

Du bon usage de la barbarie

Fulcran TEISSERENC

Retraçant l'histoire de la figure antique de la barbarie, Isabel Dejardin montre comment la culture grecque construit son identité à travers ses représentations de l'étranger – en sous-estimant peut-être l'ambivalence des plus grands philosophes de l'époque.

Recensé : *Visages antiques de la Barbarie, Enquête sur l'émergence d'une notion*, Isabel Dejardin, Éditions Bouchène, Paris, 2010, 227 p., ISBN 978-2-35676-017-3, 20 €.

Dans *Visages antiques de la Barbarie*, Isabel Dejardin reconstitue la généalogie d'une notion controversée. Une première partie de l'ouvrage retrace la carrière du concept de barbarie, de l'époque archaïque jusqu'à la période hellénistique, en commentant les textes des géographes, des historiens, des poètes épiques ou tragiques, et des philosophes. Une deuxième partie, plus inattendue, s'intéresse à la figure du barbare véhiculée par les romans grecs au début de l'ère chrétienne, quand le frottement et la promiscuité avec l'Orient font depuis longtemps partie du mode de vie. C'est au roman grec que reviendrait finalement selon l'auteur l'invention d'un *ethos* barbare, désormais fixe et cohérent, pierre angulaire de l'héritage littéraire de l'Occident.

À faire ainsi le déchiffrement des avatars successifs de la notion de barbarie, il apparaît que l'acception politique du terme émerge à l'occasion des Guerres Médiques (490-478 avant J.-C.) de façon symétrique à la prise de conscience par les Grecs de leur hellénité : le Barbare n'est pas grec, ne prend pas part à la vie de la cité, parle une autre langue et connaît d'autres dieux et d'autres mœurs. Le contraste participe ici d'un projet définitoire. Mais selon I. Dejardin, ce sens coexiste avec un autre, plus ethnologique, lorsque l'attention prêtée à la diversité des coutumes et des croyances conduit à s'interroger sur la valeur, positive comme

négative, de traits de caractère ou d'institutions situés hors de la sphère culturelle grecque. Une troisième signification du terme naît de la confrontation réflexive des deux premières : intériorisant le Barbare, elle en fait une possibilité partout répandue de régression des potentialités d'existence de l'être humain. Les romans viendraient illustrer cette figure anthropologique universelle, inverse d'une *paideia* également émancipée de ses origines locales.

Le déploiement historique de ces significations n'obéit pas à une stricte logique linéaire et l'auteur en restitue le mouvement complexe de manière précise et convaincante. Deux points cependant peuvent susciter la réserve, qui tiennent à la place des philosophes et des historiens dans cette affaire : les premiers sont loin d'avoir tous contribué à métaphoriser le terme ; les seconds ont joué un rôle dans la genèse du roman « barbare » plus décisif qu'I. Dejardin ne le suggère.

D'Homère à l'époque hellénistique

L'auteur observe que du IX^e au VI^e siècle avant J.C., les représentations de l'étranger témoignent d'une absence remarquable d'animosité. Alors que les géographies, mythiques puis spéculatives, restent centrées sur l'Égée, les connotations associées aux espaces périphériques ne sont jamais par principe négatives. La première occurrence du terme « barbare », en composition dans l'*Illiade* (« les Cariens au parler barbare »), est de signification peu claire (« incompréhensible » ?, « inarticulé » ?, « étranger » ?). Thucydide relève que le mot ne pouvait servir à désigner les non-Grecs car Homère ne disposait pas de terme unique qui rassemble par contraste les Grecs. De toute façon, le poète n'a, envers les Troyens, aucun mépris : Hector n'est-il pas le héros secret de l'*Illiade* ? Et l'éloge est souvent de mise quand il est question des mœurs et des caractères des Scythes et des Égyptiens.

Il n'en va plus de même au V^e et IV^e siècles. L'opposition entre le monde des cités et l'Orient monarchique, que cristallise l'affrontement avec les Perses, entre en résonance avec le conflit qui oppose tyrannie et démocratie au sein de l'histoire grecque. L'assimilation est faite entre comportement despotique et comportement barbare, marqués tous deux par la violence, l'excès, la démesure. À quoi s'ajoutent, pour les Barbares, le chaos de multitudes à peine organisées, le luxe et la sensualité corrompue des élites, l'hermétisme de la religion. On trouve cependant chez Hérodote, Xénophon et Platon des appréciations plus positives. L'Égypte est le pays de la mémoire, de la codification des arts et des connaissances, de la

fidélité aux traditions et surtout de l'immobilité de la loi, tandis que les Perses se distinguent par la capacité à honorer les guerriers valeureux et, faudrait-il ajouter, à *penser* comme les Grecs : la défense de l'*isonomia* (égalité par et devant la loi) est mise par Hérodote dans la bouche d'Otanes, notable perse¹.

Deux éléments expliquent selon I. Dejardin l'ambiguïté de la relation aux Barbares à l'époque classique. D'une part, chez certains Grecs en délicatesse avec la démocratie, une nostalgie de la royauté, qui conduit à considérer avec une certaine bienveillance le Grand Roi et le principe monarchique (Platon), et à côté de princes égyptiens ou perses cruels ou fous, à dresser le portrait de quelques rois remarquables par leur sagesse (Darius pour Hérodote, Cyrus pour Xénophon, Busiris pour Isocrate). D'autre part, une lecture de l'évolution humaine qui déplace la barbarie de sa position géographique pour lui faire occuper une position historique, comme étape antérieure à l'épanouissement de la civilisation grecque (Thucydide). De ce fait, la barbarie devient une possibilité interne de retard, de rechute, d'emportement, et non plus une pure et simple extériorité.

Avec la conquête d'Alexandre, le contact avec le Barbare se trouve *de facto* renforcé. L'apparente revanche de l'hellénisme sur la menace perse est cependant à nuancer car la politique impériale du conquérant ouvre à une forme de syncrétisme : mariages mixtes, adoption de certains usages de cours (prosternation devant le souverain), emprunts politiques et religieux (royauté et cultes orientaux). Cependant, les cités nouvellement fondées dans l'empire restent jalouses de leur identité grecque : les traditions, l'éducation, la langue, le droit sont soigneusement conservés et entretenus (d'où l'importance à cet égard d'une institution comme le gymnase). Ils coexistent sans contamination avec les mœurs, les langues et les systèmes juridiques indigènes.

Le barbare de fiction

L'usage par la littérature de la notion de barbarie confirme, selon I. Dejardin, la nécessité intime pour la civilisation post-hellénistique de rappeler en son sein cet élément d'opposition, loin des vertus d'une supposée mixité avec un étranger maintenant voisin. Le genre romanesque qui se développe à partir du premier siècle après J.-C. offre l'intérêt de fournir la forme presque pure de la représentation reçue du Barbare. Relatant des voyages

¹ *Enquêtes*, III, 80.

mouvementés, les romans ne témoignent guère d'une rencontre curieuse avec des cultures autres : ils se contentent de reprendre un certain nombre d'images toutes faites, qu'ils peuvent parfois amplifier ou modifier en fonction de ce qu'exige l'intérêt de la narration. L'évolution du genre témoigne d'ailleurs de l'acculturation des contrées dites barbares, dont les ressortissants peuvent parler grec, se sentir grecs et devenir héros d'aventures écrites en grec. Les auteurs de ces récits avouent parfois même une origine barbare qui n'entame en rien leur hellénisme. Ainsi, l'auteur des *Éthiopiennes*, Héliodore, déclare être phénicien d'Émèse ; il relate les pérégrinations de Chariclée, d'origine éthiopienne, et attribue une provenance égyptienne à Homère, qui aurait – dit-il en un aphorisme remarquable du cosmopolitisme post-hellénistique – « gardé le silence sur sa vraie patrie, afin de les avoir toutes »².

Cette diversité des origines s'accompagne *de facto* d'une communion exclusive dans la langue et les valeurs de la culture grecque. L'extension de cette dernière fait qu'en droit, relève I. Dejardin, celui qui persiste dans un mode d'être barbare est moins un sauvage hors de toute civilisation qu'un brigand ou un rebelle qui en conteste et déborde les limites, de l'intérieur comme de l'extérieur. Ce peut être par l'espace informe où il erre et se tapit, par le pouvoir monarchique et potentiellement tyrannique auquel il aspire ou auquel il se soumet, par l'éveil magique et sacrificiel de forces obscures qu'autorise sa religion, ou enfin par la démesure de ses richesses et de ses voluptés. Ces caractéristiques excluent – il vaut la peine d'y insister – tout racisme, tout ancrage biologique de la barbarie, laquelle reste toujours distinguée de la monstruosité ou de l'étrangeté corporelles. Dans ce contexte, la notion de barbarie s'universalise, elle traverse autant les Grecs que les non-Grecs et en vient à constituer un instrument de discrimination dont la pertinence gagne en profondeur au fur et à mesure qu'il se libère de ses limites étroitement hellénocentrées.

La philosophie ou la haine des barbares ?

Sans doute ce parcours lisse-t-il trop les interventions de certains philosophes et historiens. Car, intempestifs et pour ainsi dire à contre-emploi, les uns semblent naturaliser la barbarie là où on s'attendait à ce qu'ils la relativisent, tandis que les autres brouillent la frontière entre fiction et récit historique là où l'on pouvait penser qu'ils s'attacheraient à les démarquer.

² *Éthiopiennes*, III, 15, 1.

Platon par exemple a un usage qui n'est selon I. Dejardin ni ethnique ni géographique du terme mais conceptuel, c'est-à-dire essentiellement métaphorique (au sens où il se rapporterait à une forme d'existence et non plus à une origine). Ce diagnostic, juste pour l'essentiel, passe toutefois un peu vite sur les propos les plus brutaux de la littérature grecque au sujet de la différence entre Grecs et Barbares qui figurent dans le *Ménexène*. Dans ce pastiche d'oraison funèbre (bien fait d'ailleurs pour restituer une certaine doxa athénienne), la pureté de sang et l'autochtonie définissent les Athéniens et une inimitié naturelle et irréductible les oppose aux Barbares : « la haine pure à l'égard de la nature étrangère est constitutive de notre cité », déclare même Socrate rapportant un discours qu'il aurait entendu de la bouche d'Aspasie, la maîtresse de Périclès³. Le légitime embarras que suscite ce genre d'affirmation, et que reconnaît I. Dejardin, ne peut être écarté par la simple évocation de la dimension allégorique ou symbolique du terme. Car ici Platon ne donne pas à entendre quelle signification pourrait s'attacher à la condition barbare en tant qu'elle serait une potentialité anthropologique universelle. Il indique au contraire comment la distinction Grecs/Barbares est utilisée dans un discours d'auto-célébration de la cité athénienne pour instituer une coupure d'essence entre les deux et ancrer dans une supposée homogénéité naturelle du peuple (couplée à une différence de sang tout aussi naturelle avec les autres peuples) l'égalité *par la loi* qui définit son régime démocratique. Que Platon ne partage pas ce point de vue de la cité sur elle-même, c'est ce que montrent l'aspect parodique du propos socratique ainsi que les falsifications historiques dont il est émaillé et qui n'abusaient personne.

La position exacte de Platon, une fois décelée la nature caricaturale et comique du *Ménexène*, est plus conforme à la thèse générale d'I. Dejardin, surtout si l'on tient compte de trois éléments. D'abord, que l'hostilité inhérente au champ politique dans les relations entre cités doit s'exercer au détriment des Barbares plutôt qu'au détriment d'autres Grecs⁴. Ensuite, que la pureté de sang ne signifie rien en raison des croisements multiples dont sont issus nationaux comme étrangers⁵. Enfin, que la distinction barbare/grec n'a aucune portée substantielle, faute pour le mot « barbare » de renvoyer à un *eidōs*, à une espèce déterminée, mais faute aussi pour le mot « grec » de désigner une unité qui ait valeur d'essence⁶.

3 *Ménexène*, 245d.

4 *République*, V, 470c.

5 *Théétète*, 175a.

6 *Politique*, 262d-e.

L'autre philosophe à être convoqué par I. Dejardin, Aristote, reprend la distinction par nature/par la loi, non pour noter l'irréductibilité de l'écart qui sépare les deux ordres, mais comme Socrate pour le compte d'Aspasie dans le *Ménexène*, afin d'aligner le second sur le premier. Certes, Aristote ne verse pas dans un racisme au sens strict, qui associerait de manière univoque la subordination à telle ou telle caractéristique physique ou telle origine ethnique. Mais c'est à regret qu'il abandonne l'idée d'un marqueur anatomique stable⁷. De plus, les principales occurrences dans les *Politiques* de la distinction Barbares/Grecs ont toutes affaire à l'analyse de l'esclave par nature. Elles viennent donner un contenu empirique et consensuel (pour l'époque) à une réflexion qui s'en tient principalement, et prudemment, au niveau des principes. C'est pourquoi il est difficile de suivre I. Dejardin quand elle propose de distinguer entre un discours proprement aristotélécien, qui ferait de la barbarie un usage essentiellement figuré, destiné à cerner l'humanité dans son état primitif (p. 62) et un usage postérieur de ce discours, destiné à justifier la conquête alexandrine (p. 76). Sans doute Aristote rejoint-il Thucydide en faisant de la barbarie des lois et des mœurs une étape à franchir dans le procès de civilisation⁸. Il n'en reste pas moins qu'il légitime l'entreprise de domination de ceux que la naissance a ethniquement défavorisés. C'est en effet chez les Barbares qu'il faut de préférence rechercher les esclaves par nature⁹, que la guerre ou la chasse permettent à bon droit de se procurer. Si l'infériorité naturelle du Barbare et la supériorité tout aussi naturelle du Grec ne font pas toujours l'objet d'une transmission héréditaire rigoureuse – il y a des ratés –, elles restent vraies dans leurs grandes lignes. D'où la présence marquée de la tyrannie et du despotisme en pays barbare : « c'est parce que le Barbare est servile qu'il est soumis à un pouvoir monarchique à tendance tyrannique »¹⁰. I. Dejardin s'étonne que la causalité soit renversée par rapport à celle attendue (d'une servilité engendrée par la tyrannie) (p. 47). La raison en est sans doute qu'Aristote prend les termes en jeu pour des essences dont il déduit ensuite les rapports, même s'il connaît le poids de l'habitude et de l'éducation. La primauté de la catégorie de substance sur celle de la relation pourrait expliquer cet étrange aveuglement.

La barbarie et l'histoire

Les observations qui précèdent ne visent qu'à nuancer le propos d'I. Dejardin, qui, dans la seconde partie de son livre, s'intéresse de manière privilégiée à l'image littéraire que

⁷ *Politiques*, I, 5, 10.

⁸ *Politiques*, II, 8, 19.

⁹ *Politiques*, I, 2, 4.

¹⁰ *Politiques*, III, 14, 6.

les Grecs ont élaborée des Barbares. C'est la raison pour laquelle les grands historiens postérieurs à l'époque classique comme Polybe ne sont pas directement abordés, pas plus que n'est traité le cas singulier que les Carthagois, ou les Romains eux-mêmes pouvaient constituer pour les Grecs : fallait-il ou non les classer parmi les Barbares ? L'auteur rappelle néanmoins qu'Ératosthène et Strabon mettent en place au début de l'ère chrétienne une nouvelle distinction civilisé/non civilisé, qui a l'avantage d'ouvrir derechef un espace au politique au-delà de la seule identité culturelle : un des critères de la civilisation est le bon gouvernement et les lois, ce qui permet alors d'inclure dans le monde civilisé l'Inde, Rome et Carthage¹¹.

Quant à l'époque classique elle-même, la place de Xénophon mériterait peut-être d'être réévaluée, en raison notamment de la postérité littéraire d'une œuvre comme *La Cyropédie*, à mi-chemin de la fiction et de l'histoire. L'éducation de Cyrus a offert à l'Athénien l'occasion de façonner un modèle qui puisse constituer une alternative crédible aux institutions démocratiques de sa ville natale et qui deviendra une source d'inspiration pour les romanciers post-hellénistiques à la recherche d'un Barbare échappant à la barbarie. À l'inverse, le satrape Tissaphernes, dont le rôle est si décisif dans *L'Anabase*, semble avoir fourni le prototype du Barbare franchement barbare qu'un Chariton saura largement exploiter. L'œuvre hybride de Xénophon, plus que celle d'Hérodote, paraît constituer le moment où la rencontre avec le Barbare devient un thème qui dépasse le seul champ de l'histoire pour s'immiscer dans celui de l'imaginaire romanesque, avec sans doute en contrepartie la formation de stéréotypes dont le sens et la valeur ne sont plus désormais discutés.

Deux remarques d'ordre plus général pour conclure. I. Dejardin, en raison du corpus littéraire qu'elle examine avec finesse, est encline à considérer que l'évolution des représentations antiques attachées à la barbarie conduit à situer celle-ci aux origines, à faire d'elle un point de départ pour un progrès civilisateur. Par contraste, certaines lectures modernes et antimodernes voient dans la barbarie une « ruine » (Joseph de Maistre) ou le présent et l'avenir de notre société (Michel Henry). S'agit-il vraiment d'un « contresens » ? Chaque auteur a sans doute le droit, en utilisant un concept, de ne pas suivre toutes les implications qu'il pouvait avoir pour ceux qui le forgèrent. Il n'est pas sûr en outre qu'il y ait eu chez les Grecs unanimité à ce sujet. Hésiode avait une vision pessimiste de l'histoire

11 Strabon, *Géographie*, I, IV, 9.

humaine et la conception platonicienne et stoïcienne d'un devenir décadent ou cyclique rendait suspecte l'idée d'un progrès de la civilisation.

Dans les dernières pages de son livre, l'auteur souligne avec raison la relativité et l'emploi souvent idéologique et partisan du terme de barbarie. Faut-il pour autant récuser sa fonction discriminante ? Qu'y aurait-il d'illégitime à rejeter telle pratique ou à condamner telle évolution en les qualifiant de barbares si l'on est en mesure d'en montrer l'ineptie, la bêtise, l'étroitesse ? C'est cependant à la prudence qu'invite I. Dejardin et c'est le grand mérite de son ouvrage de montrer combien les équivoques d'une notion, jamais détachée de ses origines polémiques, en rendent l'usage toujours un peu douteux. La comparaison des mœurs, des coutumes et des institutions est un exercice salutaire mais délicat, qui exige doigté épistémologique et moral. Le mot de « barbarie » qui, dans le meilleur des cas, renvoie au passé, ne peut avoir d'avenir qu'avec le grain de sel de l'ironie socratique.

Publié dans laviedesidees.fr, le 26 janvier 2012

© laviedesidees.fr