

Benoît Frydman*

LA RHÉTORIQUE JUDICIAIRE DANS L'ANTIGONE DE SOPHOCLE

1. Cet article propose une lecture de l'*Antigone* de Sophocle à travers le prisme de l'ancienne rhétorique et plus spécialement de la rhétorique judiciaire. Il s'agit d'aborder le « cas » d'Antigone comme une affaire pénale et le texte de Sophocle comme les minutes d'un procès, en considérant les différentes répliques comme autant de plaidoiries et en s'attachant spécialement, tant sur la forme que sur le fond, à l'argumentation développée par les différents protagonistes.

Une telle démarche ne présente en soi rien de saugrenu si l'on veut bien considérer, d'accord avec les meilleurs spécialistes, les relations étroites nouées entre la tragédie classique, le droit naissant de la cité grecque et la culture rhétorique. Ces liens étroits ont été mis en évidence depuis longtemps, notamment par Louis Gernet, dans des cours délivrés à l'École pratique des hautes études, malheureusement demeurés inédits. Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet les évoquent en ces termes :

« [Louis Gernet] avait pu montrer que la matière véritable de la tragédie, c'est la pensée sociale propre à la cité, spécialement la pensée juridique en plein travail d'élaboration. La présence d'un vocabulaire technique du droit chez les Tragiques souligne les affinités entre les thèmes de prédilection de la tragédie et certains cas relevant de la compétence des tribunaux, ces tribunaux dont l'institution est assez récem-

* Directeur du Centre de Philosophie du Droit de l'U.L.B.

te pour que soit encore pleinement sentie la nouveauté des valeurs qui en ont commandé la fondation et qui en règlent le fonctionnement² ».

La tragédie, et Antigone tout particulièrement, ne joue pas seulement à merveille du vocabulaire juridique et de ses imprécisions³. Elle se nourrit de la tension du litige qu'elle met en scène et dont elle déroule le fil jusqu'à ses conséquences fatales. A bien des égards, le spectacle de la tragédie se prête à l'examen du juriste comme un cas difficile⁴ et même inextricable⁵, dont le dénouement est confié non pas aux juges mais aux dieux, ou plutôt aux destins. La tragédie emprunte surtout au procès sa structure fondamentale qui confronte, dans le cadre d'un débat public, deux thèses antagonistes et irréconciliables à propos de l'application du droit à un cas singulier. Rien n'interdit dès lors de prendre l'intrigue au mot et le débat sur la justice au sérieux et d'envisager ceux-ci sous l'angle spécifique du discours et de l'argumentation judiciaires, tels que la rhétorique en a dessiné le modèle au départ d'observations empiriques. Il ne s'agit pas pour autant, bien sûr, de prétendre réduire la pièce ou la cantonner à cette seule dimension juridique⁶ ;

² *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1973, p. 15.

³ N. Loraux, « La main d'Antigone », in *Antigone*, Paris, Les belles lettres (poche), 1997, pp. 105-143, spéc. p. 109; J.P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *o. c.*, p. 31.

⁴ Le *casus perplexus* des civilistes (spécialistes du droit romain) ou le *hard case* de la Common Law.

⁵ Le *casus insolubilis* que l'on retrouve en particulier dans la *quaestio* scolastique médiévale. V. notamment : C. Bazan, J.W. Wippel, G. Franssen, B. Jacquart, « Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de théologie, de droit et de médecine », *Typologie des sources du Moyen Age occidental*, dir. L. Genicot, Turnhout, Brepols, 1985, p. 68.

⁶ Car la force et la richesse de la tragédie grecque tiennent en partie à cette faculté de transcender la division des genres et de jouer de façon concentrée simultanément sur les tableaux du juste et de l'injuste, de l'utile et du nuisible, de l'éloge et du blâme, c'est-à-dire sur les trois genres de la rhétorique : judiciaire, délibératif et épideictique. En remontant aux temps mythiques, la tragédie réussit du même coup à nous ramener à l'époque où ces différentes scènes

mais plutôt de mettre à contribution l'extraordinaire arsenal réuni dans les traités rhétoriques de l'Antiquité pour jeter un éclairage quelque peu différent, et à bien des égards surprenants, sur un texte si souvent visité. Aristote lui-même, dans sa *Rhétorique*, ne nous montre-t-il pas la voie en citant la réplique fameuse d'Antigone sur les lois éternelles en exemple d'un mode spécifique d'argumentation judiciaire⁷ ?

Nous procéderons ici à une démarche similaire, mais en sens opposé, en recourant à la topique juridique pour mieux comprendre le texte de Sophocle. La topique juridique répertorie l'ensemble des « lieux » (*topoi*), c'est-à-dire des arguments susceptibles d'être mobilisés par l'accusation et par la défense dans le cadre d'une procédure judiciaire. En appliquant cette grille de lecture à la tragédie, nous serons en mesure de déterminer précisément les moyens de défense soutenus par Antigone et ceux qui prennent son parti contre Créon. Nous verrons à cette occasion que le principe même du recours au débat contradictoire dans les affaires de justice constitue un enjeu majeur du conflit et de la pièce. Bien plus, l'analyse rhétorique bouleversera l'opinion reçue depuis Hegel qui fait d'Antigone la représentante de l'ordre familial archaïque, dépassé et remplacé par l'ordre politique nouveau de la Cité, qu'incarnerait Créon. L'étude des arguments démontre tout le contraire. Elle révèle la surprenante maîtrise d'Antigone dans le registre de la parole publique et du débat contradictoire, face au refus de discuter que lui oppose Créon, enfermé dans son statut de maître de vérité tout

de l'espace public que sont l'agora, le tribunal et le théâtre, mais aussi le stade, n'étaient pas encore différenciées ni *a fortiori* séparées et où le cercle tracé par les membres de l'assemblée délimitait seul, de manière rudimentaire et provisoire mais vivante, le lieu du politique. Ce milieu politique, où l'on dépose ce qui est d'intérêt commun : le butin à partager ou le trophée promis au vainqueur de l'épreuve, mais aussi le sceptre du pouvoir lors des délibérations, ainsi que les contestations dont la communauté se fait juge (lire à ce propos l'ouvrage classique de M. Detienne, *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Paris, éd. de la Découverte, 1990 (1^{ère} éd. 1967), spéc. ch. V, pp. 81-103).

⁷ *Rhétorique*, I, 1375a. Il s'agit des v. 450-457 analysés ci-dessus, cités en exemple d'argument à utiliser pour combattre une loi écrite défavorable à la cause.

puissant. Enfin, l'analyse rhétorique permettra de mieux cerner la distinction entre droit naturel et droit positif, si souvent associée à la tragédie de Sophocle. Elle nous indiquera l'espace que cet écart entre le décret du prince et la loi éternelle ouvre à la raison juridique et à la discussion des bonnes raisons.

Pour mener à bien cette étude, nous aborderons la pièce en trois actes : d'abord, le décret de Créon ; ensuite, le choix d'Antigone ; enfin et surtout, la condamnation d'Antigone par Créon et les débats qui entourent la sentence.

*

2. Le premier acte est déjà posé lorsque la pièce commence. Créon a interdit par décret de donner une sépulture à Polynice, traître à sa patrie, mort au combat en portant les armes contre sa cité et contre sa famille. Cet acte soulève une question de droit (*quid juris* ?) : l'ordre donné par Créon est-il en soi criminel ou injuste, comme semble le penser Sophocle lui-même, que la question obsédait au point d'en faire le thème central de deux autres tragédies parvenues jusqu'à nous⁸.

Lorsqu'on examine en droit, sur la base des documents qui sont en notre possession, l'état de la question, soit à l'époque où l'action se déroule, soit au moment de l'écriture de la pièce, et même plus tard encore, on est bien forcé de constater que la mort d'un ennemi ou d'un traître ne met pas toujours fin – loin s'en faut – à la haine de son adversaire, non plus qu'aux outrages que celui-ci entend lui faire subir.

Quiconque relit l'*Illiade* ne peut manquer d'être frappé par l'importance des cadavres comme enjeu du combat. Sitôt qu'un héros est tué, une lutte acharnée s'engage autour de la dépouille entre, d'un côté, son vainqueur et, de l'autre, les frères d'armes du défunt, qui font bloc pour défendre le corps et le ramener en lieu sûr, au camp où il sera inhumé avec les honneurs dus à son rang et à sa bravoure⁹. Le vainqueur

⁸ *Ajax* et *Edipe à Colonne*.

⁹ On pense en particulier à la fameuse lutte autour du corps de Patrocle, à laquelle le chant XVII de l'*Illiade* est tout entier consacré.

entend d'abord s'emparer des armes de l'ennemi comme trophée, voire même pour s'en revêtir lors de prochains combats. Mais parfois aussi, le héros victorieux annonce son intention d'emporter le corps de son ennemi afin de le livrer en pâture aux chiens. Tel est notamment le cas d'Hector, dans la bataille acharnée qui s'engage autour du cadavre de Patrocle, déjà dépouillé de ses armes. Et bien sûr d'Achille qui – avant de rendre il est vrai les restes de son fils à Priam suppliant – mettra ses menaces¹⁰ à exécution et traînera le corps d'Hector, préalablement percé par le fer enragé de tous les Achéens, pendant douze jours derrière son char, en lui imposant des promenades aussi sordides que régulières autour du tombeau de Patrocle¹¹.

Mais il n'est pas nécessaire de remonter jusqu'à ces temps héroïques et légendaires pour relever à la suite de Georges Steiner, dans l'histoire grecque, et plus précisément athénienne, plusieurs témoignages troublants sur le sort réservé, à l'époque de Sophocle, aux cadavres des traîtres et des sacrilèges¹². Thucydide rapporte ainsi que des Athéniens avaient fait sortir leurs ennemis du temple où ils s'étaient réfugiés en leur promettant la vie sauve, avant de les massacrer. Pour châtier de ce sacrilège, leurs os furent déterrés et on exposa leur cadavre. L'historien indique par ailleurs que le plus grand secret entourait le retour en Attique des restes de Thémistocle, car « il n'était pas légal d'y enterrer quelqu'un qui s'était exilé pour trahison ». Xénophon confirme, à propos du fils de Périclès, vaincu à Mytilène par les Spartiates, cette loi qui interdit à Athènes l'enterrement des traîtres et des pilliers de temple. Enfin Platon, dans les *Lois* où il décrit minutieusement le régime sévère et inquiétant de sa cité idéale, prescrit que les athées et les sorciers seront non seulement exécutés mais interdits de sépulture afin de les priver d'accès à l'autre monde¹³.

Comme le montrent ces exemples divers, l'attitude qui consiste à punir son ennemi ou à le poursuivre de sa haine au-delà de la mort en

¹⁰ Chant XXII, v. 328-370.

¹¹ Chant XXIV, v. 1-54.

¹² G. Steiner, *Antigones*, Paris, Gallimard, 1992, p. 130.

¹³ *Les lois*, 909a et s.

s'acharnant sur son cadavre ou en le privant de sépulture n'est pas le propre de Créon. Un tel acte, assurément d'une sévérité terrible puisqu'il empêche le défunt de rejoindre les enfers et le condamne donc à l'errance perpétuelle, n'apparaît pas en soi contraire aux lois humaines, qui dans certains cas l'ordonnent. Il n'apparaît pas davantage heurter fondamentalement les dieux olympiens. Dans l'Iliade, ceux-ci ne s'indignent du traitement infligé au corps d'un guerrier qu'à proportion de l'estime ou de l'affection qu'ils lui portent. Pour le reste, ils laissent faire, quand ils ne prêtent pas main forte à l'affaire¹⁴.

Le décret de Créon, interdisant d'inhumer Polynice, doit en conséquence être tenu pour ce qu'il est : un ordre formel et militaire adressé par un chef de guerre (*strategos*) à la cité en armes, réglant le sort à réserver à une prise, la dépouille mortelle de son ennemi, qu'il s'attribue en partage, après la mort du vainqueur.

Si un tel ordre constitue sans doute un acte extrêmement dur, haineux même, inutilement cruel, démesuré et comme tel blâmable (acte qui se révélera d'ailleurs, par ses conséquences funestes, une grave imprudence et le fruit d'une mauvaise délibération politique), il est beaucoup moins sûr, au regard des pièces versées au dossier, que cet ordre, qui n'est pas sans équivalent, puisse être juridiquement qualifié de criminel ou même d'injuste.

Telle ne sera d'ailleurs pas, nous allons le voir, la ligne de défense choisie par Antigone, ni par Hémon, qui ne demande pas « qu'on ait des égards pour les traîtres » (v. 731)¹⁵. Les anciens de Thèbes non plus, peut-être par crainte, n'avaient pas mis en cause la validité du décret, se contentant d'en prendre acte (v. 211-214). Même Tirésias, pourtant instruit par de désastreux présages, voit un crime dans le fait

¹⁴ Même « Zeus aux ennemis d'Hector accorda de l'outrager, sur la terre même de sa patrie » (*Iliade*, chant XXII). Voyez les discussions olympiennes à propos du cadavre d'Hector au chant XXIV de l'*Iliade* : Héra, Poséidon et Athéna approuvent l'outrage.

¹⁵ Le texte d'Antigone est cité dans cet article dans la traduction de P. Mazou pour l'édition *Belles Lettres* de 1997. Tout écart par rapport à cette traduction sera mentionné en note.

d'avoir précipité des vivants chez les morts, mais n'utilise pas cette qualification pour le refus de sépulture, qu'il condamne pourtant, à la suite des dieux (v. 1064 et s.).

J'ai insisté un peu longuement sur ce point, somme toute préliminaire, parce qu'il est décisif pour la suite de l'affaire. Il fragilise en particulier la thèse souvent mise en avant, qui prétend légitimer la conduite d'Antigone par le crime de Créon, le caractère injuste de l'ordre ouvrant en quelque sorte un droit à la désobéissance.

*

3. Le deuxième acte de la pièce nous pose cette fois une question de fait (*quid facti* ?). Bravant l'interdiction de Créon, Antigone accomplit pour son frère Polynice les rites funéraires. Cet acte est rapporté par un témoin (le garde) et immédiatement reconnu par l'intéressée lors de son interrogatoire¹⁶. Le fait est donc bien établi. Voire.

D'après le récit du garde, l'action se déroule en deux épisodes. Dans un premier temps, on découvre le corps enterré dans les formes¹⁷, ou plus exactement recouvert d'une fine poussière¹⁸, sans toutefois que la terre porte la moindre trace de bêche ou de pioche, ni d'un quelconque passage et sans que les gardiens aient remarqué personne. En outre, le corps est indemne : les fauves et les chiens n'y ont pas touché. Tous les indices concordent qui nous font soupçonner une intervention divine. L'hypothèse est d'ailleurs immédiatement avancée par le coryphée¹⁹. L'action est bien dans la manière des dieux et nullement inhabituelle. Pour reprendre un précédent déjà cité, Aphrodite et Apollon ont préservé douze jours durant le corps d'Hector en écartant les

¹⁶ *Antigone*, v. 441-443.

¹⁷ v. 245-247.

¹⁸ v. 255-256.

¹⁹ « L'événement, Prince, ne serait-il pas voulu par les dieux ? A la réflexion, depuis un moment, je me le demande » (v. 278-279), ce qui met Créon en rage et lui fait soupçonner un complot (v. 280 s.).

chiens, l'enduisant d'huile de rose et en le maintenant à l'abri des rayons solaires²⁰.

À la lecture de ce récit, il apparaît donc possible, et même probable, que l'enterrement soit d'abord le fait, non pas d'Antigone, mais d'une force majeure, irrésistible et extérieure à elle²¹. Ce n'est que dans un second temps, après que le corps, balayé de la poussière qui le recouvrait, est à nouveau exposé, qu'un soudain vent d'orage fait se lever du ciel une trombe de poussière qui, en retombant, révèle aux yeux des gardiens la présence d'Antigone en train de rendre au corps les hommages funèbres.

Prise sur le fait, la jeune fille non seulement ne nie rien, mais à aucun moment n'invoque l'intervention directe des dieux pour s'en glorifier ou soulager sa responsabilité. Ce silence pose question : pourquoi Antigone, tandis qu'elle rejette avec dédain²² et indignation²³ sa sœur Ismène, lorsque celle-ci prétend s'accuser d'un crime auquel elle a refusé de prêter la main, ne craint pas de revendiquer pour elle seule un acte auquel les dieux ont vraisemblablement apporté un concours décisif ?²⁴

On notera le contraste avec l'attitude de Créon, au moment de la catastrophe finale, qui croit comprendre que « c'est un dieu qui [l']a secouré, jeté dans les voies sauvages, renversant, hélas, piétinant, écrasant ce qui fut [sa] joie ! » (v. 1074-1075)²⁵. Alibi typique du souve-

²⁰ *Iliade*, chant XXIII.

²¹ En droit, la force majeure constitue en principe une cause d'exonération de responsabilité.

²² « Je n'aime pas les gens qui se montrent des 'proches' en paroles seulement » (v. 543) et « Ne t'attribue pas un acte où tu n'as pas mis la main » (v. 546-547).

²³ « Ah ! Cela non, non ! La justice ne le permettra pas » (v. 538).

²⁴ Antigone n'ignore sans doute pas cette intervention, comme en témoigne ce pluriel ambigu : « les coupables. Hadès les connaît, Hadès et tous ceux d'en bas » (v. 542).

²⁵ Propos anticipés par le chœur qui avait prédit : « Quand l'homme confond le mal et le bien, c'est que les dieux poussent son âme dans la plus désastreuse erreur, et il lui faut alors bien peu de temps pour le connaître, le désastre » (v. 622-625).

rain, contraint de reconnaître son erreur, qui rappelle le discours d'Agamemnon au chant XIX de l'*Iliade*. Reconnaisant devant l'assemblée les torts qu'il a injustement infligés à Achille, le grand roi accusait entre autres la déesse Atè de l'avoir égaré et jeté dans son âme un aveuglement sauvage²⁶. Aucune excuse de ce genre chez Antigone, qui force l'admiration en assumant seule la responsabilité et les conséquences de ses convictions et de ses choix.

Créon et Agamemnon d'une part, mais aussi le devin Tirésias, Antigone de l'autre entretiennent en réalité avec les dieux des rapports fondamentalement différents. Les premiers invoquent les dieux comme une *force* ; Antigone s'y réfère comme une *loi*. Pour les rois et le devin, « les dieux, c'est du réel », selon la formule frappante de Lacan²⁷ ; alors que, pour la jeune fille, c'est davantage du symbolique. Ils ne s'adressent d'ailleurs pas aux mêmes dieux : Agamemnon et Créon traitent avec les puissances interventionnistes de l'Olympe ; Antigone s'en réfère à Hadès et aux dieux d'en bas, c'est-à-dire, dans notre vocabulaire, aux puissances de l'au-delà. Antigone est souvent dépeinte comme la représentante de l'ordre ancien et révolu de la famille et des ancêtres, supplanté par l'ordre nouveau de la Cité et de ses lois, qu'incarnerait Créon. Or, nous découvrons ici, dans la relation aux dieux, un premier indice, qui demande à être confirmé, du caractère contestable, fragile et peut-être même réversible de cette opposition. Créon nous apparaît en effet beaucoup plus proche d'une conception archaïque de la religion, vécue comme une sorte de corps à corps avec les dieux, tandis qu'Antigone esquisse une relation plus chaste et mieux distanciée avec une divinité perçue comme transcendante, qu'elle ne cesse pourtant d'invoquer et de vouloir rejoindre.

*

²⁶ *Iliade*, chant XIX, v. 75 et s..

²⁷ *Le séminaire VIII. Le transfert*, Paris, Seuil, 1991, p. 58 et 103. Pour Lacan, « les dieux, c'est bien certain appartiennent au réel » ; « les dieux, c'est un mode de révélation du réel ».

4. J'en arrive enfin à la condamnation à mort d'Antigone par Créon et aux discussions auxquelles elle donne lieu. La question qui nous est ici posée est celle du *jugement*, c'est-à-dire précisément de l'application du décret de Créon à l'acte d'Antigone.

Une fois encore, l'affaire ne semble guère poser problème, du moins aux yeux d'un juriste moderne : le décret est clair (et n'est pas illégal) ; sa violation n'est pas contestée. La sanction s'impose naturellement comme la conclusion logique et nécessaire d'un syllogisme²⁸. L'affaire paraît entendue.

Telle n'est pourtant pas l'avis des anciens de Thèbes, qui jugent au contraire nécessaire de mobiliser toutes les ressources de la science du droit pour tenter de la résoudre. Il faut à cet égard prêter une attention toute particulière à la superbe tirade du chœur qui précède et introduit en quelque sorte la confrontation entre Créon et Antigone. Rompant en apparence le fil de l'intrigue, le chœur loue la grandeur de l'homme : « Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grande que l'homme... » (v. 332 et s.). Suit un inventaire des arts dont l'homme a su se rendre maître pour assurer sa survie : la navigation, l'agriculture, la chasse et l'élevage, la construction d'habitations, et même la parole et la délibération politiques.

« Qu'il fasse donc, conclut le texte, dans ce savoir, une part aux lois de son pays et à la justice des dieux à laquelle il a juré foi. Il montera alors

²⁸ Les Modernes conçoivent le jugement comme l'application logique d'une loi préexistante à un fait prouvé. Le raisonnement judiciaire est perçu comme la mission propre du juge, dont il faut limiter au maximum la marge d'appréciation. Cette conception a été très clairement exposée en matière pénale par Beccaria : « En présence de tout délit, le juge doit former un syllogisme parfait : la majeure doit être la loi générale, la mineure l'acte conforme ou non à la loi, la conclusion étant l'acquiescement ou la condamnation » (*Traité des délits et des peines* [1764], § 4). Dans l'ancienne rhétorique, le quasi-statut du syllogisme désigne tout autre chose, à savoir le recours à un raisonnement par analogie, *a fortiori* ou *a contrario* en vue de l'interprétation d'un texte juridique dont l'application à un cas est controversée.

très haut au-dessus de sa cité, tandis qu'il s'exclut de cette cité le jour où il laisse le crime le contaminer par bravade ».

Quel est donc ce *savoir* juridique auquel le chœur nous invite à recourir ? Le texte grec fournit ici une précision importante en qualifiant de « techniques » (*technas*²⁹) les différentes connaissances dont le chœur fait l'éloge. Il ne semble donc pas être ici question d'une science abstraite (*épistémè*) des lois et de la justice, mais plutôt, du moins on peut le supposer, des techniques propres à l'application prudente du droit³⁰.

Pour les Anciens, et on se référera ici à Aristote, l'application d'une loi à un cas (comme en l'espèce, l'application du décret de Créon à l'acte d'Antigone) n'est pas d'ordre scientifique. Il n'y a de science que du général et chaque cas est particulier, donc contingent³¹. Aucune règle ne rend compte par elle-même de ses applications. L'application de la loi appelle une opération de médiation spécifique entre le général et le particulier, qui comporte une part irréductible d'incertitude. La justesse de la décision dépendra donc de la prudence des juges. Pour éclairer ceux-ci, il n'y a d'autre ressource que le recours à la technique rhétorique. Il s'agit de confronter, dans le cadre d'un débat contradictoire et argumenté, les thèses antagonistes de l'accusation et de la défense, en vue de les départager par le vote des citoyens réunis en tribunal.

²⁹ L'homme est « *sophon ti to mexaden technas* ». La sagesse technique, chère aux sophistes, s'oppose à l'*épistémè*, la connaissance abstraite et contemplative des philosophes.

³⁰ On peut rapprocher ce passage du mythe du *Protagoras* dans le dialogue de Platon. Dans ce récit, considéré par certains comme une relation probablement fiable des propos du maître rhéteur, Protagoras dresse une liste très proche des arts utiles qui contribuent à la civilisation, avant de conclure sur le sens de la justice, dont chacun doit être pourvu à peine d'être mis à mort comme fléau de la cité. Pour une application contemporaine de ce mythe : B. Frydman, « La participation citoyenne au Conseil Supérieur de la Justice : le pari de Protagoras », in *Le Conseil Supérieur de la Justice*, Bruxelles, Bruylant, 1999, pp. 93-99.

³¹ V. sur tout ceci l'étude classique de P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963.

Bien évidemment, il n'est pas question ici de vote : Créon est à la fois législateur, juge et partie. C'est néanmoins sur ce terrain de la confrontation des opinions que son fils Hémon tente de l'entraîner. Il commence, selon un procédé rhétorique ultra classique qui vise à s'attirer les bonnes grâces de l'auditoire et surtout son attention bienveillante, par caresser Créon dans le sens du poil : « Père, je suis à toi. Tes avis sont toujours bons. Qu'ils me tracent la voie et je les suivrai ... » (v. 635-638). Ensuite, après avoir écouté patiemment la leçon d'obéissance dont celui-ci le gratifie, Hémon, sans jamais aborder véritablement le fond du dossier, plaide pour le débat. Louant la raison comme le plus grand don des dieux³², Hémon se garde bien de contester la sagesse des propos paternels, mais ajoute-t-il : « il se peut cependant qu'un autre voie juste parfois »³³. Et d'invoquer les critiques et la rumeur publique qui montent contre Créon. Il s'autorise même un conseil lourd de sens :

« Ne laisse pas régner seule en ton âme l'idée que seul ce que tu dis est droit. Les gens qui s'imaginent être seuls raisonnables et posséder des idées ou des mots inconnus à tout autre, ces gens-là, ouvre-les : tu ne trouveras que du vide » (v. 705-709).

Réplique très importante qui opère la critique en règle des *maîtres de vérité* dont l'avènement de la cité et de la démocratie achève le règne³⁴. Et Hémon conclut :

« ... il n'est rien sans doute au-dessus de l'homme qui possède en tout la science (*epistémè*) innée : mais, à son défaut – puisque la réalité n'incline guère dans ce sens – il est bon aussi d'apprendre quelque chose de qui vous apporte de bonnes raisons (*legotôn eu kalon*) » (v. 721-723), spécialement en matière de justice³⁵.

³² v. 683-4.

³³ v. 687.

³⁴ Lire à ce propos le classique et superbe ouvrage de M. Detienne, *Les Maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Paris, La découverte, 1990 (1^{ère} éd. 1967).

³⁵ v. 729-730.

Ce vibrant éloge du débat contradictoire en donne au passage une très belle définition : « apprendre de qui vous apporte de bonnes raisons ». Hémon propose rien moins que de substituer le règne du débat à celui du roi de justice, incarné par Créon, maître de vérité absolu et infaillible, dont les sentences sont, au sens fort du terme, indiscutables, c'est-à-dire soustraites au débat et donc à l'argumentation et à la contradiction³⁶.

Ainsi donc, les propos du chœur et plus explicitement encore ceux d'Hémon peuvent être interprétés comme une invitation à plaider la cause. Invitation que Créon, accroché à son statut de maître de vérité, refuse absolument. Cependant, nous dira-t-on, Antigone aussi refuse de plaider³⁷. C'est exact. Elle renonce au débat parce qu'il est inutile. Elle récuse Créon et les citoyens qui eux, elle s'en porte fort, lui donneraient raison et applaudiraient même à son action, ces citoyens qu'elle prend à témoin de l'injustice qu'on lui fait³⁸, rendus muets par la crainte du tyran³⁹. Antigone refuse donc de plaider, non certes par mépris de la discussion contradictoire, mais bien parce qu'elle estime à bon droit que les conditions d'un débat équitable ne sont pas du tout réunies.

*

5. Malgré tout, Antigone plaide quand même sa cause. Certes pas, comme Hémon, en cherchant à séduire ou à plaire⁴⁰. Elle ne cesse de le répéter : elle ne veut plaire qu'aux dieux d'en bas. Mais elle répond pourtant à Créon et justifie son acte dans le style le plus pur et le plus noble de la rhétorique judiciaire. Aristote lui-même ne s'y trompait pas. Dans sa *Rhétorique*, il cite la célèbre réplique d'Antigone sur les

³⁶ Créon reproche d'ailleurs à son fils de plaider ainsi la défense d'Antigone (v. 748) et de chercher à raisonner son père, lui son fils si vide de raison (v. 754).

³⁷ v. 497 et v. 499-500.

³⁸ v. 806 et s..

³⁹ v. 499 et s. et v. 509. Voir aussi v. 904 où Antigone invoque le jugement de tous les gens de bons sens (*phronousin*).

⁴⁰ v. 499 et s.

lois éternelles comme exemple d'un argument spécifiquement juridique. Il suffit pour s'en convaincre d'appliquer à ses répliques la grille de lecture de la topique juridique, cette partie de la rhétorique qui répertorie les formes de défense et les arguments susceptibles d'être mobilisés par chacune des parties à un procès⁴¹.

La première étape de la topique consiste à cerner précisément la *question*. Ce terme doit être entendu ici dans un sens technique : il désigne l'objet du litige, le point précis où la contestation se cristallise, le moment où la corde du débat se tend, la ligne de démarcation de part et d'autre de laquelle se positionnent l'une contre l'autre les deux thèses antagonistes⁴². Le genre judiciaire répertorie trois questions principales⁴³, entre lesquelles le choix s'effectue par le moyen du contradictoire, c'est-à-dire par un jeu serré et ordonné de questions et de réponses.

La première question, adressée par l'accusation, demande à la défense si elle conteste ou si elle reconnaît les faits. C'est aussi la première question que Créon pose à Antigone dès qu'il lui adresse la parole : « Et toi, toi qui restes là, tête basse, avoues-tu ou nies-tu le fait ? » (v. 441-442). Et la réponse claque : « Je l'avoue et n'aie garde certes de le nier » (v. 443).

À partir du moment où, comme en l'espèce, l'accusé reconnaît le fait reproché, il n'a plus à sa disposition que deux lignes de défense possibles, entre lesquelles l'accusation va normalement le contraindre

⁴¹ La topique est la collection ordonnée des *topoi*, littéralement des « lieux », c'est-à-dire à la fois des matrices d'arguments et des points d'entente possibles avec l'auditoire. Elle participe de l'invention, dédiée à la découverte et au classement des arguments.

⁴² Voyez la définition qu'en donne Quintilien (*Institution oratoire*, III, 11, § 1), les questions spécifiques au procès (III, 6, 44 et 80), ainsi que la découverte de la question dans le choc des prétentions antagonistes (VII, 1, 4-7 et les exemples cités).

⁴³ Quintilien, *Institution oratoire*, III, 6, 44, 80 et 82. – Cicéron, *Topiques*, XXIV, 92 se limite à trois. Certains traités en ajoutent une quatrième, le déclinatorie (gr. *metalepsis*, lat. *translatio*) qui permet d'introduire les exceptions procédurales liées notamment à la compétence de la juridiction saisie (notamment : Cicéron, *De Inventione*, II, VIII, 10).

de choisir par des questions supplémentaires. Soit, tout en admettant le fait, l'accusé en nie la qualification (gr. *oros*, lat. *definitio*)⁴⁴. Soit, ligne de défense ultime et risquée, l'accusé, au bord du précipice, admet et le fait et sa qualification (par exemple, qu'il s'agit d'un crime) mais il affirme néanmoins qu'en se comportant comme il l'a fait, il a « bien » agi. En langage juridique moderne, nous dirions qu'il invoque une cause de justification⁴⁵.

Pour illustrer le conflit de qualification, Cicéron rapporte le procès d'un homme qui, indigné par la réforme agraire proposée par son fils, alors tribun du peuple, était monté à la tribune et l'avait giflé pour le faire taire⁴⁶. Accusé et menacé de mort pour atteinte à la majesté du peuple romain, en la personne d'un de ses magistrats dans l'exercice de ses fonctions, le père, sans contester la gifle, plaide l'exercice légitime de sa puissance paternelle, laquelle on le sait était particulièrement étendue en droit romain. Aussi éloignée que soit cette affaire du cas qui nous occupe, elle n'est cependant pas sans rapport, puisque, ici aussi, la défense oppose l'ordre familial (le droit privé) à l'ordre de la république (le droit public). Lorsque, comme en l'espèce, le conflit de qualification tend à faire obstacle à l'application d'un décret ou d'une loi en lui opposant une autre loi ou une règle relevant d'un autre ordre, le débat contradictoire s'inscrit dans le statut spécifique du conflit de lois, c'est-à-dire littéralement de l'antinomie (*antinomia*)⁴⁷.

C'est précisément la ligne de défense qu'expose Antigone lors de la

⁴⁴ Aristote, *Rhétorique*, I, XIII, 9 [1347a].

⁴⁵ Mais la transposition est imparfaite. L'espace réservé par le droit positif moderne aux causes de justification et d'excuse est limité bien plus étroitement que le statut de la légitimité (*qualitas*) dans le droit ancien.

⁴⁶ *De Inventione*, Livre II, XVII, 52. Le père de C. Flaminius (consul en 217, vaincu à Trasimène) avait chassé son fils de la tribune alors qu'il était tribun de la plèbe et était en train de proposer à l'assemblée une loi de réforme agraire contre l'avis du Sénat.

⁴⁷ L'antinomie (*antinomia*) forme en réalité un des quatre quasi-états de cause de l'interprétation, avec l'ambiguïté (*amphibolia*), le syllogisme (*sullogismos*) et l'opposition de la lettre et de l'esprit (*rheton kai upexairesis*), dont il est question ci-après.

première confrontation avec Créon, celle qui précède sa condamnation. Après l'aveu sans fard du fait, la deuxième question de Créon tend à établir la violation consciente de son ordre : « ... réponds-moi sans phrase, d'un mot. Connaissais-tu la défense que j'avais fait proclamer ? » (v. 446-447). Et la réponse, une fois de plus sans ambages, affirmative : « Oui, je la connaissais : pouvais-je l'ignorer ? Elle était des plus claires⁴⁸ » (v. 448). Question suivante, pour pousser l'accusé dans ses derniers retranchements : « Ainsi tu as osé passer outre à ma loi (*nomos*) ? » (v. 449). C'est ici qu'Antigone arrête de céder du terrain et lance sa contre-offensive sur le terrain de l'antinomie :

« Oui, car ce n'est pas Zeus qui l'avait proclamée ! Ce n'est pas la justice (*dikè*), assise aux côtés des dieux infernaux ; non, ce ne sont pas là les lois (*nomima*) qu'ils ont jamais fixées aux hommes, et je ne pensais pas que tes proclamations⁴⁹ (*kerygmamathè*) à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites (*agrapha nomima*) des dieux ! Elles ne datent pas celles-là ni d'aujourd'hui ni d'hier, elles sont éternelles, et nul ne sait le jour où elles ont paru » (v. 450-457).

Défense remarquablement classique dans le cadre de l'antinomie, où chacune des parties tente de démontrer la supériorité de la règle qu'il invoque sur celle qu'on lui oppose. Antigone convoque ici deux lieux communs, que l'on retrouvera tels quels chez Cicéron et Quintilien. Premièrement, les lois divines, sacrées l'emportent sur les lois humaines, profanes⁵⁰. Deuxièmement, l'antiquité d'une loi est gage de sa supériorité sur le décret du jour⁵¹.

⁴⁸ Renonçant par là même à exploiter le quasi-statut de l'ambiguïté (*amphibolia*).

⁴⁹ P. Mazon traduit par « défenses ».

⁵⁰ *Institution oratoire*, VII, 7, 7.- *De inventione*, II, 49, § 145.

⁵¹ La question des lieux relatifs aux conflits de lois dans le *temps* n'est pas entièrement claire dans les traités de rhétorique latins. Cicéron enseigne qu'il faut rechercher la loi promulguée en dernier « car c'est toujours la dernière qui a le plus de poids » (*De inventione*, II, 49, § 145). Cet enseignement est confor-

Lors de la seconde confrontation avec Créon, après la condamnation à mort et alors que tout est visiblement perdu, Antigone délaisse cette ligne et choisit de justifier sa conduite sur le terrain ultime de la légitimité. Pour ce faire, elle recourt au quasi-statut de la lettre et de l'esprit (gr. *rheton kai upexairesis* ; lat. *verba versus sententia*), auquel les plaideurs recourent classiquement lorsque la contestation porte sur l'application d'une formule légale. Il faut ici être particulièrement attentif à éviter tout anachronisme. En invoquant « l'esprit » contre la lettre de l'ordre de Créon, Antigone ne cherche en aucun cas un appui dans l'intention réelle de Créon, dans sa volonté, dont elle a indiqué dès le début qu'elle était on ne peut plus claire. Le statut de la lettre et de l'esprit a, dans l'ancienne rhétorique, une portée fondamentalement différente de celle que lui attribueront les Modernes⁵². Il structure l'opposition entre l'unité de la règle, manifestée par la permanence de sa formule, et l'infinie variété de ses applications possibles, fonctions de circonstances contingentes et imprévisibles. A la généralité de la règle, l'accusé oppose ici la spécificité du cas et la légitimité de sa conduite dans les circonstances propres à la cause⁵³.

Telle est bien la seconde défense que propose Antigone, sur le mode emphatique d'une allocution au frère défunt :

me à l'adage *lex posterior derogat priori*, qui sera nettement privilégié par les Modernes et demeure d'application jusqu'à aujourd'hui. Cependant, Quintilien, dans une phrase, à dire vrai ambiguë, semble privilégier, tout comme Antigone, la loi la plus ancienne (*Institution oratoire*, VII, 7, § 8).

⁵² Sur la conception moderne de « l'esprit de la loi » et ses origines : B. Frydman, « Philologie et exégèse : un cas d'herméneutique comparée », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 1994, 33, pp. 59-83. – La notion romaine de *sententia* avait déjà été déformée en *spriritus* par l'herméneutique chrétienne, notamment par Augustin dans *De doctrina christiana* (B. Frydman, *Les modèles juridiques d'interprétation*, thèse de doctorat, Bruxelles, U.L.B., 1999, ch. 3 « le modèle patristique », spéc. § 17 et s.).

⁵³ Pour un exposé circonstancié de cette thèse : B. Frydman, *Les modèles juridiques d'interprétation*, ch. 1^{er}, §§ 14-17 et les références citées aux traités de rhétorique. – V. l'étude de référence de B. Vonglis, *La lettre et l'esprit de la loi dans la jurisprudence classique et la rhétorique*, Paris, Sirey, 1969.

« Et voilà comment aujourd'hui, pour avoir, Polynice, pris soin de ton cadavre, voilà comment je suis payée ! Ces honneurs funèbres, j'avais raison pourtant de te les rendre aux yeux de tous les gens de sens (*phronousin*) » (v. 902-904).

Suit le fameux exposé de la loi (*nomos*) à laquelle Antigone prétend avoir obéi, c'est-à-dire ici le motif singulier qui a dirigé sa conduite, à savoir la sauvegarde de sa race compte tenu de sa situation familiale⁵⁴. La voilà donc cette loi personnelle (*autonomia*) qu'Antigone s'est donnée à elle-même⁵⁵. Elle s'analyse juridiquement comme une cause particulière, une sorte d'état de nécessité, par lequel Antigone entend justifier la violation délibérée du décret de Créon.

*

6. Examinons pour finir, comment Créon réagit à cette argumentation juridique, développée devant lui par une Antigone sans illusion. A proprement parler, il n'y répond pas. Il refuse pratiquement de rencontrer Antigone et Hémon sur le terrain du débat contradictoire. Il recourt très peu aux lieux de la rhétorique judiciaire, alors même que la toponymie lui en offre les moyens. Le seul quasi-statut auquel on peut raccrocher ses paroles est celui de la défense de la *lettre* de la loi, dont certains lieux rappellent l'obéissance qu'on lui doit, ainsi qu'aux autorités qui l'ont proclamée. Créon aurait pu en outre opposer à l'argument d'Antigone, tiré de la supériorité de la loi divine ancienne sur le récent

⁵⁴ Un mari mort, elle aurait pu le remplacer par un autre et avoir de celui-ci un enfant ; mais, après la mort de son père et de sa mère (et, pourrait-on, ajouter de son autre frère, Étéocle), elle n'aura jamais plus d'autre frère sur qui veiller.

⁵⁵ En quoi son comportement est *autonomos* et *autognôtos* comme le chœur le qualifie par deux fois (v. 821 et v. 875). – On ne peut ici entrer dans le détail des gloses et des controverses auxquelles ont donné lieu l'emploi de ces deux termes. Pour un résumé des thèses en présence et des études de référence, voir N. Loraux, « La main d'Antigone », in *Antigone*, Paris, Belles Lettres (poche), 1997, spéc. p.112.

décret de Créon, un autre lieu classique qui privilégie l'ordre public par rapport à l'intérêt privé, notamment familial. Mais il ne le fait pas.

Dès son entrée en scène, Créon place son action et son discours sur un tout autre plan, celui du pouvoir et de ses manifestations. Ses premiers mots sont pour le trône qu'il revendique avec le pouvoir absolu qui s'y attache⁵⁶. Son premier décret, l'interdiction d'inhumier Polynice, est un acte de communication, explicitement destiné à exhiber la majesté de son pouvoir et à donner le ton du règne qu'il inaugure par un ordre spectaculaire et terrible, pour l'exécution duquel il ne fait confiance qu'à la force⁵⁷ et à la menace⁵⁸. Aussi, lorsqu'il apprend que ce corps a été recouvert d'une fine poussière, il ne peut appréhender l'affaire autrement que comme un crime de lèse-majesté, une atteinte personnelle à son pouvoir, un complot, une rébellion, une tentative de coup d'Etat. Il n'en démordra pas tout au long des confrontations avec ses interlocuteurs successifs, traités comme autant d'opposants⁵⁹.

Du point de vue de l'argumentation, son registre est des plus limités. Dans toute la gamme des arguments possibles, il n'en utilise pratiquement que deux, d'ailleurs complémentaires et rudimentaires : l'argument d'autorité et l'argument *ad hominem*. A tous, il répète *ad nauseam* qu'on lui doit obéissance parce qu'il est le roi, le chef, le maître, l'homme, le père, bref le détenteur de l'autorité et que l'autre n'a pas voix au chapitre parce qu'il est un sujet, une femme, un esclave ou un fils. Créon s'en tient toujours exclusivement au *langage du pouvoir* et au discours du maître pour récuser *qualitate qua* tous ceux qui auraient l'audace de critiquer ses décisions. Il vit les scènes de la tragédie com-

⁵⁶ v. 162 et s..

⁵⁷ Les gardiens affectés en permanence à la surveillance du corps (v. 216).

⁵⁸ La peine de mort promise à qui passera outre son décret (v. 221).

⁵⁹ Ismène a parfaitement compris l'attitude de Créon et utilise le même registre pour tenter de dissuader sa sœur : « ... imagine la mort misérable entre toutes dont nous allons périr si, rebelles à la loi, nous passons outre au pouvoir absolu d'un tyran (*tyrannos*) (...) nous sommes soumises à des maîtres, et dès lors contraintes d'observer leurs ordres – ceux-là et de plus durs encore... (...) en fait je cède à la force ; (...) j'entends obéir aux pouvoirs établis » (v. 59 et s.).

me une série d'*épreuves de force*, dans lesquelles il affirme la supériorité du souverain absolu sur ses sujets, de l'homme sur la femme, du maître sur l'esclave et du père sur son fils. Il n'est pas jusqu'aux rapports avec les dieux et le destin qu'il ne considère comme un combat où il lui faudra finalement s'incliner devant une force supérieure⁶⁰.

Tout à fait logiquement, la justification qu'il donne à son fils de la condamnation d'Antigone prend la forme d'un vibrant éloge de la discipline et de l'obéissance au père de famille, au supérieur hiérarchique et par dessus tout au chef de la cité : « C'est celui que la ville a placé à sa tête à qui l'on doit obéissance, et dans les plus petites choses, et dans ce qui est juste, et dans ce qui ne l'est pas » (v. 666-667). Créon, c'est tout à fait clair, privilégie le pouvoir sur le droit et préfère une injustice à un désordre.

*

7. Entre Créon et Antigone, il s'agit donc forcément d'un dialogue de sourds entre deux discours, deux logiques que tout oppose : d'une part, la logique politique du pouvoir absolu ; de l'autre, celle du droit. Créon se targue de son *pouvoir* ; Antigone lui oppose son *devoir* ou, plus précisément, le *savoir* qu'elle a de son devoir. Pour l'écrire autrement, à l'*ordre* de Créon, Antigone oppose la *loi*.

Chacun le comprend, la distinction entre la loi et l'ordre proposée ici n'est pas de nature formelle. Il ne s'agit pas de distinguer par exemple les ordres de l'exécutif de la loi votée par le Parlement ; mais plutôt de mettre en évidence une différence de nature entre deux catégories de normes, qui se révèle à la lumière de l'argumentation, c'est-à-dire de la justification qu'on en donne. L'*ordre*, c'est la norme en tant qu'elle se soutient du pouvoir de l'autorité et en dernier recours de la force. La *loi*, c'est la norme en tant qu'elle se soutient d'une certaine connaissance de la règle, obtenue par exemple par le moyen d'un test d'universalisation.

⁶⁰ v. 1102 et s. – C'est d'ailleurs sous cet angle que le coryphée et Tirésias lui présentent la chose. V. aussi *supra* 3 sur le rapport de Créon aux dieux.

Il n'y a pas de critère formel, syntaxique permettant de différencier la loi de l'ordre. La distinction peut s'avérer délicate, complexe. Elle fera souvent l'objet d'un désaccord, d'une contestation, qui ne peuvent être vidés que pragmatiquement, par le recours au débat et à l'argumentation. En d'autres termes, la clé de la distinction reposera, dans chaque cas, sur la justification des normes invoquées.

En pratique, les deux notions sont souvent confondues. C'est visiblement le cas dans la tragédie d'Antigone, au-delà même de l'extraordinaire équivoque qui entoure le terme « *nomos* », utilisé tour à tour pour désigner le décret de Créon, la règle de conduite que s'est donnée Antigone et les lois non écrites des dieux⁶¹. Créon entretient bien entendu la confusion. Elle lui permet de qualifier « loi de la Cité », ce qui n'est qu'un décret personnel, un caprice du pouvoir, un acte de pure autorité, non pas illégal certes mais certainement pas une loi au sens où nous venons de la définir. Mais les autres personnages semblent également éprouver les plus grandes difficultés à discerner le statut de cet ordre. Le chœur lui-même balance entre deux interprétations, entre une Antigone, punie pour avoir au nom de la justice défié la force du pouvoir⁶², et une Antigone qui à cause son audace vient buter contre le trône de la justice⁶³.

Les Thébains ne sont cependant pas seuls, loin de là, à confondre l'ordre et la loi. Et il semble bien qu'aujourd'hui encore nous ne soyons toujours pas au clair sur cette distinction, si élémentaire pourtant que l'on s'excuserait presque de la prendre pour sujet de réflexion dans un cadre académique. Que l'on songe seulement à l'éducation que nous donnons à nos enfants, ou que nous avons nous-mêmes reçue, en famille ou à l'école. Combien de fois ne présente-t-on pas la règle comme un ordre, en appelant uniquement à l'obéissance ou en recourant à la menace, là où l'on pourrait ajouter de « bonnes raisons » ? Et, à l'inver-

⁶¹ J.P. Vernant et P. Vidal-Naquet (*o. c.*, p. 15) soulignent, dans Antigone, le jeu sur le vocabulaire juridique et en particulier sur les sens contraires du mot « *nomos* ».

⁶² v. 869-871.

⁶³ v. 853-856.

se, combien de fois ne tente-t-on pas de faire passer pour une loi, la volonté ponctuelle d'une autorité, qui n'a d'autre justification que la commodité de celui qui l'impose ? Enfin plus généralement, le droit moderne, tel que le conçoit le positivisme dominant depuis au moins Thomas Hobbes, ne repose-t-il pas entièrement sur cette confusion, en tant qu'il définit la loi comme pure manifestation de volonté imposée par l'autorité à tous ceux qui sont soumis à son pouvoir ?⁶⁴

Cette assimilation, combien dangereuse, de la loi moderne à l'ordre de l'autorité, explique peut-être comment tant d'auteurs ont pu, à la suite de Hegel, transformer l'ordre de Créon en loi de la cité et du même coup son auteur en champion de la démocratie athénienne, triomphant de l'archaïque Antigone, bannière des valeurs traditionnelles, condamnées par l'histoire. Alors que la pièce nous enseigne tout le contraire. Elle présente Créon comme le vestige de l'ordre archaïque, le souverain absolu, le roi de justice, le maître de vérité⁶⁵ (en concurrence à ce titre avec le devin Tirésias) ; tandis qu'Antigone, mais aussi Hémon, s'inscrivent eux dans cette culture de la discussion, propre à la cité, qui rejette l'argument d'autorité et exige pour fonder le droit et ses applications de « bonnes raisons », publiquement exposées en sorte que chacun puisse en juger par lui-même.

La force de l'enseignement d'Antigone est celle de l'évidence. Elle nous rappelle que *l'ordre doit toujours céder devant la loi*. Vérité que Créon, tout comme Œdipe, apprendra à ses dépens, mais que, tout comme lui, il finira par reconnaître : « j'ai bien peur, dit-il en tentant mais trop tard de réparer ses torts, que le mieux ne soit pour l'homme

⁶⁴ Hobbes définit la loi comme « commandement adressé par un supérieur à un homme préalablement obligé à lui obéir ». La loi est l'œuvre du souverain, qui n'est pas tenu lui-même par les commandements qu'il édicte. Par celle-ci, le souverain manifeste à ses sujets « le signe adéquat de sa volonté » (*Leviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, traduit et annoté par B. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, pp. 282-283).

⁶⁵ Pour Créon, conformément au modèle archaïque, la vérité dépend de la qualité de la personne qui s'exprime plutôt que de la justesse de ses dires.

d'observer les lois établies jusqu'au dernier jour de son existence » (v. 1113-1114).

Que devient, enfin, dans ce débat le *droit naturel* ? Ramené à l'essentiel, débarrassé de l'encombrant appareil idéologique dont l'ont chargé vingt-cinq siècles de philosophie ancienne et moderne, le droit naturel, qu'on le baptise « dieux d'en bas » comme Antigone ou de tout autre nom, désigne peut-être cette instance tierce, symbolique, transcendante, qui permet d'articuler l'ordre à la loi, d'opposer le cas échéant le droit au pouvoir, et prétend discuter les normes au nom d'un savoir sur le droit. Savoir qui n'est pas dogmatique mais problématique, c'est-à-dire qui fournit seulement un horizon en vue de la discussion des bonnes raisons. Compris en ce sens, le droit naturel ne constitue ni une doctrine ni une morale, encore moins un ordre ou un système de règles établies une fois pour toutes⁶⁶. Il désigne plutôt un point de vue, quelque chose comme le regard critique de la raison posé sur les affaires du droit. En d'autres termes et indépendamment de toute construction métaphysique, recourir au droit naturel revient simplement à prétendre introduire la raison dans l'ordre du droit, ainsi que le chœur des anciens de Thèbes nous y invite : « (...) que [l'homme] fasse dans ce savoir une place au droit ». Or c'est précisément la distinction opérée entre la loi et l'ordre qui ouvre l'espace nécessaire à ce savoir, qui se déploie dans le cadre de la discussion contradictoire, nourrie mais non limitée par la topique judiciaire.

Tel est à mon sens l'enseignement fondamental de la tragédie d'Antigone pour l'argumentation juridique. Elle pose une distinction simple et nécessaire entre l'ordre et la loi, le pouvoir et le droit, l'obéissance et la justice, et explore l'espace que cette distinction, une fois établie, ouvre à la raison juridique, c'est-à-dire à la discussion contradictoire des bonnes raisons.

⁶⁶ Cette conception du droit naturel comme système éternel des règles déduites de la pure raison est mise en avant dans les grandes œuvres de l'école du droit naturel moderne, notamment chez Grotius, Pufendorf et Vattel.