des alliances, et l'allié est par nécessité celui avec

lequel elle partage le plus, du point de vue de la langue, de la culture, du régime politique⁸. La proximité ne garantit pas pour autant des relations pacifiées, la guerre du Péloponnèse et ses atrocités sont venues le rappeler. Plus inquiétante encore est la figure de l'ennemi intérieur, dont l'ombre menaçante plane sur la communauté platonicienne⁹. Il n'empêche que la cité à réformer dans la *République* étant grecque (470e), les autres cités grecques se trouvent ainsi inscrites dans le périmètre des alliés naturels, avec cet atout supplémentaire qu'avec elles, les relations seront équilibrées. Les Barbares pour leur part tendent à rester hors de ce cercle, la puissance impériale dont ils sont dotés (du moins pour les Perses) instituant en outre une dissymétrie préjudiciable au maintien de la paix armée.

Cette configuration du champ politique dépend d'un contexte et de données de départ dont Socrate mesure la contingence : en 499c, il envisage que l'État idéal se soit déjà formé sous des latitudes barbares, trop éloignées pour être aperçues des observateurs actuels¹⁰. Surtout, aucune réalité d'essence ne s'attache à ces termes d'amis et d'ennemis,

⁸ Socrate n'admet pas davantage la guerre de conquête qu'il n'hésite entre la prohibition stricte de la guerre à l'égard des autres cités grecques et la reconnaissance prosaïque d'un *jus in bellum*, comme le pense H. Joly, *La question des étrangers*, Paris, Vrin, 1992, p. 73, 78. Le statut intermédiaire des cités grecques est celui de tout allié : extérieur et néanmoins ami.

⁹ « Qu'ils examinent en quel endroit de la cité il sera pour eux le meilleur de camper, afin d'être en partant de là, le plus capables de contenir les gens de l'intérieur, s'il y en a qui se refusent d'obéir aux lois, de repousser les gens du dehors, s'il y en a qui s'avancent en ennemis, comme un loup contre un troupeau au pâturage. » (415e) On remarquera aussi l'extraordinaire ambiguïté du texte de 414b : « et maintenant ce qui est le plus correct, c'est de nommer ces hommes gardiens parfaits, tant contre les ennemis du dehors que contre les amis du dedans, empêchant les uns de vouloir nuire, les autres de le pouvoir ». Je soupçonne *philiôn* d'être pris dans un sens ironique et la seconde partie de la proposition d'être construite en chiasme.

¹⁰ Dans les *Lois*, les principes de l'éducation élaborée sont à destination universelle, valables pour les Grecs comme pour les Barbares (voir II, 654e, cf. III, 687b).

qui n'ont pas d'existence indépendante de la relation d'antagonisme qui les articule. Il suffit de se reporter au mythe d'autochtonie¹¹ et à celui des trois races, destinés à fonder l'identité de la cité. Puisque cette identité repose sur une fiction, elle est à l'évidence forgée, même si le mythe attribue aux habitants de la cité des caractéristiques « naturelles » d'autant plus reçues comme telles qu'elles sont consolidées par la répétition narrative. Le « noble mensonge » demeure un mensonge ; il séduit les futurs habitants mais ne peut philosophiquement égarer Socrate lui-même et ses interlocuteurs. Et l'ironie très calculée de l'histoire, c'est que Platon attribue l'invention¹² de ce mythe à des Phéniciens (414a) : ce sont donc des Barbares qui ont mis au point le schéma symbolique grâce auquel les citoyens grecs de la Callipolis se représentent leur appartenance collective et leur différence relative¹³.

Le dirigeant ne peut donc renoncer à la dimension littéralement cynique de son rôle, c'est-à-dire à la division fondamentale ami/ennemi sur laquelle se bâtit toute cité. Il la modère à l'occasion, en change éventuellement les termes et n'est jamais dupe de son caractère politique : aucune autre nature ne lui sert de fondement. De sorte que le chien philosophe fera assurément la guerre¹⁴, et d'abord au Barbare, mais en s'abstenant de croire aveuglément à la nature mauvaise ou inférieure de celui qu'il combat.

Il peut même parfois la trouver tout à fait honorable. *L'Alcibiade*

¹¹ Ce mythe se rattache plus à la tradition thébaine qu'à la tradition athénienne.

¹² Ce mythe est « chose phénicienne », reprise par les poètes en de multiples lieux. Voir aussi les *Lois*, II, 663d. On se souvient qu'Aspasie dans le *Ménexène* opposait l'autochtonie athénienne, pure de tout mélange, à l'autochtonie thébaine, en laquelle une provenance barbare se fait sentir.

¹³ Cf. *Ménexène*, 237b et plus haut, p. 3. Selon N. Loraux, « l'autochtonie, conçue comme la permanence du même et opposée aux migrations des autres Grecs, est essentiellement thème polémique, dirigé contre les Péloponnésiens », *Les Enfants d'Athéna*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 17. Voir aussi *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 80-94.

¹⁴ Comme la déesse de l'Athènes primitive, dite *philosophos* et *philopolemos* (*Timée*, 24 d).

présente à cet égard un ensemble de remarques qui traduisent à la fois l'estime réelle qui pouvait être celle de Platon à l'égard des Barbares et la nécessité d'avoir des adversaires de valeur. Socrate explique en effet à l'ambitieux Alcibiade que c'est justement en se confrontant au Grand Roi, ou au roi de Lacédémone, et non au peuple d'Athènes, qu'il pourra trouver de dignes concurrents. Et de préciser : s'il doit exister du mépris, c'est bien plutôt à l'égard des associés ou des subordonnés qu'à l'égard des ennemis affrontés. Logique purement agonistique, où l'associé est l'inférieur, et le rival l'égal ou le supérieur. Alcibiade doit apprendre à

tourner son regard vers ceux qui sont [s]es compétiteurs authentiques, au lieu comme à présent de les tourner vers ceux qui ne sont que [s]es associés dans cette compétition [*sc.* ses concitoyens], associés sur lesquels il faut sans doute qu'[il] ait une supériorité assez grande pour qu'[il] ne les prenne pas pour des compétiteurs, mais pour des associés accablés de [s]on mépris, dans une compétition engagée contre les ennemis. (119d-e)

Or les ennemis traditionnels d'Athènes sont les Lacédémoniens ou le Grand Roi. Contrairement à la *République*, qui se fait l'écho d'un certain panhellénisme, et fait droit à des considérations de politique internationale, ici les deux puissances rivales d'Athènes, l'une étrangère, l'autre non, sont mises sur un pied d'égalité. Comme il ne s'agit pas de savoir avec qui il est plus commode de conclure des alliances mais bien plutôt avec qui il est plus grand de s'affronter, le Barbare peut être autant considéré que le Grec, et même davantage¹⁵. Générosité aristocratique qui va se déployer tout le long d'un vaste panégyrique des Achéménides. Mais avant même de faire l'éloge de ces derniers, de leur ascendance et de leur éducation, Socrate introduit un

¹⁵ Dans les *Lois*, la monarchie perse, sous l'autorité de Cyrus puis plus tard sous celle de Darius, fut un régime qui tint le milieu entre servitude et liberté (III, 693a-696a). Voir une appréciation également positive de cette même politique en *Lettre VII*, 331e-332a.

thème bien connu de son éthique, qu'il combine heureusement avec l'*ethos* aristocratique dont il voudrait qu'Alcibiade s'inspirât au lieu de céder aux sirènes démocratiques : plus on prend au sérieux ses ennemis, et plus, fait-il observer, on prend souci de soi. Un des maux qu'Alcibiade loge en sa pensée sans s'en rendre compte dépend justement de la mauvaise opinion en laquelle il tient ses adversaires barbares : voilà qui le dispense de tout effort pour se perfectionner. Qui plus est, une telle opinion est manifestement fausse, du moins appliquée au Grand Roi et aux Lacédémoniens. Ils l'emportent très largement en noblesse, en éducation, en richesse et même en savoir. Sur ce dernier point, Socrate marque une grande différence entre le premier et les seconds. Tandis qu'il fait l'éloge de la discipline des Spartiates, de leur courage et de leur orgueil, mais aussi de leur amour des honneurs, de l'argent et de l'or, à propos duquel ils ne peuvent cependant égaler les princes asiatiques, il réserve aux seuls Barbares les vertus de justice et de savoir. Il leur reconnaît une riche tradition intellectuelle, celle des mages et de Zoroastre, portant à la fois sur la théologie¹⁶ et sur la science royale (122a). Or il n'est pas inutile de remarquer que cet art de gouverner l'empire, *epistèmè basilikè*, l'Étranger d'Élée en fera plus tard la théorie : son choix de nommer ainsi la science politique l'inscrira clairement dans cette filiation perse¹⁷. En tout cas, le point culminant de l'admonestation socratique tient dans l'évocation de la Reine mère¹⁸, fort surprise par l'outrecuidance d'un Alcibiade prétendant se mesurer avec son fils tout en négligeant les sciences et l'étude. Et Socrate de souligner cette honte que ce soit

¹⁶ Dans l'*Épinomis*, Platon (?) attribue la découverte de l'astronomie théologique aux Syriens et aux Égyptiens, en raison de la clarté de leur ciel d'été (986e). Mais ce que les Orientaux ont inventé, il appartenait aux Grecs de le porter à sa perfection (987e-988a).

¹⁷ Point auquel s'est montré sensible C. Castoriadis dans son commentaire du *Politique* (*Sur Le Politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999, p. 57).

¹⁸ Faut-il ici songer à une réminiscence de la grande noblesse de caractère qu'Eschyle prête à Atossa, la mère de Xerxès dans *Les Perses* ?

les femmes de nos ennemis qui jugent mieux que nous ne jugeons nous-mêmes sur notre propre compte ce qu'il nous faut être pour entreprendre quelque chose contre eux. (124a)

c) Du mythe à la dialectique : le genre barbare (Théétète et Politique)

Sans doute dira-t-on qu'il y a là un excès rhétorique auquel se laisse emporter Socrate dans son attaque amoureuse du séduisant Alcibiade. Il se peut ; mais selon les critères platoniciens, ces propos inspirés par le souci de l'âme de l'aimé sont bien plus instructifs que des considérations moins passionnées et plus convenues. Et dans l'exposé qu'il vient de faire, il est à tout le moins un point incontestable où se conjuguent une amicale exagération et une singulière vérité. Reprenant la généalogie dont Alcibiade est très fier, il souligne combien celle-ci est mesquine par rapport à celle des Lacédémoniens et des Perses. Les rois des deux peuples ne descendent-ils pas les uns d'Héraclès, les autres d'Achémenès, et ces deux héros n'ont-ils pas une généalogie commune qui remonte à Persée, fils de Zeus¹⁹ ? Il est vrai que tout le monde descend de Zeus, la lignée d'Alcibiade par l'intermédiaire de Eurysacès, celle de Socrate par l'intermédiaire de Dédale. Mais les rois de Lacédémone n'ont cessé de l'être de père en fils depuis la souche primitive, comme c'est aussi le cas des rois de Perse, alors que les Athéniens Socrate et Alcibiade sont d'extraction « bourgeoise ». Et tandis que la pureté du sang royal chez les Spartiates est sous la responsabilité des Éphores, qui contrôlent étroitement la conduite des femmes, celle des Grands Rois repose tout simplement sur la crainte qu'inspire leur essence supérieure, nul autre qu'eux n'osant s'approcher de leur épouse (121c). On le voit, Socrate se plaît ici à jouer avec les généalogies et les recompose à sa fantaisie comme il fait ailleurs avec les étymologies. Or c'est toujours pour lui l'occasion de signaler quelque chose d'important : en l'occurrence, que les Barbares et les Grecs ont une même ascendance divine et héroïque, mais aussi que les

¹⁹ Cf. le mythe d'Europe et d'Asie, également restitué dans *Les Perses*.

Barbares s'y prennent d'une manière plus subtile pour s'assurer de la vertu de leurs femmes.

Toutefois ce que Socrate fait dire plaisamment au mythe, peut-il véritablement le reprendre à son compte ? Assurément, puisque c'est ce qu'il énonce selon une modalité strictement argumentative dans la grande digression du *Théétète* (175a-b). Dressant le portrait du philosophe, détaché des passions politiques et des enjeux de court terme, Socrate montre les vastes perspectives que son intelligence est capable d'embrasser. L'horizon temporel qui est le sien déborde largement la génération présente et celles qui l'ont précédée. Aussi prend-il peu au sérieux les généalogies dont les uns ou les autres se gargarisent, qui témoignent toutes d'une courte vue²⁰. Plus on remonte dans le temps et plus en principe les ancêtres se multiplient ; aussi des filiations fort hétérogènes dans leurs origines en sont-elles venues nécessairement à se croiser. Parmi les ascendants des interlocuteurs se trouvent inévitablement « des riches et des mendiants, des rois et des esclaves, des Barbares et des Grecs ». L'idée d'un lignage ou d'une race à part ne résiste pas à la croissance potentiellement géométrique du nombre des ancêtres. On n'est guère étonné de trouver ici ce genre d'argument dans la bouche de Socrate, qui fait écho aux préoccupations de Théodore et de Théétète sur les puissances carrées et cubiques.

Or ce que le calcul montre, la dialectique le reprend et lui donne une force inégalée. Parmi les considérations méthodologiques émailant la discussion du *Politique*, qui prend place dramatiquement au lendemain de celle du *Théétète*, il en est certaines qui touchent à l'art de la division. C'est ainsi que la distinction traditionnelle Grecs/ Barbares apparaît aux yeux de l'Étranger d'Élée comme l'exemple même d'une division mal faite.

²⁰ Ici Platon reprend et moque les prétentions des Lacédémoniens, auxquelles il faisait écho dans l'*Alcibiade* : « quand des gens se glorifient d'un arbre généalogique comptant vingt-cinq ancêtres et qui en rapportent l'origine à Héraclès, fils d'Amphitryon, ce sont là, pour la petitesse d'esprit, d'étranges billevesées à ses yeux : vu que d'ailleurs le vingt-cinquième ancêtre, en remontant à partir d'Amphitryon, a été ce que le hasard a pu faire qu'il ait été, et le cinquantième aussi à partir de ce vingt-cinquième. » (175a-b)

Voulant diviser en deux le genre humain, et prenant d'abord à part le genre hellène comme une unité distincte de tout le reste, la plupart des gens d'ici mettent en bloc toutes les autres races alors qu'elles sont une infinité qui ne se mêlent ni ne s'entendent entre elles, et parce qu'ils les qualifient du nom unique de Barbares, s'imaginent ainsi qu'à les appeler d'un seul nom, ils en ont fait un seul genre. [...] La division serait mieux faite, je crois, elle suivrait mieux les formes spécifiques et serait plus dichotomique si, partageant les nombres en pairs ou impairs, on partageait de même le genre humain en mâles et femelles, et si l'on ne se décidait à détacher et à dresser en face de tout le reste les Lydiens, les Phrygiens, ou autres unités, que lorsqu'il ne serait plus possible d'obtenir une division dont chaque terme fût à la fois genre et partie. (262e)

La première étape de la critique de l'Étranger met donc en cause le transfert abusif du nom à la chose : ce n'est pas parce que nous disposons d'une désignation que la réalité désignée est elle-même une. Le terme « Barbare » renvoie à une très grande diversité de peuples, bien trop hétérogènes pour constituer un genre authentique.

Ce premier point acquis, l'étape suivante paraît porter sur l'éventuelle unité que pourrait néanmoins leur accorder le trait négatif de n'être pas grec. Car les Grecs eux-mêmes forment une race une, du moins par la langue, et les Barbares, c'est bien connu, n'entendent rien au grec, et peut-être même ne parlent-ils aucune langue articulée, se contentant d'émettre des borborygmes. Notons toutefois que les Grecs entre eux ne se mélangent pas non plus (sauf pour la fondation d'une colonie, mais à Athènes, la citoyenneté requerrait père et mère athéniens²¹), et s'ils parlent une même langue, avec des variantes dialectales, on conviendra qu'ils ne sont guère *sumphonoï*²² les uns à l'égard des autres.

²¹ En vertu d'un décret que Périclès fit voter en 451 avant J.-C.

²² Par l'expression négative *asumphonois* (262d4), Platon vise sans nul doute l'absence d'unité linguistique des Barbares. Mais c'est un sens dérivé (sous sa forme positive, guère attesté dans la littérature avant Philostrate, voir LSJ, s.v.). L'« absence de consonance » a d'abord une signification musicale

Reste que le lecteur un peu pressé pourrait négliger ces réserves et avoir le sentiment que la division tolérée seulement à titre de pis aller et en dernier recours est une division de la forme A/non A. Sentiment d'ailleurs renforcé par la comparaison avec ceux qui voudraient diviser les nombres en mettant à part le nombre « dix mille », comme une seule espèce et en affectant à tout le reste un seul nom. Par delà l'illusion causée par l'existence même d'un terme unique, il y aurait celle qu'un caractère négatif puisse compter comme une véritable unité. Ce ne serait que lorsque toutes les autres voies possibles de division ont été explorées et épuisées qu'on se rabattrait sur une division en A/non A dépourvue en réalité de vraie portée ontologique.

En dépit de sa séduction, cette lecture est cependant inexacte, du moins pour ce qui est du caractère artificiel d'une division en A/non A. Faisons d'abord un détour par le *Sophiste*, c'est-à-dire par la discussion qui vient de précéder celle du *Politique*. L'Étranger prend l'exemple du prédicat « non grand » pour distinguer la négation de la contrariété (257b3-c2). « Non grand » ne renvoie « pas plus au petit qu'à l'égal » (il s'agit ici de la négation d'un caractère relatif : être grand est toujours être grand par rapport à un standard, ou par rapport à un autre item conventionnellement choisi). La négation de ce caractère relatif (grand) implique donc ou bien la présence de l'infériorité ou bien celle de l'égalité, mais pas plus l'une que l'autre. L'une n'est pas davantage suggérée que l'autre, même si la phrase, en grec comme en français, est souvent une antiphrase pour dire : « il est franchement petit » ; mais, justement, l'Étranger fait sortir de cet usage rhétorique du langage pour attirer l'attention sur la fonction logique de la négation, qui indique « de l'autre », lequel ne se trouve déterminé (partiellement) qu'à la faveur du processus qui l'intègre dans la division d'un genre (le commensurable), sinon non-grand pourrait aussi concerner

(défaut d'harmonie) et grammaticale (défaut dans l'assortiment des consonnes et voyelles). Elle désigne ensuite un manque d'accord ou d'agrément entre choses ou personnes. Il est certain que Platon joue sur cette multiplicité de registres.

ce pour quoi ni le petit ni l'égal ne seraient à leur tour pertinents, une couleur par exemple : le bleu n'est pas grand comme peut l'être en revanche la surface peinte. Dans un deuxième temps, le passage de l'adjectif au substantif, de « ... non grand » à « le non-grand », a pour fonction de préciser la raison d'être de cette indétermination de l'adjectif nié : à la différence de la relation de contrariété, qui est telle que l'exclusion d'un caractère contraire implique la présence de l'autre (la vie / la mort, le chaud / le froid...), tant pour lui que pour ce qui participe de lui, la relation d'altérité que véhicule la négation se contente de marquer l'absence d'un caractère donné, sans rien exclure ou exiger quant aux autres caractères. L'être du non-grand se détermine ainsi comme opposition, impliquant seulement l'absence de participation au caractère qui se trouve nié ; il est la spécification d'un genre, le non-être, « partie de la nature de l'autre qui s'oppose à la nature de l'être » (258a9-b1). Et tout comme il y a un être et un *eidos* du non-être, il y a un être et un *eidos* du non-beau et du non-grand (258b9-c4)²³. Rien n'empêcherait donc qu'il y ait un être et un *eidos* du non-grec, donc un genre barbare.

Examinons à présent les deux exemples de division bien faite proposés par notre texte du *Politique*. D'abord, la division du genre humain en hommes et femmes : l'opposition mâle/femelle traverse tous les vivants et pas seulement les humains, et de ce point de vue, le critère de division n'a pas besoin d'être lui-même immanent au genre dont il permet la division²⁴. Toutefois, eu égard au problème qui nous intéresse, il n'est pas sûr que le pôle féminin se définisse autrement que négativement par rapport au pôle masculin. Certes, on ne trouve pas chez Platon, comme ce sera en revanche le cas chez Aristote, une définition du caractère femelle comme privation de la forme dont le mâle serait le détenteur. Dans le passage de la *République* consacré à cette question, le seul de cette œuvre à être proprement dialectique,

²³ Voir F. Teisserenc, *Le Sophiste de Platon*, Paris, PUF, 2012, p. 137-40.

²⁴ Point bien mis en lumière par S. Delcomminette, *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 70-81.

c'est-à-dire à pratiquer la division en accord avec les espèces (454a), Socrate note qu'il y a entre les deux une différence « évidente », de nature aimerions-nous dire, par rapport à la reproduction (l'une enfante, l'autre engendre, 454d), mais une différence de degré seulement par rapport à toutes les autres occupations, et c'est là pour lui le point décisif :

les aptitudes naturelles ont été semblablement distribuées dans les vivants des deux sexes, la femme ayant naturellement part à tous les objets d'occupation, et à tous l'homme, mais la femme restant en tous plus faible que l'homme. (455d-e)

Cette faiblesse n'est assurément pas privation, mais elle est la marque d'un manque ou d'un défaut relatifs²⁵.

Venons-en au second exemple : là, le doute n'est plus permis ; la répartition des nombres en pairs et impairs est de la forme A/non-A, puisque le pair est celui dont la division par deux produit un entier naturel, et l'impair non. La division du genre se fait ici, de la façon la plus explicite qui soit, selon la possession ou non d'un certain caractère (la divisibilité par deux²⁶). D'ailleurs, ce n'est pas le seul exemple manifeste dans le dialogue d'un tel procédé : la division de l'animé et de l'inanimé, des cornus et non-cornus, des croisés et des non-croisés, des pourvus de plumes et des sans plumes, du sec et de l'humide obéit

²⁵ Et non exclusifs du fait qu'« en de nombreux domaines, de nombreuses femmes soient meilleures que les hommes » (455d ; le « nombreux », ici, ne signifie pas la majorité ; c'est plus que le petit nombre). Le naturel philosophe propice à la garde de la cité est ainsi présent dans les deux sexes, mais « plus fort » dans l'un, « plus faible » dans l'autre (456a11).

²⁶ Il est toujours possible, assurément, de procurer une définition « positive » de l'imparité (ce dont la division par deux comporte comme reste l'unité ; je dois cette observation, et celle qui conclut la note, à S. Delcommette). Mais cela ne change rien sur le fond ; ce sera alors la parité qui se définira de manière négative (ce dont la division par deux est sans reste). Accessoirement, cette modification permet de ranger avec les pythagoriciens l'imparité dans la colonne gauche de la table des opposés.

au même principe ; dans tous ces cas, il s'agit de mettre en évidence un caractère définissant, et de caractériser l'autre partie par son absence²⁷ (d'âme, de corne, de mixité, de plume, d'eau).

Dès lors, rien n'interdirait en toute rigueur qu'une division en Grecs et Barbares soit dialectiquement recevable. Si elle est pourtant

²⁷ Une division opérée dans un genre ne laisse pas totalement indéterminée la partie négative (celle qui ne possède pas le critère distinctif) puisqu'elle est au moins déterminée par les propriétés qui appartiennent au genre en tant que genre. Doit-on cependant faire une distinction entre des divisions négatives qui recouvrent une manière et une seule de ne pas être le genre nié, et d'autres, plus indéterminées, qui ne tranchent pas entre plusieurs manières de n'être pas le caractère nié ? Cette suggestion est avancée par S. Delcomminette pour distinguer les bonnes divisions des mauvaises (*L'inventivité dialectique, op. cit.*, p. 110-12). Tandis que non blanc ne renvoie pas plus à rouge qu'à vert, non grec (barbare) pas plus à lydien qu'à phrygien, il n'y aurait en revanche qu'une seule manière de ne pas être cornu. Toutefois, ni dans le *Politique* ni dans le *Sophiste*, l'Étranger n'indique que les négations dont il se sert dans les divisions fonctionneraient autrement que dans l'analyse qu'il en fait explicitement en *Sophiste*, 257c-e. Pas davantage les exemples qu'il utilise dans un contexte ou un autre n'invitent à le penser : pas plus qu'il n'y a une seule manière d'être sans plume (mais plusieurs, avec des écailles, un duvet, des poils, une peau dénudée, etc.), pas plus n'y a-t-il qu'une seule manière de n'être pas grec (mais plusieurs, en étant phrygien, lydien, etc.), pas plus d'ailleurs qu'il n'y aurait qu'une seule manière d'être sans corne (mais bien plusieurs, avec des antennes, une bosse, ou un œil comme les cyclopes, etc.). Et c'est cette pluralité qui autorise justement qu'on divise ensuite le genre négatif, contrairement ici à ce que prétendra Aristote (*Parties des animaux*, I, 3, 642b20-2). Enfin, si l'adjectif « non grand » a bien une signification positivement indéterminée (impossible de le paraphraser par un terme positif), il a en revanche une signification négativement déterminée : cet adjectif ne s'emploie correctement que dans le contexte d'une participation à une forme, celle du non-grand, qui détermine pour tout ce qui participe d'elle une opposition, c'est-à-dire une absence de participation au caractère nié. En revanche, et c'est là le point décisif quant à la division Grecs/Barbares, pour que la négation opère véritablement, il faut que l'opposition qu'elle signifie s'abouche à une réalité véritable. Faute que cette dernière existe réellement, l'altérité qui se rapporte à elle devient flottante, incapable de constituer un non-être déterminé.

contestée, ce ne peut être, comme nous venons de le voir, parce qu'elle procéderait par négation. Pour quelle raison alors ? La seule réponse possible est la suivante : les Barbares n'ont pas d'unité, et ne peuvent être le produit d'une division véritable du genre humain, parce que ce qu'on leur dénie n'est pas lui-même un *eidōs*. Il n'y a pas d'*idea* de l'hellénité, pas plus qu'il y en aurait une pour définir les Lydiens ou les Phrygiens. C'est pourquoi la négation de ce caractère *factice* ne permet pas de rassembler dans une espèce une ce qui n'est pas grec, phrygien ou lydien.

L'exemple de la grue et de sa méprise, introduit un peu plus loin, est à cet égard instructif : celle-ci s'accorderait, par orgueil et par précipitation, le privilège de l'intelligence et diviserait les animaux en grues d'une part et en tout le reste d'autre part (entendons : en animaux intelligents et animaux non intelligents). Division mal faite, car à l'évidence il y a des animaux intelligents qui ne sont pas grues (entendons également : il y a des animaux intelligents qui ne sont pas hommes – les vivants immortels – et sans doute des hommes qui ne sont pas des animaux intelligents). On le voit à nouveau, l'erreur n'est pas dans le caractère A/non-A de la division, elle est dans le mauvais choix de A pour l'opérer.

On se souvient que nous n'avons le droit selon l'Étranger

de détacher et de dresser en face de tout le reste les Lydiens, les Phrygiens, ou autres unités, que lorsqu'il ne serait plus possible d'obtenir une division dont *chaque* terme (*hekateron tōn skhistentōn*) fût à la fois genre et partie.

Cette phrase comporte une subtilité à laquelle on n'a pas toujours été attentif. Il faut d'abord noter qu'elle met sur le même plan l'opposition Grecs/Barbares et l'opposition Phrygiens/reste du monde, ou l'opposition Lydiens/reste du monde. Comme divisions ultimes, et de manière tout à fait intentionnelle, seuls des peuples barbares sont logés par l'Étranger dans le pôle positif. Aucun privilège n'est accordé ici au bloc grec, la place qu'il occupe pouvant l'être par n'importe quel autre. Est donc exclu qu'un peuple puisse se réserver le monopole de l'humanité, ou mette en avant un privilège ontologique sous la forme d'un

caractère unifiant qu'il posséderait en propre et ferait de lui le seul peuple existant face à la masse informe du reste. Quel que soit le type d'unité qu'on accorde à l'« hellénité », il est génériquement autant ou aussi peu déterminant que celui que l'on accorde à la « lydianité » ou à la « phrygiennité ».

De surcroît, en grec, *hekateros* s'oppose à *amphoterai* et Platon se plaît à jouer avec cette distinction comme en témoigne la discussion de l'*Hippias majeur* (301c-303d). Si *amphoterai* avait été utilisé, la protase de la proposition de l'Étranger aurait alors signifié : « quand on est en peine de trouver pour *les deux* sections, le genre et la partie réunis » ; dans ce cas, la difficulté aurait été située au niveau de la totalité, impossible à former parce qu'il pourrait arriver qu'une des deux sections ne satisfasse pas la condition requise, c'est-à-dire ne soit pas à la fois partie et genre. Mais avec *hekateron*, l'impossibilité est découverte au niveau de chaque élément considéré singulièrement ; on traduirait plus littéralement encore la protase par : « quand on est en peine de trouver pour *chacune* des deux sections le genre et la partie réunis ». C'est donc pour chaque partie que se dévoile la difficulté de sa conjonction avec le genre. Chacune des deux rencontre cette difficulté (et non seulement l'une des deux).

Supposons d'ailleurs que le constat conduisant finalement à poser les Lydiens ou les Phrygiens face à tous fût qu'on n'ait pu trouver des deux côtés de la division *genos* et *meros* réunis, de sorte que l'on se contentât de l'avoir d'un seul côté (les Lydiens et les Phrygiens, mais non ce qui leur fait respectivement face). Voilà qui rendrait bien bizarre la recommandation de l'Étranger de procéder dans ces conditions à la séparation des Lydiens ou des Phrygiens et à leur mise en regard de tous les autres : ne serait-ce pas redondant, ne serait-ce pas la répétition d'une opération déjà faite par hypothèse ?

Qui plus est, si ces peuples se définissaient par un *eidōs*, alors la bonne division ne devrait pas consister à en isoler un et à le séparer de tous les autres (répétant ainsi l'erreur de ceux qui en arithmétique mettent directement à part le nombre dix mille de tout le reste), mais à en faire le dénombrement, et à reconnaître les grandes familles à l'intérieur desquelles ils s'inscrivent (comme le fait Aristote par exemple,

qui distingue Asiatiques, Européens et Grecs). Certes la division ne serait plus dichotomique, mais elle s'en approcherait du moins et ne renoncerait pas à diviser en genres et espèces.

Puisque l'Étranger ne met pas en œuvre la méthode qui devrait résulter de la prémisse supposée, il faut alors reconnaître que cette dernière n'est pas du tout la sienne. Bien plutôt faut-il admettre que pour l'Étranger, au delà de la division entre hommes et femmes, il n'y a plus de divisions *phusei*. Le constat qu'aucun peuple, quel qu'il fut, ne possède d'*eidōs*, et, par conséquent, la reconnaissance qu'on ne peut pas procéder à une division pertinente en A/non A, rendent du même coup parfaitement compréhensible qu'en toute fin de parcours, on se résolve, faute de mieux et pour des motifs extérieurs à la division selon les espèces, à mettre à part Phrygiens, Lydiens, Grecs, et à les opposer à tout le reste. Le partage a des justifications sociale et culturelle, plus certainement encore politique et polémique, mais en aucun cas un fondement dialectique²⁸.

²⁸ L'opposition « nature/culture » ne passe pas du tout chez Platon par la ligne qu'elle pourrait suivre au XXI^e siècle : le lit est certes pour Platon un artefact, mais son essence est bel et bien *phusei* (*République*, X, 597b6, c2, d3, 7, 598a1), car il y a des contraintes structurelles et fonctionnelles qui s'imposent à tout lit. Il en va de même pour la navette et pour le couteau (*Cratyle*, 389c). Le sophiste est lui aussi un genre naturel (*ten oikeian phusin*, *Sophiste*, 265a1), une possibilité éternelle tout à fait transculturelle (comparable au politique et à son art, qui existent « conformément à la nature », *Politique*, 308d1). Sur le fait de suivre des coupures « naturelles » dans la division, voir *Phèdre*, 265e2, 270d1, 273e1, *Politique*, 265b9, 308b7. Les Idées ou les Formes correspondent exactement à la nature des choses : *Phédon*, 103b5, *Parménide*, 132d2, 147e5, *République*, V, 476b7, 490b3, VI, 501b2, VII, 537c3, *Sophiste*, 255d9, 256e5, 258b10... Il est d'autant plus remarquable, dans ce contexte, de noter qu'il n'y a pas d'*eidōs* spécifique des langues barbares et grecque (aucune distinction eidétique des peuples ne peut donc se fonder sur ce point) ; Platon précise en effet que d'une langue à une autre, c'est un même *eidōs*, un même « nom en soi » (une même structure symbolique articulant signifiant et signifié), qui se trouve incorporé plus ou moins correctement dans des matériaux différents (*Cratyle*, 389e-390a).

En réalité, Platon n'a pas été le premier à s'aventurer sur ce chemin critique ; il a été précédé par Thucydide, dont la présence, discrète mais insistante, à l'arrière-plan de la réflexion du *Politique* devient de mieux en mieux connue. On savait que la distinction des caractères politiques, entreprenant et audacieux d'une part, réservé et prudent d'autre part, que le politique doit savoir entremêler dans le tissu de la cité, devait beaucoup aux remarques présentes ici ou là dans *La Guerre du Péloponnèse* sur les tempéraments des différentes cités et de leurs membres²⁹. On sait moins souvent que le curieux apologue de la loi, solution de rechange réservant au *nomos* le monopole du savoir en l'absence d'un vrai politique, emprunte à un orateur démocrate, dont Thucydide rapporte le discours, sa formule emblématique : « il ne faut en rien être plus savant que la loi »³⁰. On doit savoir maintenant que la réflexion sur les Grecs et les Barbares, qui ne peut être incidente dans un dialogue consacré à la science politique, est en réalité l'élaboration ontologique d'une remarque linguistique du premier livre de la *Guerre du Péloponnèse* (I, 3, 3). Dans ce passage, Thucydide signale que jamais Homère n'avait pu utiliser le vocable « Barbares »³¹ pour désigner des non-grecs, tout simplement parce que les Grecs n'avaient pas de terme pour se désigner eux-mêmes, autrement que par métonymie³². On voit ici tout le parti que tire Platon de cette observation, en la

²⁹ *La Guerre du Péloponnèse*, I, 70 ; II, 63 ; VIII, 96, à mettre en regard de *Politique*, 306b-307e. Voir M. Dixsaut, « Une politique conforme à la nature » (dans C. Rowe (ed.), *Reading the Statesman : Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p. 253-73), qui compare sur ces points les textes de Thucydide et de Platon (p. 259-62).

³⁰ *La Guerre du Péloponnèse*, III, 37, 4 (cf. *Politique*, 299c) ; voir F. Teisserenc, « "Il ne faut en rien être plus savant que la loi", Loi et connaissance dans le *Politique* », *Les Études philosophiques*, n°3/2005, p. 367-83, en particulier p. 373-4.

³¹ À vrai dire, il ne figure pas dans les poèmes homériques comme substantif, mais comme adjectif en composition « les Cariens au parler barbare, *barbarophonoi* » (*Iliade*, II, 867).

³² « Il n'a, du reste, pas davantage employé le mot de "Barbares", cela parce qu'à mon avis les Grecs n'étaient pas encore groupés, de leur côté, sous

transposant sur le plan dialectique. Si Thucydide souligne que l'absence du substantif *hoi hellènes* (dont la plus ancienne attestation comme nom des Grecs en général remonte à une inscription datant de 586 avant J.-C.) empêche sur un plan strictement linguistique le vocable *barbaroi* d'avoir signifié originellement la négation d'un terme inexistant, Platon poursuit le raisonnement en suggérant que la présence nouvellement acquise du terme *hoi hellènes*, pas plus d'ailleurs que celle du terme *barbaroi*, ne garantissent à elles seules l'unité réelle du référent (et n'est-ce pas Thucydide qui enseigne pour toujours, *aei ktèma*, la dispute incessante qui oppose les Grecs aux Grecs ?). Surtout, Platon ajoute que si l'on entend par « barbare » ce qui n'est pas hellène, cette construction a toute chance d'être sémantiquement vide, de n'identifier aucun *genos* authentique, dès lors que la division en A/non-A s'avère inopérante faute pour A (c'est-à-dire pour « la grécité » ou « l'hellénité ») de constituer par lui-même un *eidos*, une forme ou une espèce possédant en soi son identité. L'unité linguistique, culturelle ou politique est une unité de circonstance, accidentelle, fruit de l'histoire, trop lâche et incertaine pour être celle de l'*eidos*. Aussi la négation de l'hellénité n'est pas une vraie négation, ne permet pas de déterminer négativement quoi que ce soit, car il n'y a pas de *phusis* dont la négation énoncerait l'autre.

Soulignons ce dernier point sur le plan qui a été le plus complètement examiné par Platon, celui du langage. Dans le *Théétète* (163b), Socrate a battu en brèche tout helléno-centrisme linguistique : les langues barbares sont des langues authentiques, elles doivent être apprises et sont pourvues d'un sens qui n'est pas livré immédiatement dans le son, ce qui fournit une objection de poids, particulièrement efficace, à la thèse identifiant la science à la sensation. Dans le *Cratyle*, il avait aussi montré que les mots grecs peuvent être pour beaucoup de provenance étrangère (phrygienne par exemple, 409e-410a, 416a), envisageant même que certaines langues barbares soient plus anciennes

un terme unique (*es hen onoma*) qui pût s'y opposer » (*Guerre du Péloponnèse*, « Archéologie », I, 3, 3).

que le grec et en constituent le soubassement inapparent (421c, 425e). En tout cas, l'obscurité attachée à l'origine rapproche l'archaïque du barbare sans qu'un tel rapprochement soit ici porteur d'une intention critique : le présupposé de départ est au contraire que toute la richesse voilée des mots est située à leur source, à laquelle il faudrait faire retour. Sans doute y a-t-il là une rêverie étymologique qu'il ne faut pas prendre trop au sérieux. Il n'empêche que lorsque Socrate s'attache aux véritables normes sémantiques qui devraient régler l'emploi des mots, la leçon demeure : quelle que soit la langue, grecque ou barbare (390a), ces normes sont les mêmes. Le nom empirique, qui peut bien être tiré de matériaux différents, faits de voyelles et de consonnes, de sons coutumiers ou étrangers, ne découpe correctement une référence empirique que moyennant la médiation du nom en soi (389d5-6), forme (*idea* et *eidos*) du nom couplée par sa nature symbolique à l'essence (*ousia*, 388c1) unifiant la diversité empirique signifiée. À cet égard, aucune langue n'est de préférence la langue de la pensée, toutes sont également imparfaites. Le dialecticien philosophe a justement pour tâche de réajuster par la pratique de l'interrogation et de la division les noms en usage à leur norme idéale. Mais ce travail n'est pas sans danger ; il nécessite hauteur de vue et rigueur de pensée. Socrate note avec humour que celui que n'y préparent ni le naturel ni l'exercice s'y embarrasse, se perd et s'embrouille, au point que sa langue, le grec ordinaire, sonne comme une langue barbare (*Théétète*, 175d4³³).

d) Du bon usage des esclaves (République et Lois)

Soit, dira-t-on. Platon n'est ni raciste, ni même ethnocentrique (au sens fort). La langue et la culture grecques sont unes parmi les autres,

³³ En conservant, comme Campbell, Robin, Nancy, la leçon des manuscrits, que citent Jamblique et Eusèbe, et non celle (*battarizon* : « balbutiant ») à laquelle semblent faire allusion Thémistius et Pierson (suivis par Sanchez, Cornford, Diès et la NOCT).

elles ne jouissent pas d'un privilège spécifique, ancré dans une nature *ne varietur*. Voilà un Platon très politiquement correct, fort convenable pour ceux qui font profession de le comprendre. Il est vrai que la place qu'il accorde à la guerre et sa morale de seigneur résonnent un peu rudement aux oreilles contemporaines. Plus dure encore, et plus éloignée de la modernité démocratique et irénique des lecteurs du XXI^e siècle, du moins en apparence, est la position de Platon relative à cet esclavage que l'Antiquité réservait aux vaincus à la guerre, notamment d'origine étrangère.

On sait sans doute que Platon récuse dans la *République* l'asservissement des ressortissants des cités grecques. Il n'est guère explicite en revanche sur ce qu'il convient de faire des prisonniers barbares. Seule une réplique de Glaucon pourrait faire allusion à une éventuelle réduction à l'état d'esclave :

Socrate : Donc nous n'aurons nous-mêmes aucun esclave de race grecque, et nous conseillerons au reste des Grecs de nous imiter ?

Glaucon : Hé ! oui, absolument, dit-il. En tout cas de cette façon, ils se tourneraient davantage contre les Barbares et s'épargneraient eux-mêmes.

(IV, 469c)

C'est l'unique fois dans la *République*³⁴ où est envisagée, semble-t-il, la possibilité de se procurer des esclaves barbares et de les introduire dans la cité. Glaucon paraît suggérer que l'interdiction de réduire des Grecs en esclavage produirait une motivation supplémentaire pour combattre les Barbares, puisque c'est uniquement chez ces derniers que l'on pourra légitimement se fournir en esclaves. Telle est en tout cas la thèse de G. Vlastos à propos de ce texte³⁵. Cette lecture, toute-

³⁴ Une brève mention est faite d'esclaves en 433d, mais rien n'est dit concernant leur origine. Voir aussi VIII, 549a, mais il ne s'agit plus de la cité juste.

³⁵ G. Vlastos, « Does slavery exist in Plato's *Republic* ? », dans G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 140-6. Nombreux sont les auteurs à avoir suivi ici benoîtement Vlastos : parmi les

fois, ne s'impose aucunement. En effet, Glaucon (et non Socrate, ce qui n'est pas négligeable) pourrait simplement avoir voulu dire que n'étant plus sous la menace d'un asservissement de la part des autres membres de la famille grecque, alors l'effort de guerre pourra se porter entièrement contre l'ennemi véritablement menaçant, le Barbare. Il s'agirait ainsi dans l'esprit de Glaucon de ne pas disperser les forces disponibles en multipliant les ennemis, en ajoutant, pourrait-on dire, les ennemis circonstanciels aux structurels. Ce qui d'ailleurs s'accorde (mieux que l'idée avancée par G. Vlastos) à sa réplique précédente : « De toute façon, disait-il, ménager ce qui est grec est une chose qui importe. » En d'autres termes, l'interprétation ici suggérée propose de déceler dans la phrase de Glaucon une préoccupation défensive, recommandant l'alliance ou du moins une certaine modération qui évite l'irréparable, afin d'être plus libre face au danger perse, tandis que l'hypothèse adverse (celle de Vlastos) envisage une motivation positive pour s'attaquer aux Barbares, de l'ordre de l'enrichissement. Or il serait pour le moins curieux que l'ardeur des soldats puisse être stimulée par la *pleonexia* à laquelle la cité dans son ensemble est hostile ; ce serait en outre prêter une gamme de désirs jugés typiques de la classe de producteurs à des Gardiens animés au contraire par le souci de marquer leur distance sociale.

En tout cas, le propos de Glaucon n'est pas relevé par Socrate ou Adimante et rien n'indique dans la suite du texte comment Socrate l'a compris. Le relatif silence, dans la *République*, des interlocuteurs sur cette question, tient moins, semble-t-il, à un refus moral de l'esclavage qu'à la difficulté de le rendre compatible avec les institutions et avec

contributions récentes, voir P. Gransey, *Conceptions de l'esclavage, d'Aristote à saint Augustin*, trad. d'A. Hasnaoui, Paris, Les Belles Lettres, 2004 (édition originale 1996), p. 33 ; M. Schofield, « Ideology and philosophy in Aristotle's theory of slavery », dans G. Patzig (Hsrg.), *Aristoteles Politik. Akten des XL Symposium Aristotelicum (Friedrichshafen/Bodensee 25.5- 3.9.1987)*, Göttingen, 1990, p. 5 et n. 17. Seul B. Calvert fait entendre une voix discordante (« Slavery in Plato's Republic », *Classical Quarterly*, 37, 1987, p. 367-72).

l'esprit de ces institutions telles qu'elles sont esquissées dans le dialogue. Le silence ne signifierait ni l'acceptation pure et simple de la coutume à cet égard, ni la gêne face à une pratique que Platon jugerait en son for intérieur inadmissible mais qu'il n'oserait condamner publiquement. Plus sûrement renvoie-t-il à l'absence de rôle susceptible d'être spécifiquement dévolu aux esclaves dans la cité idéale. Le principe sur lequel celle-ci est construite est en effet celui de la spécialisation des fonctions, au nombre de trois : direction, défense, production, cette dernière se ramifiant en une grande diversité de métiers. Chacun est affecté dans la cité à l'activité qui s'accorde à sa nature et à ses talents, et le fait qu'il s'occupe des affaires qui lui sont propres est la marque d'une société juste, bien organisée. Or un esclave, qui s'achète et qui se vend, n'a pas de tâche qui puisse lui être prescrite en propre, pas de tâche qui ne soit en doublon de celles déjà allouées à des citoyens (surtout si l'on songe qu'il existe dans la cité un groupe d'individus qui vendent leur force physique et sont employés, contre salaire, à tout ce qui peut être considéré comme gros œuvre, *République*, II, 371e).

À ce premier argument reposant sur l'organisation interne de la cité juste, s'en ajoute un second : qui pourrait détenir des esclaves dans la Callipolis ? Certes pas les Gardiens ou les philosophes, auxquels la propriété privée est interdite. Restent donc les producteurs. Mais quelle est leur vertu politique ? L'obéissance, si l'on entend par là cette modération par laquelle ils s'accordent avec les autres corps sociaux sur l'identité du détenteur de l'autorité et consentent à s'y soumettre. Or on voit mal comment ceux qui sont placés en bas de la hiérarchie politique au motif qu'il vaut mieux pour eux d'être dirigés par d'autres qu'eux-mêmes disposeraient des compétences requises pour commander des esclaves³⁶. En tout cas, il y aurait là au minimum une tension

³⁶ Certes le rapport d'autorité des dirigeants aux dirigés n'est pas de même nature dans la cité juste que le rapport de commandement des maîtres aux esclaves. Un passage de la *République*, dans un singulier hommage à la démocratie, le dément vigoureusement (V, 463a-b). Le rôle du consentement, la réciprocité de l'échange « protection contre nourriture », le sens de l'unité de

dans la construction de la cité, et l'on comprend que Socrate choisisse de ne pas en parler et de laisser dans l'obscurité le sort réservé aux prisonniers barbares³⁷.

En revanche, dans les *Lois*, l'esclavage est largement et ouvertement adopté³⁸. Différence de perspectives sans doute : la cité des Magnètes est constituée à partir des foyers, des familles occupant un lot de terre (Platon adoptant en cela une démarche proche de celle d'Aristote), et non plus à partir des fonctions, comme c'était le cas dans la *République*. Surtout, le citoyen n'exerce pas de métier (806d-e, 846d), parce qu'être citoyen est devenu un métier à temps complet³⁹ ;

la cité, permettent de séparer dans le texte de la *République* le lien politique du lien despotique (voir E. Helmer, *La part du bronze, Platon et l'économie*, Paris, Vrin, 2010, p 169-72). Il n'empêche que s'il fallait introduire des esclaves dans la cité, il faudrait pouvoir les distinguer des producteurs, qui seront nécessairement leurs maîtres. On ne voit guère quelles qualités spécifiques, liées à leur fonction et à leur place, permettraient de le faire.

³⁷ B. Calvert (« Slavery », *art. cit.*, p. 370-2) ajoute que la présence d'esclaves mettrait à mal l'analogie de la cité et de l'âme (introduisant une quatrième classe sans correspondant du côté psychique). Mais il ne dit rien sur le passage crucial de 469c.

³⁸ Quelques références aux esclaves dans les *Lois* classées par grands thèmes. 1. Catégories d'esclaves : agriculteurs (806e), qui ne peuvent toucher aux fruits de la terre (845a), domestiques (898 a), pédagogues (808 d-e), acteurs comiques (816e). 2. Origine des esclaves et conduite à tenir à leur égard (776b-778a, 816 e ; 936b). 3. Éducation de l'esclave : musicale (665c), morale (838d), punition de l'enfant esclave (794b). 4. Comportement exigé de l'esclave adulte : sobriété (674a) et obéissance (690b) ; impossible amitié avec le maître (757a) ; rapports entre médecins et patients esclaves (720c-e 857c-d). 5. Nourriture et entretien des esclaves : gratifications (742a) et part alimentaire (848b-c). 6. Propriété et sort de la progéniture des croisements mixtes (930d-e). 7. Code pénal et condition servile (761e, 764b, 853d, 854 d, 865c-d, 868a-c, 869d, 872a-c, 877b, 879a, 881c, 882a, 914a-915a, 932d, 936d-e, 941d, 954e).

³⁹ Le principe de spécialisation en vigueur dans la *République* est certes repris, mais non plus pour spécifier les diverses fonctions des citoyens et leur

du coup, toutes les opérations productives, artisanales ou agricoles, seront assumées par des non-citoyens, métèques ou esclaves (847a)⁴⁰. Ces derniers sont-ils pour autant d'origine barbare ?

La question n'est pas explicitement tranchée. Certes, l'Athénien envisage la possibilité que les esclaves présents dans la Cité des Magnètes soient empêchés de s'entendre entre eux parce qu'on les aura choisis d'origine étrangère, ce qui constituerait une garantie contre les complots et les révoltes toujours à craindre dans une population servile. L'Athénien s'appuie ici sur une certaine expérience historique. La rébellion des esclaves de Messénie qu'il évoque, ou les conditions d'esclavage dont il dit qu'elles ont fait débat (celles en vigueur à Sparte, à Héraclée et en Thessalie), sont toutes afférentes à une situation où les maîtres sont des envahisseurs doriens, et les esclaves ou les serfs sont issus des populations autochtones. Dans ces cas-là, il y a pour la population asservie identité de patrie comme identité de langue, non seulement entre ses membres, mais aussi avec les maîtres, et c'est évidemment ce qui aux yeux de l'Athénien a pu faciliter l'instabilité et encourager la sédition.

Un deuxième cas est constitué par des cités acquérant des esclaves de même langue. Il peut s'agir d'autres Grecs réduits à l'esclavage à l'occasion de guerres entre Grecs, ou bien de Barbares en provenance d'une seule et même région, parlant donc un même idiome. Dans ces deux éventualités, il n'y a plus identité de « patrie » avec les maîtres, mais seulement identité de langue : avec les maîtres si les esclaves sont d'origine grecque, entre eux uniquement s'ils sont d'origine barbare. Ce qui ne suffit pas à écarter le risque de trouble puisque subsiste la possibilité de se concerter.

appartenance à des classes distinctes, mais pour isoler le citoyen des non-citoyens (847a, voir le commentaire d'H. Joly, *La question des étrangers*, *op. cit.*, p. 45).

⁴⁰ Je laisse de côté le cas intermédiaire et ambigu (848c) d'habitants libres, serviteurs des citoyens, qui ne sont ni artisans (métèques), ni esclaves cultivateurs, ni citoyens proprement dits.

D'où le troisième cas de figure, finalement le plus utile, du moins à court terme : se procurer des esclaves en provenance de différents pays barbares, de sorte que les esclaves n'aient entre eux rien de commun (ni patrie ni langue) qui puisse les aider à se fédérer contre leurs maîtres.

Plusieurs raisons contribuent cependant à affaiblir l'intérêt du recours à une main-d'œuvre servile étrangère. D'abord, il faudrait renouveler régulièrement le stock, si l'on veut qu'elle demeure allophone. Or tout commerce d'esclaves suppose un trafic international et une pratique de la guerre en contradiction avec l'autarcie économique de la cité et son isolement politique et géographique. Ensuite, la solution « barbare » compliquerait l'exploitation de l'esclave, dans la mesure où ce dernier risque de mal comprendre les ordres qu'on lui adresse. Enfin, les progrès qu'il pourrait faire au service de son maître entraîneraient son acculturation, et du même coup sa capacité à se concerter avec ceux qui subissent le même sort⁴¹.

C'est pourquoi l'emploi de barbarophones ne constitue en réalité qu'une branche d'une alternative plus large : dans la cité des *Lois*, on trouvera ou bien des esclaves étrangers incapables de se comprendre entre eux, ou bien des esclaves locaux, donc de langue grecque, mais avec lesquels le maître saura faire preuve de justice tout en restant économiste de sa parole. Or ces deux expédients (*duo mèkhana*) ne peuvent être simultanément utilisés : en effet, la seconde option comporte une *trophè* (777d2, d4), élevage ou formation qui remonte à l'enfance, et qui, par voie de conséquence, implique une imprégnation linguistique et coutumière suffisamment forte pour rendre possible justement cette entente que la première option voulait éviter. Ce qui néanmoins assurera la fidélité de ces esclaves qu'on présume de même langue, c'est la capacité des maîtres à faire preuve de mesure et de retenue à leur égard.

Afin de marquer sa préférence pour cette seconde option, l'Athénien développe la thèse très platonicienne d'une justice s'imposant

⁴¹ L' Athénien en est bien conscient quand il signale qu'il faudrait que les esclaves soient *asumphonoî* « autant que possible » (777d1).

d'autant plus que les relations sont asymétriques et offrent aux plus forts la tentation d'abuser du plus faible : ainsi en va-t-il du souverain par rapport au simple citoyen et du maître à l'égard de son serviteur. À la différence du précédent, l'argument avancé pour rendre acceptable la domination mobilise une configuration universelle (l'opposition fort/faible), indépendante de toute nationalité ou langue.

Qui plus est, s'appuyant sur Homère (« Zeus à la grand' voix prive un homme de la moitié de son esprit lorsque sur lui s'abat le jour de l'esclavage ⁴²») ainsi que sur la pratique de certains des possesseurs d'esclaves, l'Athénien fait l'étonnant constat que c'est l'esclavage qui fait l'esclave, le façonne, et non l'inverse :

Ceux qui n'ont aucune foi en cette gent servile, en vertu de sa nature sauvage, au moyen de coups d'aiguillon et de fouets rendent (*apergazontai*) non pas trois fois mais plusieurs fois esclaves les âmes de leurs serviteurs ; les autres font (*drôsi*) tout le contraire. (777a3-7)

L'implication de ces propos est claire : il n'existe pas d'esclave par nature. Non que la nature distribue également l'intelligence, les tempéraments et les tournures d'esprit et de cœur. Mais elle ne prédispose en rien un individu à être la propriété marchandise d'un autre. Un rapport

⁴² *Odyssee*, 17, v. 322-323. La citation n'est pas exactement fidèle à la lettre du texte homérique, d'après J. Labarde (*L'Homère de Platon*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et d'histoire, 1949, p. 250). Mais quant à l'esprit, si Homère a pu vouloir dire que l'intervention divine prive l'homme de la moitié de son intelligence (de sa vertu, dit la tradition odysseenne), il est clair que Platon comprend que c'est là une façon poétique de signifier que l'esclavage ôte à l'homme le discernement et la vertu dont il est capable. Y. Garlan note d'ailleurs que « pour Homère, la réduction en esclavage découle simplement de l'acte de capture, conséquence d'un rapport de force défavorable ; c'est le résultat normal d'une défaillance temporaire, mais irrémédiable, dont les dieux ou le sort sont les véritables responsables. La victime n'y était donc nullement prédestinée, par aucune infériorité liée à son tempérament, à sa culture, ou à son origine ethnique » (*Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1995, p. 124).

d'obéissance, qui peut être consenti, n'est pas un rapport de possession, à l'égard duquel l'animal (*thremma*, le bétail) humain « en aucune manière ne semble disposé à se prêter, maintenant ou plus tard » (777b7). En revanche, quel que soit le degré initial d'intelligence ou de courage, devenir esclave ne peut manquer d'abrutir et de rendre servile celui sur qui la main de Zeus s'est ainsi appesantie. Mais si l'esclavage n'a pas de justification en nature, il conserve cependant une nécessité (*anagkaian*) pratique, domestique dans le cadre du foyer, agricole dans celui de l'exploitation des terres. La distinction de l'esclave, de l'homme libre, et du maître relève ainsi du fait⁴³ (*ergoi*, 777b4), non de la raison. C'est pourquoi la manière de s'en accommoder s'appuie sur des considérations de stricte utilité, mâtinées d'un froid réalisme : pour sauvegarder la sécurité des maîtres, il convient d'être juste – « on sème des graines de vertu » et on évite les révoltes – mais il convient tout autant d'être laconique et directif – on évite, chez l'esclave, le développement fâcheux et inopportun du *logos*⁴⁴.

⁴³ Ce qui n'est pas exclusif d'un certain encadrement juridique (sur les différents aspects de la condition juridique de l'esclave, voir L. Gernet, Introduction aux *Lois*, Paris, Les Belles Lettres, Collection des Universités de France, 1951, p. CXIX-CXXVIII).

⁴⁴ La condition de l'esclave dans les *Lois* est à cet égard moins celle d'un être privé de raison par nature que de l'usage de cette raison par le contexte normatif dans lequel il est inséré. Cette thèse n'est pas énoncée explicitement mais elle est suggérée à travers une série d'observations qui ne laissent guère de doute à ce sujet. Par exemple, l'Athénien indique que dans le cadre de relations entre médecins et patients identiquement esclaves, aucune explication n'est à fournir ni à recevoir en sus de la prescription (720c). De même, il n'y a pas lieu que le maître accompagne l'ordre qu'il adresse à son esclave d'admonestation faisant appel à sa raison (777e). Seule exception qui ménage un droit relatif à la parole de l'esclave : la délation. L'Athénien est très attentif à protéger l'esclave délateur en punissant aussi sévèrement que l'homicide d'un citoyen le meurtre de l'esclave par un maître voulant ainsi s'assurer du silence définitif de ce dernier (872c). Selon L. Gernet, « Platon n'a pensé à cette assimilation (de traitement pénal des deux crimes) que pour protéger dans l'esclave non la personne, mais l'instrument d'une *politeia* où la délation est spé-

Ces remarques ont au moins le mérite d'exclure toute fausse bonne conscience : le Barbare n'est pas par nature destiné à être esclave, et à vrai dire, on devient esclave beaucoup plus qu'on ne naît esclave. La conduite des maîtres doit dès lors ménager un équilibre difficile entre la nécessité intéressée de la justice et le maintien tout aussi intéressé d'une culture inégalitaire. Il leur faut éviter deux écueils : l'injustice, qui fait naître la sédition, la parité dans la discussion, qui égalise les conditions.

2. Aristote

Aristote partage avec son maître le cadre économique et politique à l'intérieur duquel il traite la question barbare. Toutefois, alors que Platon avait pu s'émanciper de ce cadre, et jeter sur lui le regard éloigné qu'autorise la dialectique, Aristote le reprend pour lui donner, naïvement pourrait-on dire, un ancrage direct et immédiat dans sa philosophie de la nature. Si la distinction entre Grecs et Barbares est discutée par Aristote de manière quasi exclusive dans ses ouvrages politiques et éthiques, les principales occurrences de cette thématique ont toutes à voir avec l'analyse de l'esclave *par nature*. Loin donc de traiter la question barbare pour elle-même, comme a pu le faire Platon de façon certes ponctuelle mais néanmoins décisive dans le *Théétète* et le *Politique*, ou encore dans le contexte élargi de la guerre dans la *République*, Aristote s'est servi du fait barbare pour fournir occasionnellement les exemples consensuels (pour l'époque) d'une réflexion sur l'esclavage⁴⁵. Un rapide examen des principaux textes permettra de s'en convaincre.

cialement favorisée comme moyen de gouvernement et de justice » (Introduction, *op. cit.*, p. CXXIV). Pour une appréciation générale du rôle de la délation servile dans l'Antiquité, voir M.I. Finley, « Esclavage et humanisme », dans *Esclavage antique et moderne*, Paris, Minuit, 1981, p. 145-7.

⁴⁵ Sur la nature non idéologique de cette réflexion, c'est-à-dire pleinement

a) *Le Barbare, esclave par nature*

Une première référence aux Barbares est faite au livre I des *Politiques* (chap. 2, 4), lors de l'analyse des formes de communautés antérieures à la cité, celles du couple homme-femme, établi en vue de la reproduction, et du couple maître-esclave, établi en vue de la satisfaction des besoins. Or, dit-il, les Barbares mettent au même rang la femme et l'esclave, sans donc opérer la distinction sus dite. Une telle confusion découle d'une privation : leur fait défaut la faculté de commander, *to phusei arkhon* (1252b6)⁴⁶. Il manque précisément aux Barbares la même chose qui manque à l'esclave : la capacité de prévoir (*prooran*) qui fait le chef (1252a31), la capacité de délibérer et de décider (*to bouleutikon*, 1260a13)⁴⁷ qui dispose de l'autorité nécessaire sur les autres parties de l'âme et sur le corps (1254b3-10).

Est-ce à dire que l'esclave et le Barbare sont complètement privés de raison ? Ce serait une position exagérée. Pour l'esclave, Aristote

liée à sa philosophie, voir M. Schofield, « Ideology and philosophy in Aristotle's theory of slavery », *art. cit.*, p. 1-27. Pour la thèse contraire, voir C. Kahn, « Comments on M. Schofield », dans G. Patzig (Hsrg.), *op. cit.*, p. 28-31.

⁴⁶ Grammaticalement, la phrase peut aussi se construire en faisant de la femme et de l'esclave le sujet de *ouk ekhousin* (*arkhon*). Mais cette lecture est sémantiquement inconséquente. Car la suite du texte ne parle pas de la femme et de l'esclave, mais des Barbares en général (« c'est pourquoi les poètes disent qu'aux Barbares, les Grecs ont le droit de commander »), et la différence entre Grecs et Barbares serait bien insignifiante s'il fallait admettre que les hommes barbares libres sont, sur le plan essentiel de la raison et du principe directif, identiques aux Grecs libres. Il faut donc comprendre que c'est l'absence de ce principe directif qui conduit les Barbares dans leur ensemble à traiter de manière identique la femme et l'esclave (celui qui l'est conventionnellement).

⁴⁷ L'*Éthique à Eudème* relie cette absence à l'incapacité à suivre un but (II, 10, 1226b29-30). Mais contrairement à ce que soutient R. Bodéüs, rien n'indique dans le texte que cette lacune soit à mettre au compte d'une absence d'éducation : c'est là une donnée brute, constitutive de la nature de l'esclave (« Aristote, la justice et la cité », dans A. Jaulin, M.-H. Gauthier-Muzellec, F. Wolff, R. Bodéüs, *La Philosophie d'Aristote*, Paris, PUF, 2003, p. 348-9).

soutient qu'il est homme⁴⁸ ; à ce titre, il possède la raison (1259b29), mais de manière dérivée : il y participe dans la mesure où il la perçoit chez les autres et devient capable de la suivre (1254b22-23). Qu'en est-il du Barbare proprement dit ? Chez lui aussi, sans doute, il y a du *logos*, incapable toutefois de s'élever à sa fonction hégémonique. Aristote souligne moins à son sujet l'absence d'une faculté cognitive⁴⁹ que son incapacité à jouer un rôle pratique, à déterminer la *proairesis*, le choix (III, 9, 1280a33).

Il indique également dans l'*Éthique à Nicomaque* (VII, 1, 1145a30) que la nature sauvage et bestiale (*thèriotès*) se trouve de préférence chez les Barbares. Chez eux plus fréquemment qu'ailleurs, une certaine disposition d'humeur les fait sortir de la commune humanité et les rapproche de l'animalité. Leur conduite ne relève plus alors du vice ou de la vertu ordinaires, du fait d'un tempérament si excessif que la raison est empêchée dès le départ de contracter les habitudes utiles ;

⁴⁸ Voir aussi *Éthique à Nicomaque*, VIII, 13, 1161b4 : « l'esclave est un outil animé et l'outil un esclave animé. En tant donc qu'il est esclave, l'homme libre ne peut avoir d'amitié pour lui, mais seulement en tant qu'il est homme, car de l'avis général il existe certains rapports de justice entre un homme quel qu'il soit et tout autre homme susceptible d'avoir participation à la loi ou d'être partie d'un contrat ; dès lors il peut y avoir aussi amitié avec lui, dans la mesure où il est homme ». Ces deux clauses relatives à la participation à la loi ou au contrat sont extrêmement importantes, et on regrette qu'Aristote n'ait pas été plus explicite. Reconnaît-il une humanité à l'esclave antérieure à son asservissement ? La possibilité d'avoir une capacité juridique ? Mais cette capacité juridique n'a jamais rien eu d'universel, tous les codes législatifs antiques excluant temporairement l'enfant, à des degrés variables la femme, *a fortiori* l'esclave. Pourtant, la dernière proposition du texte cité semble exclure l'existence d'hommes incapables de participer à la loi et d'être parties prenantes d'un contrat. En X, 7, 1117a8, Aristote déclare : « personne n'admet la participation d'un esclave au bonheur, à moins de lui attribuer aussi une existence <humaine> ». La question demeure : cette vie <humaine>, qui comprend loisir et vertu, peut-elle être attribuée à l'esclave ?

⁴⁹ Ainsi le *Traité du Ciel* (270b7) reconnaît aux Barbares une certaine clairvoyance en astronomie et en théologie, en souvenir aussi de l'*Épinomis* (voir note 16).

c'est pourquoi on ne peut pas ranger leurs actes sous la catégorie usuelle de l'intempérance (cf. 1149a11). Certes, tout Barbare n'est pas ainsi. Mais il demeure chez lui un certain emportement, qui accompagne le courage, si courage il y a, et compromet l'exercice de la raison (*Éthique à Eudème*, III, 1, 1229b29). De manière plus anecdotique, une trace de cette vigueur débordante se retrouve dans la célérité avec laquelle les Barbares coupent les têtes, comme il est noté tout à fait sérieusement dans les *Parties des animaux* (III, 10, 673a25)⁵⁰.

On comprend dès lors pourquoi Aristote cite avec approbation dans les *Politiques* le vers d'Euripide : « Au Barbare l'Hellène a droit de commander. » (I, 2, 1252b8) On comprend également pourquoi l'assimilation du Barbare à l'esclave (I, 2, 1252b9) n'est pas en réalité une hypothèse contrefactuelle (« comme si barbare et esclave, c'était par nature la même chose », ainsi que le proposent les traductions d'Aubonnet et de Pellegrin, qui incitent le lecteur à sous-entendre que tel ne serait pas le cas). C'est, bien plus directement, la seule interprétation juste de sa subordination aux Grecs (« en tant que barbare et esclave, c'est par nature la même chose »)⁵¹.

S'éclairent enfin les raisons pour lesquelles le maître (*de facto*) et l'époux barbare redouble en quelque sorte la condition servile de la femme (barbare). Dépourvu d'intelligence délibérative, il est incapable de borner la relation despotique au seul domaine où elle est pertinente : celui de l'action, des besoins qu'elle comporte et des soulagements qu'elle nécessite. Étendant le rapport de maîtrise et de servitude à la vie conjugale, dont la finalité est toute différente (la reproduction), il ne sait pas distinguer la mère de la courtisane.

⁵⁰ Dans l'*Éthique à Nicomaque*, c'est le cannibalisme des tribus barbares du Pont qui sert à illustrer la bestialité (VII, 6, 1148b19-24).

⁵¹ Il est vrai que le *hōs* avec participe présent (*hōs tauto phusei barbaron kai doulon on*) implique une dimension subjective (par contraste avec une construction en *hate*, qui signifierait un constat objectif). Toutefois, puisqu'il s'agit ici d'expliciter le sens et la justification qu'Euripide pouvait donner à son affirmation, et que celle-ci est reprise par Aristote à son propre compte, on peut en déduire qu'il fait également sienne la raison qui la sous-tend.

Cette équivalence du Barbare et de l'esclave est à nouveau affirmée lorsqu'au livre VII des *Politiques*, Aristote esquisse ce que pourrait être sa cité idéale. En celle-ci, certaines fonctions devront être assumées par des esclaves ; c'est notamment le cas des activités agricoles. Or, puisqu'il s'agit d'une cité idéale, ceux qui seront choisis pour former la population servile chargée de ces offices seront nécessairement esclaves par nature et non point par accident. Sans surprise, on apprend qu'il s'agit « de Barbares ou de périèques » (VII, 9, 1329a25-27). Aristote précise plus loin :

Pour les paysans, le mieux si l'on décide selon nos vœux, c'est que ce soient des esclaves qui ne soient ni de même race ni courageux (ainsi seront-ils utiles pour leurs tâches et sûrs, car ils n'innoveront pas), ou en second lieu des périèques barbares, de nature semblable à celle que l'on vient de dire. (1330a25-30)

Dans les deux cas, il s'agit de populations étrangères : la caractérisation « ni de même race ni courageux » fait sans doute allusion à des Asiatiques⁵², tandis que les périèques désignent une classe particulière de population servile : non des propriétés marchandises, mais des serfs attachés au sol. Il n'est pas interdit de penser qu'ici Aristote se souvient de l'argument des *Lois* sur l'avantage d'esclaves allophones afin d'éviter complots et sédition. Il est non moins certain que la nature proprement servile du Barbare en fait ici une recrue de choix.

b) Comment se procurer des esclaves

Un deuxième renvoi significatif aux Barbares dans *Les Politiques* intervient quand Aristote critique certains partisans de l'esclavage, qui le tiennent pour légitime dès lors qu'il découle d'une prise de guerre ou d'une capture : il arrive, fait-il observer, que l'origine de la guerre soit injuste. C'est le cas lorsqu'elle s'en prend aux gens bien nés (1255a25-27). En revanche,

⁵² En raison de la couardise qu'Aristote leur attribue traditionnellement.

nous devons y recourir pour ceux des hommes qui étant nés pour être commandés n'y consentent pas : cette guerre-là est juste par nature. (I, 8, 1256b24-26)

L'art d'acquérir les esclaves appartient à l'art de la guerre ou de la chasse. (I, 7, 1255b37-39 ; voir VII, 14, 1333b38-1334a2)

Quelle est alors l'indication qui, précédant le combat, permettrait de départager les cibles légitimes de celles qui ne le sont pas, et donc de justifier l'attaque, ainsi que la servitude qui en résulte pour le perdant ?

Mais peut-être la question est-elle ainsi mal posée. Car le combat pourrait et devrait lui-même servir de test permettant de révéler la vraie nature du combattant : Aristote ne signale-t-il pas que, s'il est par essence un homme libre, sa constitution physique le dispose aux choses de la guerre (1254b31) et lui permettra de l'emporter de ce fait sur ceux qui sont par nature esclaves, doués pour le travail et non pour le combat ?

En outre, si la vertu du citoyen sur le champ de bataille est de ne pas reculer et de préférer la mort à l'humiliation de la défaite et à la perte de liberté, tant pour lui que pour sa cité, il devrait en résulter que toute captivité atteste par le fait même la médiocrité du combattant et justifie en conséquence sa servitude. C'était en tout cas l'opinion du maître d'Aristote qui, après avoir recommandé le déclassement de ceux qui avaient fait preuve de lâcheté au combat (affectés par erreur dans la classe des guerriers), déclare sans ambages :

Quant à celui qui est tombé vivant aux mains de l'ennemi, ne faut-il pas en faire don à ceux qui l'ont pris, pour qu'ils usent de leur prise comme il pourra leur plaire ? (*République*, V, 468a)

Cette vertu de la guerre, qui met en pleine lumière la vraie nature des hommes, nul ne l'a mieux dite qu'Héraclite :

La guerre est père de toutes choses, et c'est la guerre qui a montré que les uns sont des dieux, les autres des hommes, et c'est aussi la guerre qui a fait (*epoièse*) des uns des hommes libres, des autres des esclaves. (fr. 53 DK)

Pourtant, Aristote ne souscrit pas entièrement à ce point de vue, car le sort des armes est à ses yeux trop aléatoire pour être toujours du côté de la vertu⁵³. Et il faut convenir qu'un Platon enchaîné et vendu au marché, comme le veut la tradition rapportée par Diogène Laërce, est un spectacle désagréable pour la corporation des philosophes⁵⁴. C'est alors qu'Aristote évoque une solution que lui souffle une opinion largement répandue : il n'y a d'esclaves que barbares (1255a29). Les prises de guerre constitueraient une réserve légitime d'esclaves à condition qu'il s'agisse exclusivement de peuples non grecs ; la différence de nature serait ici assurée indépendamment des incertitudes de la victoire militaire, et c'est pourquoi ceux qui insistent sur l'origine barbare du captif et futur esclave désignent en réalité la seule raison d'être de son asservissement.⁵⁵ Aristote avoue néanmoins que cette

⁵³ Encore qu'Aristote ne semble pas toujours objecter à la force comme principe du droit : n'est-ce pas en raison de la faiblesse de la femme qu'il juge naturelle et donc légitime sa soumission à l'homme (I, 5, 1254b14) ? La force du mâle est signalée par le comparatif *kreittôn*, qui est pris en ce sens également en 1255a19. Cette supériorité est physique, puisqu'elle vaut pour tous les animaux, y compris ceux dépourvus d'intelligence, et s'applique de là à tous les hommes, même si l'inaptitude de la femme au commandement se fonde aussi sur une raison indéfinie (*akuron*, 1260a13, cf. 1259b2, b10 ; voir la discussion de ce thème rapporté aux autres œuvres d'Aristote par G.E.R. Lloyd, « L'idée de nature dans la *Politique* d'Aristote », dans P. Aubenque (éd.), *Aristote politique, Études sur la Politique d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, p. 141-3).

⁵⁴ *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 19-20. Il n'est pas impossible qu'Aristote y fasse allusion en *Politiques*, I, 6, 1255a26-28. On peut songer aussi aux liens amicaux qu'il entretenait avec Hermias, tyran d'Atarnée, ancien esclave, pour lequel il écrivit un péan rapporté également par Diogène Laërce, *op. cit.*, V, 3-8.

⁵⁵ Le point est ici décisif pour rendre raison de l'étrangeté que signalait J. Brunschwig (« L'esclavage chez Aristote », *Cahiers philosophiques*, CNDRP, septembre 1979, n°1, p. 20-31, réédition dans le cahier hors série *La justice*, 2005, p. 9-21). Non seulement, faisait-il observer (p. 19-21), l'esclave est plutôt lié à la sphère de l'action qu'à celle de la production selon Aristote, mais en outre seules la guerre ou la chasse apparaissent comme moyens légitimes de se procurer des esclaves, sans que l'achat et la vente soient pris en compte (alors

thèse n'est pas rigoureusement vraie, en raison des irrégularités de l'hérédité ; en gros, les gens de bonne et noble condition sont eux-mêmes issus de gens de bonne et noble condition, mais il arrive que ce ne soit pas le cas, la nature, précise Aristote, n'accomplissant pas toujours son intention (1255b3).

Ainsi, le prérequis d'une origine barbare permet dans un premier temps de limiter le pur droit de la force (gênant pour les Grecs eux-mêmes) et de procurer une illustration concrète et convenue de la servilité naturelle. Mais le réalisme et la finesse d'Aristote lui apprennent que décidément la nature manque à elle-même : tout comme le droit issu de la guerre ne reflète pas de façon assurée la hiérarchie des vertus, l'infériorité naturelle du Barbare et la supériorité tout aussi naturelle du Grec ne font pas l'objet d'une transmission héréditaire rigoureuse. Il en va sur ce point comme de la physionomie de l'homme libre et de celle de l'esclave : elles diffèrent en principe, par le droit maintien de l'un, par la robustesse de l'autre, mais il arrive accidentellement qu'une âme d'homme libre se loge dans un corps d'esclave, et inversement (1254b30-35). Toutefois, puisque une tendance se laisse déceler, et qu'il est possible de percevoir une volonté de la nature, on peut conclure à la légitimité pour Aristote d'attacher un statut anatomique et racial à l'état servile⁵⁶.

qu'ils étaient les moyens les plus largement répandus d'en acquérir ou d'en fournir). La nature barbare de l'esclave répond à cette dernière difficulté : il n'y a plus lieu en effet de confirmer par un nouvel affrontement la domination de l'acquéreur et la soumission de la marchandise vendue, une fois celle-ci ratifiée par son origine : elle subsiste à travers tous les échanges marchands.

⁵⁶ Ambiguïté constante du concept de nature mobilisé ici par Aristote : tantôt il désigne ce qui est le plus fréquent, ce qui « prévaut toujours ou en la plupart des cas » (donc les caractéristiques générales d'une espèce, pour lesquelles on peut trouver parfois des exceptions), tantôt il désigne la finalité, le but (autorisant ainsi une hiérarchie à l'intérieur de l'espèce et entre les espèces). Les Grecs sont supérieurs aux Barbares sans pour autant être plus nombreux, car ils présentent mieux la fin de l'espèce humaine. Mais, à l'intérieur de chaque groupe, dans un cas, c'est la supériorité, dans un autre, l'infé-

c) *Société et politique des Barbares*

L'interprétation naturaliste d'Aristote des rapports de domination entre hommes libres et esclaves, comme entre Grecs et Barbares, manifeste une des difficultés majeures de la pensée grecque dans son ensemble. P. Veyne soulignait qu'elle avait du mal à dégager les plans intermédiaires de la société et de l'histoire, et qu'elle ne retenait que celui de l'individu et du cosmos⁵⁷.

Il arrive pourtant à Aristote de rejoindre Thucydide et de faire de la barbarie une étape à franchir dans le procès de civilisation⁵⁸ : les mœurs et les lois anciennes des Grecs étaient, reconnaît-il, bien barbares (*Politiques*, II, 8, 1268b40). Il serait cependant hâtif d'en conclure qu'Aristote fait sienne l'idée d'un progrès général sur la voie duquel l'humanité serait embarquée. En matière politique, dit-il, « presque tout a déjà été découvert » (II, 5, 1264a2-3 ; il en va sans doute différemment pour les arts, voir 1268b33-36). Quand il suggère que les anciens Grecs pouvaient être proches des Barbares actuels, il ne veut pas dire que le destin des Barbares d'aujourd'hui est de devenir les Grecs de demain. Bien plutôt réserve-t-il aux seuls Hellènes la possibilité de s'arracher à la violence, à la brutalité, à l'archaïsme, du moins si l'on en croit les considérations géographiques qui préfigurent celles de Montesquieu et qui ménagent à la seule Grèce la possibilité d'accéder à la maturité politique. Au livre VII, sont en effet distinguées deux familles de Barbares, en regard desquelles la situation intermédiaire et tempérée des Grecs ressort tout à son avantage⁵⁹ :

riorité, qui sont *généralement* répandus. Sur les passages et les glissements de l'un à l'autre de ces sens dans la *Politique*, voir G.E.R. Lloyd, « L'idée de nature », *art. cit.*, p. 152-9.

⁵⁷ Voir P. Veyne, « *Humanitas*, les Romains et les autres », dans A. Giardina (éd.), *L'homme romain*, Paris, Seuil, 1992, p. 421-59.

⁵⁸ Voir Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 5-6 et I. Dejardin, *Visages antiques de la barbarie*, Paris, Éditions Bouchène, 2010, p. 57-8.

⁵⁹ Voir également en ce sens *Politiques*, VII, 12, 1324b10-23.

Les peuplades des régions froides, c'est-à-dire de l'Europe, sont pleines de cœur mais sont plus dépourvues d'intelligence et d'habileté, c'est pourquoi elles vivent plutôt libres, mais ne s'organisent pas en cités et ne sont pas capables de commander à leurs voisins.

Celles d'Asie ont l'âme intelligente et habile, mais sont sans courage, c'est pourquoi elles vivent dans la soumission, c'est-à-dire l'esclavage. La race des Hellènes, comme elle occupe une région intermédiaire, partage certains caractères avec les deux <groupes précédents>. Elle est en effet à la fois pleine de cœur et d'intelligence. C'est pourquoi elle mène une vie libre sous les meilleures institutions politiques et elle est capable de commander à tous les peuples pour peu qu'elle arrive à une organisation politique unique⁶⁰.

(*Politiques*, VII, 7, 6, 1327b24-34)

Dans son examen des formes de constitution au livre III, Aristote opère une distinction similaire entre les peuples de l'Europe et les autres peuples barbares asiatiques :

Du fait que les Barbares ont un caractère naturellement plus servile que les Grecs, et les Asiatiques que les Européens, ils supportent le pouvoir despotique sans s'en plaindre. (III, 14, 1285a20-23)

Toutefois, la gradation que ce dernier texte établit dans la servilité, mettant en haut de l'échelle les Asiatiques, au milieu les Européens, et en bas les Grecs, a du même coup pour effet de ranger tous les Barbares dans un seul ensemble caractérisé par le manque, à des degrés

⁶⁰ Cette théorie des milieux a déjà été développée dans le traité hippocratique *Airs, eaux, lieux*, chap. 12, 16, 23 (éd. et trad. J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 1996). Néanmoins, une différence notable doit être relevée : le texte hippocratique fait jouer au régime constitutionnel (la monarchie *versus* la démocratie) un rôle *indépendant* : le despotisme contribue à expliquer la mollesse des Asiatiques, tandis que la liberté politique des Grecs explique leur vigueur (16, 3-5 ; 23, 4), car c'est leur bien propre, leur citoyenneté, qu'ils défendent à la guerre. Ce facteur politique autonome peut d'ailleurs contrarier l'influence du climat. Hérodote tient exactement le même discours (*Enquêtes*, V, 78 ; VII, 101-104).

divers, de liberté. En revanche, dans le texte précédent, il est question d'une partie des Barbares (les Européens) auxquels une humeur batailleuse permet de vivre libres de toute soumission à un pouvoir étranger, tout en les empêchant de s'organiser eux-mêmes en communauté politique (à la manière des Cyclopes homériques) : aucune autorité ne s'exerce donc sur eux, y compris celle qu'ils pourraient s'imposer à eux-mêmes (en alternant le fait de gouverner et d'être gouverné ; le refus complet d'être gouverné fait que nul d'entre eux n'est en mesure de gouverner). L'autre partie des Barbares, bien qu'intelligente et docile, manque du courage nécessaire pour repousser une domination à laquelle leur raison ne consentirait pas. S'il peut exister chez eux une communauté politique dans la mesure où l'autorité n'est pas exclue, cette communauté demeure imparfaite faute de vouloir en partager et en assumer les responsabilités ; aussi sont-elles abandonnées à un despote.

Comment réconcilier ces deux textes, celui qui affirme à des degrés divers la servilité générale des Barbares, celui qui la réserve aux seuls Orientaux ? L'incohérence peut être réduite à condition de comprendre qu'Européens comme Asiatiques sont tous incapables de *se* diriger, soit par refus de se plier à une autorité quelconque, intérieure ou extérieure, soit encore par incapacité à faire de la raison le principe directif de leur conduite et à résister à tout pouvoir auquel elle ne serait pas associée.

Quelles que soient les hésitations de sa pensée sur ces points, plus apparentes que réelles, une constante demeure : Aristote déduit l'organisation politique des peuples du caractère des individus qui les constituent, comme il déduit aussi les rapports de domination et de subordination de la nature des individus qui y sont assujettis. La causalité s'exerce dans un sens et non dans un autre : pourquoi, par exemple, Aristote ne pense-t-il pas plutôt que c'est la soumission à un pouvoir tyrannique qui rend le peuple servile⁶¹ ?

⁶¹ I. Dejardin attire l'attention sur cette difficulté dans *Visages antiques de la Barbarie*, *op. cit.*, p. 47. Question d'autant plus significative que la causalité inverse de celle avancée par Aristote a été défendue par Hérodote et par le

À cette question cruciale, il est possible d'apporter plusieurs éléments de réponse.

D'abord, le déterminisme environnemental joue un rôle certain : le climat et la géographie façonnent les caractères. La permanence de ces facteurs physiques modèle en profondeur le matériau humain ; l'organisation de l'État en découle, superstructure politique appuyée sur une infrastructure morale. À la différence des partisans du déterminisme environnemental contemporain, Aristote ne cherche pas à corrélér des données géographiques et écologiques avec la possibilité (ou l'impossibilité) de bâtir des entités étatiques stables et rivales⁶², mais passe toujours par la médiation des mœurs et des coutumes, qui s'impriment dans le noyau héréditaire des individus, et conditionnent la nature du régime politique.

Par ailleurs, la transmission aux générations suivantes d'une modification du corps ou de l'âme due à l'action du milieu ou des circonstances⁶³ fait assurément échapper Aristote au racisme biologique radical du XX^e siècle, qui encapsule dans une identité invariable les membres de telle ou telle communauté. Mais d'un autre côté, cette « hérédité des caractères acquis » assure une relative inertie aux propriétés d'un peuple : elles se conservent en dépit de la transplantation

traité hippocratique *Eaux, airs, lieux* lui-même (voir n. 60), et que Platon dans les *Lois*, VII, 747 c-e (cf. *République*, III, 401c-d), tout en reconnaissant l'influence sur les mœurs du climat, des eaux et du sol, maintient l'indépendance des lois, redoutant le fait que le régime politique ne concorde pas avec l'action du milieu, ce qui amoindrirait son effet moral.

⁶² Comme c'est le cas par exemple chez D. Diamond [*De l'inégalité parmi les sociétés*, Paris, Gallimard, 2002 (trad. française de *Guns, Germs and Steel : The Fate of Human Societies*, 1997)] ou, encore, d'une manière plus systématique, chez D. Cosandey (*Le Secret de l'Occident*, Paris, Champs Flammarion, 2007, 1ère édition Paris, Arlea, 1997). Voir les prémices de ces idées chez D. Hume, *De l'origine et du progrès des arts*, §§ 16-23 (dans *Essais sur l'art et le goût*, édition et traduction M. Malherbe, Paris, Vrin, 2010, p. 235-45).

⁶³ Voir *De la génération des animaux*, I, 17, 721b, 18, 724a, *Histoire des animaux*, VII, 5, 585b. Le chap. XIV du traité hippocratique *Airs, eaux, lieux* décrit le passage de la coutume à l'atavisme à propos des Macrocéphales.

de ses membres aux hasards de la guerre et du commerce⁶⁴. Il s'ensuit également que toute transformation du régime politique naturellement approprié à un peuple est une déviation. Par exemple, ceux qui sont destinés à être gouvernés despotiquement (on songe bien sûr au « despotisme oriental ») ne doivent pas prendre part à un gouvernement constitutionnel : ce serait un mouvement contre nature (voir III, 17, 1287b37-41), un changement de surface qui ne toucherait pas à la substance du peuple, et dont on peut suspecter qu'il est à plus ou moins long terme voué à l'échec.

Dernier élément à prendre en compte : la conception aristotélicienne de l'habitude. Le Stagirite en connaît le poids (qui va jusqu'à constituer une seconde nature) et n'ignore pas le rôle fondamental de l'éducation, susceptible de jouer aussi bien dans le sens de l'humanisation de l'individu que dans celui de sa dégradation⁶⁵. Mais ce qui, d'après lui, est assimilé sous forme d'*hexis* ou de disposition acquise, est d'abord le produit d'une série d'exercices et de pratiques permettant l'actualisation de telle ou telle puissance déjà présente⁶⁶. Plus rarement, voire jamais, Aristote envisage l'habitude comme l'intériorisation réflexive d'une relation, comme l'auto-désignation et l'auto-élaboration de soi qu'esquissent et facilitent la succession et l'empilement de contextes relationnels homologues dans lesquels un individu est placé. L'approche aristotélicienne reste en effet dominée par l'essentialisation (excusez le barbarisme!) des termes en jeu, dont sont ensuite déduits les rapports. La primauté de la catégorie de substance sur celle de la relation permettrait dès lors de rendre raison de ce qui ressemble à un singulier aveuglement. Car c'est bien en vertu de cette primauté

⁶⁴ À la différence également de Montesquieu, pour qui le climat est un facteur épigénétique, et non un modèleur de l'hérédité (voir *L'Esprit des Lois*, livre 14, chap. 2 ; Livre 17, chap. 3-5).

⁶⁵ Voir *Politiques*, VII, 13, 1332a38-b3 ; *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1179b20.

⁶⁶ Voir l'image des « semences » que l'habitude doit faire « fructifier », *Éthique à Nicomaque*, X, 10, 1179b23 sq. Voir aussi *Rhétorique*, II, 15, 1390b25.

qu'Aristote peut arguer de l'absence de *logos* délibératif (état) pour soumettre l'esclave au maître (relation), au lieu d'examiner s'il ne pourrait avoir été privé de *logos* délibératif (état) du fait de sa soumission au maître (relation). Le même biais catégoriel l'incite à penser que la nature servile des Barbares fait d'eux des sujets par excellence d'une royauté despotique, au lieu, là encore, d'envisager que leur sujétion ne soit justement à l'origine de leur servilité.

3. Conclusion : empire ou barbarie

Au terme de cette étude sur la question barbare, la proximité entre Platon et Aristote, mais aussi la distance qui les sépare, sont patentes. Leurs attitudes pratiques ne sont guère opposées. Platon n'a pas d'objection de principe à la présence d'esclaves barbares dans la cité des *Lois*, qu'il ne discute que sous l'angle de l'opportunité. Aristote est sans doute plus radical, car il lie étroitement barbarie et esclavage, décelant dans la première le naturel qui appelle le second. Mais il mêle ce faisant la théorie à la pratique, là où son maître se gardait bien de convoquer la rigueur philosophique. L'ironie aristocratique de Platon sur ce point tient justement à la souplesse et au détachement que réclame la dialectique, « science des hommes libres » et non science de la nature.

Reste un facteur qui a pu peser en la matière : le fait macédonien. Philippe et Alexandre furent aussi des proches d'Aristote, Platon pour sa part n'ayant eu de relations, contrariées d'ailleurs, qu'avec des tyrans de moindre envergure. Or le contexte inédit d'une politique impérialiste ne fut pas sans incidence sur la réflexion à propos des Barbares.

Observons à cet égard la conséquence qu'un prince ambitieux pouvait tirer des thèses aristotéliennes : la soumission de tous les Barbares par les Grecs, et leur asservissement consécutif, est une entreprise entièrement justifiée, dans la mesure où *dans son ensemble* la nature se trouverait ainsi restaurée dans sa hiérarchie propre. Laisser libres les Barbares, c'est à l'inverse consentir à une situation *dans son*

ensemble contre-naturelle⁶⁷. Cette déduction, impossible dans la pensée platonicienne, Aristote n'a pas laissé à son lecteur prestigieux le soin de la tirer. Il l'a fait pour lui.

D'abord sous une forme restrictive en *Politiques* VII, 2, 1324b35-40 :

Il est absurde <d'aspirer à un despotisme pour les autres mais non pour soi>, sauf dans les cas où c'est par nature que des gens doivent être gouvernés despotiquement, alors que d'autres ne le doivent pas, de sorte que s'il en est ainsi, il ne faut pas se proposer de dominer despotiquement tous les hommes, mais seulement ceux qui doivent être dominés.

Vérité analytique : doivent être dominés ceux qui méritent de l'être. Sauf qu'en posant le principe d'un despotisme légitime, il ne s'agit plus que de trouver les termes de son application. Quels sont-ils ? On ne le sait pas. Mais un peu plus loin, dans une claire antithèse avec les Barbares d'Europe, inorganisés politiquement et incapables de s'imposer à leurs voisins, Aristote souligne que les Grecs, jouissant des meilleures institutions politiques, sont seuls capables « de commander à tous les peuples pour peu qu'ils arrivent à une organisation politique unique » (VII, 6, 1327b32-34).

⁶⁷ V. Goldshmidt (« La théorie aristotélicienne de l'esclavage », dans *Écrits* I, Paris, Vrin, 1982, p. 62-80, en particulier p. 76-8) ou J. Brunshwig (« L'esclavage chez Aristote », *art. cit.*, p. 15) s'appuient sur la remarque d'Aristote relevant les ratés de la transmission héréditaire du vice et de la vertu pour en conclure que la défense de l'esclavage serait toute théorique : en pratique, ne pouvant dire à coup sûr qui est par nature esclave, il n'y aurait pas de justification de l'institution telle qu'elle existe. Mais cette « défense » des principes, qui reviendrait à promouvoir une « réforme » de l'institution telle qu'elle est (voir W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, I, Oxford, Clarendon Press, 1887, p. 144), n'évite pas l'écueil d'une « volonté » ou d'une « intention » de la nature : que celle-ci ne soit pas toujours respectée n'empêche pas qu'elle domine – ne serait-ce que pour être discernable – l'ensemble des productions naturelles (voir *Physique*, II, 8, 199b4). La barbarie appelle donc d'elle-même l'hégémonie grecque.

Peut-être y-a-t-il contradiction ou tension entre l'unification des Grecs en une seule entité politique et le maintien de la liberté en son sein. Toujours est-il que ce passage fait clairement allusion aux entreprises de Philippe puis d'Alexandre, et qu'il indique la voie à suivre après Chéronée : l'empire ne peut être que grec, et cette possibilité devient un devoir à l'égard de populations incapables de se gouverner elles-mêmes.

Dans un dialogue d'Aristote, l'*Alexandre*, le dernier qu'il ait écrit, semble-t-il, et dont un fragment a été conservé grâce à Plutarque, le maître recommande à l'élève de

traiter les Grecs en chef d'armée, les Barbares en maître d'esclaves, prenant soin des premiers comme d'amis et de proches, se servant des autres comme on fait d'animaux ou de végétaux. (fr. 658 Rose)

Alexandre ne l'écouta qu'à moitié : il conquiert l'Asie, mais favorisa le syncrétisme, pratiqua le mariage mixte, et exigea de tous ses sujets, grecs comme barbares, la prosternation et les honneurs divins⁶⁸. Pour la première fois dans l'histoire, mais sans doute pas pour la dernière, l'empire réalisé dispensa de croire en la barbarie.

Fulcran TEISSERENC
GRAMATA – Université de Paris I
fteisserenc@wanadoo.fr

⁶⁸ Est-ce un rappel critique à l'intention de son élève que la mention parmi les *timai* barbares de la *proskunèsis* en *Rhétorique*, 1361a36 ? Sur le lien avec l'impérialisme, voir P. Gransey, *Conceptions de l'esclavage, op. cit.*, p. 175 ; B. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 175-81.