

### *L'homme est-il merveilleux ou terrible ?<sup>1</sup>*

Est-ce qu'il n'est pas excessif, donc insignifiant de prétendre que nous pensons grec, aujourd'hui, mais sans le savoir ? Même si l'on se rappelle que la philosophie, l'histoire, la géométrie ou la démocratie seraient inconcevables aujourd'hui sans la Grèce, ne doit-on pas, dans le même élan de conscience et de mémoire, se rappeler que ni la philosophie, ni l'histoire, ni la géométrie, ni la démocratie telles que nous les concevons ou les connaissons aujourd'hui ne sont réductibles à ce qu'elles furent chez les Grecs ? Qu'elles en diffèrent même, parfois, à un degré vertigineux ? Et qu'en tout état de cause, comme le disait René Char cité par Hannah Arendt, notre héritage n'est précédé d'aucun testament ?

Bien sûr. C'est tout le sens d'une réflexion sur la « tradition classique ». Si l'on veut prendre ou garder conscience des origines, c'est pour mieux comprendre les métamorphoses. La réciproque, cependant, est vraie : si l'on veut comprendre les métamorphoses, il faut prendre ou garder conscience des origines.

Je voudrais donner ici un exemple du fait que nous vivons, aujourd'hui encore, aujourd'hui surtout, sur une pensée grecque de l'homme et de l'humanité. Et que toute l'histoire profonde de l'Europe, jusqu'à nos jours compris, a vécu, le sachant ou non, sur cette pensée. Pour cela, au risque de poser une montagne sur une tête d'épingle, je raconterai l'aventure d'un mot, un seul petit mot, mais dont la force et l'éclat sont immenses. Ce n'est pas une tête d'épingle,

---

<sup>1</sup> Conférence prononcée le 16 novembre 2006 à l'Université de Lausanne.

c'est bien plutôt un diamant précieux, au cœur de la montagne, et créé précisément par son poids formidable. Le diamant même de la pensée européenne. Bref, je veux évoquer ce que Jacques Derrida a si justement nommé « l'énigme du **deinoḥ**. »<sup>1</sup>

\*

De quoi s'agit-il ? De l'*Antigone* de Sophocle, et plus précisément du premier stasimon chanté par le chœur des vieillards de Thèbes. C'est un passage bien célèbre, connu sous le nom « d'éloge de l'homme », et dont les deux premiers vers de la première strophe s'énoncent ainsi :

**Ποι ἰατὰ δεινά\κουβέν\αἱ-**

**Ὀρῶπου δεινοτέρων περὶ εἰ**

C'est-à-dire, dans la traduction française de Paul Mazon :

« Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grande que l'homme ».

Leconte de Lisle, lui, traduisait ainsi : « Beaucoup de choses sont admirables, mais rien n'est plus admirable que l'homme. » Et André Bonnard : « La nature est pleine de merveilles, mais l'homme est le chef-d'œuvre de la nature »<sup>2</sup>.

Cependant il vaudrait mieux traduire, au moins provisoirement, de la manière la plus littérale possible, de manière tellement littérale que

nous conserverons le mot-clé dans sa langue originale. Car même si nous nous tournons vers les fameux « ponts » du XIX<sup>e</sup> siècle, qui firent la joie de notre jeunesse estudiantine, où figuraient le texte grec et deux traductions, littérale et littéraire, nous lisons, pour la traduction littérale : « Les merveilles sont nombreuses, et rien n'est plus merveilleux que l'homme »<sup>3</sup>. Non, non, cela n'est point assez littéral encore. Il faudrait dire :

« Il existe beaucoup de **deina/** et rien de plus **deinoñ** que l'homme ».

Car Derrida a vraiment raison de l'écrire : il y a une énigme du **deinoñ**, ou si l'on préfère, le **deinoñ** est (presque) intraduisible. Or il n'est pas exagéré de prétendre que cette intraduisibilité même, et toutes les traductions qu'il a fallu néanmoins inventer pour la surmonter ou l'exprimer, concentrent en elles l'histoire de la « tradition classique » dans la modernité, ou résument l'histoire de la conscience que l'homme européen prit de lui-même au cours des siècles, conscience qui est encore la sienne aujourd'hui quand il se donne la peine de penser. C'est un certain Martin Heidegger, cité précisément par Derrida, qui écrivit à ce propos : dis-moi comment tu traduis, je te dirai qui tu es. Tant il est vrai que la traduction est la forme la plus simple et la plus subtile de la métamorphose de la conscience que nous prenons de nous-mêmes et du regard que nous portons sur le passé.

\*

Je reviens donc au texte de Sophocle. Et pour mieux situer le problème qu'il pose, ou l'énigme qu'il propose, il me faut citer, toujours dans la traduction de Paul Mazon, quelques vers qui font suite aux deux premiers :

« Il est l'être qui sait traverser la mer grise, à l'heure où soufflent le vent du Sud et ses orages, et qui va son chemin au milieu des abîmes que lui ouvrent les flots soulevés. (...) Parole, pensée vite comme le vent, aspirations d'où naissent les cités, tout cela, il se l'est enseigné à lui-même, aussi bien qu'il a su (...). Bien armé contre tout, il ne se voit désarmé contre rien de ce que peut lui offrir l'avenir. Contre la mort seule, il n'aura jamais de charme permettant de lui échapper. (...) Maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources dépassent toute espérance, il peut prendre ensuite la route du mal comme du bien »<sup>4</sup>.

Éloge de l'homme, en effet, de ses pouvoirs sur la nature, pouvoirs limités par la mort seule, et qui peut utiliser son génie tantôt au service du **kakoh**, tantôt de l'**esql oh**. Voilà qui peut paraître aller de soi, et semble banal à force d'évidence. Et l'on comprend, à voir tout ce dont l'homme est capable, lui qui exerce sa domination sur tout l'univers, que les vieillards de Thèbes appliquent alors à l'homme l'adjectif « merveilleux ».

Mais voilà, **deinoh** ne veut pas dire merveilleux. Ou du moins, pas seulement. **deinoh** est une « énigme ». Il est chargé d'un sens au moins complexe, et peut-être indécidable.

\*

Le premier équivalent de **deinoñ** que nous indique le dictionnaire Bailly n'est rien de moins que la définition proposée par Platon lui-même, en son *Lachès* : **deina\hgoumeqa a(debj parekei**<sup>5</sup>. C'est-à-dire : « Nous nommons **deina\** les choses qui inspirent de la crainte ». Or ce qui inspire de la crainte, c'est souvent ce qui est nuisible. Du coup, si nous suivons les définitions du Bailly, **deinoj** signifie souvent « horrible, mauvais, malfaisant ». **Deina\ paqein**, c'est « souffrir d'indignes traitements ». Cependant, il importe de nuancer : la peur n'est pas toujours causée par des réalités haïssables ou funestes ; elle peut l'être simplement par ce qui est extraordinaire, puissant, violent, ce qui frappe l'imagination, ce qui est étrange. Chez Sophocle lui-même, **deina\ eiþaj** signifie : « Tu as dit des choses étranges »<sup>6</sup>. Enfin, ce qui fait peur peut être éminemment positif, une pure merveille. Voilà qu'ici nous rejoignons le « merveilleux » choisi par Paul Mazon dans sa traduction de notre stasimon : « Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grande que l'homme ».

Large, donc, est l'éventail. Une chose, cependant, apparaît sûre : à la racine du sens de ce mot, on ne trouve ni le merveilleux ni l'horrible, mais plutôt l'effroi qu'ils causent l'un et l'autre. Paul Friedländer le souligne dans l'article qu'il a consacré à notre fameux vers 332 : les emplois de **deinoj**, chez Sophocle, sont toujours liés à l'idée de crainte, causée par un élément ou une action redoutable, ou à l'idée de danger<sup>7</sup>.

En outre, il faut savoir que la formule sophocléenne **pol l a\ ta\ deina/** réalise une sorte de contraction d'un passage des *Choéphores* d'Eschyle : **Pol l a\ meh gaꜜ trefei**

**deinaldeimatwn axh**<sup>8</sup>, c'est-à-dire, dans la version de Leconte de Lisle : « La terre nourrit d'innombrables terreurs et de grands maux ». La suite du texte détaille ces terreurs et ces maux : « Les gouffres de la mer abondent de monstres terribles à l'homme. (...) Mais qui dira l'aveugle audace de l'homme et de la femme, ce qu'ils osent tenter, et les amours sans frein qui amènent la ruine inévitable des mortels ? »<sup>9</sup>. D' « innombrables terreurs » ! Selon Friedländer, cette vision tragique de l'homme, qui fait son propre malheur, et qui est plus terrible encore que les terreurs surgies de la terre ou de la mer, c'est la vision même dont hérite Sophocle dans le premier stasimon d'*Antigone*. Mais, Sophocle, ajoute Friedländer, pousse les choses encore plus loin, en attribuant la **deinothj** humaine non seulement aux passions, mais aussi et surtout à la supériorité de son *esprit*. Et ce qu'il anticipe dans ses vers, ce n'est rien de moins que la tragédie de la modernité, pour ne pas dire le pacte faustien.

Mais n'allons pas trop vite en besogne. Une certitude, c'est que la **deinothj** ne peut pas être traduite par « merveille », ni d'ailleurs par « horreur », « mal » ou « malfaisance ». Elle devrait être traduite par les deux à la fois, puisque **deinoñ** désigne ce qui, bien ou mal, grandiose ou sordide, provoque l'effroi. Nous sommes en présence d'une définition de l'homme vraiment abyssale, et qui donne le vertige, tant elle est *indécidable*.

C'est ici qu'intervient la « tradition classique », c'est-à-dire l'histoire des traductions et interprétations qu'on a pu donner de cette définition, ou plutôt de ce mot énigmatique et contradictoire, ce mot de l'ébranlement pur, avant toute qualification, avant toute qualité. À

chaque fois s'y dévoilera la vision que l'époque ou l'individu traducteur se font d'eux-mêmes.

\*

Quand et comment *Antigone* fut-elle traduite pour la première fois ? En latin sans doute, et peut-être au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. On rapporte que Livius Andronicus, dont la restitution de l'*Odyssee* en latin est considérée comme le premier exemple de traduction littéraire à partir du grec, traduisit également de cette langue une ou plusieurs tragédies. On aimerait qu'*Antigone* soit du nombre. Et l'on aimerait encore davantage en posséder le texte latin. Hélas, il faut en faire son deuil. Un siècle plus tard, Accius écrivit une *Antigone*, mais il s'agissait déjà d'une imitation, non d'une traduction. Et lorsque Cicéron, dans le *De finibus*, fait allusion à ces *fabellas latinas ad verbum e graecis expressis*, il n'est pas du tout certain qu'il s'agisse vraiment de traductions au sens où nous l'entendons. Le même Cicéron dit ailleurs de ses compatriotes : *Non verba sed vim Graecorum expresserunt*<sup>10</sup>. Et le très savant Jean-Jacques Ampère exagérait sans doute quand il évoquait ces « théâtres romains, où l'on jouait des traductions de Sophocle et d'Euripide »<sup>11</sup>. Quoi qu'il en fût, nous sommes condamnés à ignorer les possibles versions latines que les Romains donnèrent des tragiques grecs en général, et d'*Antigone* en particulier.

Tout au plus peut-on considérer, comme l'a fait le XVI<sup>e</sup> siècle sous la plume de l'humaniste allemand Joachim Camerarius<sup>12</sup>, qu'une ode d'Horace, la troisième de son premier livre, traduit à sa manière le **pol l a\ ta\ deinal** Le poète ne s'écrie-t-il pas : « *Audax omnia*

*perpeti / gens humana ruit per vetitum nefas* », c'est-à-dire : « Audacieuse à tout braver, la race humaine se rue vers l'impiété défendue » ? Mais si vraiment Horace songeait à Sophocle en écrivant ces vers, il faut avouer que sa version du **deinoḥ** n'est pas très réjouissante. Car la puissance de l'homme, à qui rien n'est inaccessible, le jette à la fois dans le crime et la stupidité (*scelus* et *stultitia*)<sup>13</sup>.

Mais laissons cette traduction qui n'en est pas une, et quittons la latinité pour le Moyen-Âge. Nous n'y resterons pas longtemps : l'histoire d'Antigone y était certes bien connue. Malheureusement pour nous, ce n'était pas au travers de Sophocle, mais de la *Thébaïde* de Stace. Il n'en faut pas moins souligner que les manuscrits principaux qui constituent encore aujourd'hui notre source pour l'établissement du texte grec remontent au Moyen-Âge. Et singulièrement le fameux Laurentianus XXXII-9 L, qui date du X<sup>e</sup> siècle, et dont on a montré qu'il était la copie conforme d'un manuscrit remontant au V<sup>e</sup> siècle, lui-même directement issu du fameux choix du corpus sophocléen établi par les Alexandrins. Bref, à défaut de traduction, le Moyen-Age nous a assuré, de belle manière, la *tradition* du texte.

J'ajoute cependant, sous ma seule responsabilité, que nous possédons peut-être un indice subliminal de la manière dont le Moyen-Âge comprenait le **deinoḥ**. Il se trouve que juste avant notre fameux stasimon, au vers 326, Créon, furieux contre le garde qui lui rapporte la nouvelle de l'ensevelissement de Polynice, le soupçonne d'avoir été payé pour se taire. Et du coup, il l'accuse d'avoir fait de « misérables profits », **deil a\ ker/dh**. Or le Laurentianus, comme d'ailleurs le Vaticanus graecus 2291 et le Parisinus graecus 2712



portent ici la leçon **deinal\ kerdh**. Il a fallu toute la vigilance du correcteur du Laurentianus pour rétablir le **deil a**<sup>14</sup>. D'ici à dire que pour les copistes du Moyen-Âge, **deinoh** et **deil oh** étaient interchangeables, presque synonymes, et que l'homme du stasimon était plus « mauvais », « méprisable » et « malheureux » que merveilleux et sublime, il n'y a qu'un pas que je suis tenté de franchir. Et la première traduction connue d'*Antigone* me confortera dans ce soupçon.

\*

La première *édition* de Sophocle parut à Venise en 1502, par les soins du grand Aldo Manuzio. Et cette parution marquera le signal de départ de l'activité traductrice des humanistes. La plus ancienne traduction intégrale qui nous soit parvenue est italienne ; elle est publiée en 1533, mais a probablement été réalisée dès les années 1520. C'est celle de Luigi Alamanni, humaniste florentin désireux de restituer *in vulgari eloquentia* cette *Antigone* qui depuis son édition vénitienne, suivie d'une deuxième édition à Florence, brillait de tout son éclat. Or voici ce que donne sa version, lorsque nous en arrivons au **deinoh** :

*Tra quanti altri animali  
Creò natura mai sott'alcun clima,  
Nessun (se ben s'estima)  
Si truova più dell'uom noioso e rio.*<sup>15</sup>

« Parmi tous les autres animaux / que la nature créa jamais, sous aucun climat / Personne (si l'on en juge bien) / N'est, plus que l'homme, nuisible et méchant (ou pervers) ».

Notons que pour l'ensemble du stasimon, Alamanni a reproduit, dans sa traduction, le schéma rythmique d'une *canzone* de Pétrarque. Mais ce qui nous importe surtout, c'est qu'il a définitivement infléchi l'éloge sophocléen dans un sens négatif, qui rappelle le jugement de Dante sur Ulysse aux Enfers : l'homme qui veut exercer son esprit au-delà des limites permises mérite le châtement éternel. Les dons humains sont, chez Alamanni, présentés comme des sources de violence et de douleur, et la mort que l'homme ne peut vaincre n'est que le sombre couronnement de son destin<sup>16</sup>. En un mot comme en cent, la référence stylistique à Pétrarque, comme la référence théologique à Dante, signifient qu'Alamanni est encore un homme du Moyen-Âge, entièrement assigné, si l'on peut dire, à la conception chrétienne de l'homme pécheur, et dont le premier péché fut de toucher à l'arbre de la connaissance. **Deinoh**, pour lui, signifiera donc forcément « noioso e rio ». En conséquence, il sera bel et bien le synonyme de **deil oh**...

\*

Vingt ans à peine après la traduction d'Alamanni, plusieurs nouvelles tentatives apparaissent, en latin comme en langue vulgaire. Les humanistes français, allemands ou anglais, parallèlement aux traductions d'*Antigone* qu'ils effectuèrent dans leurs langues, ou plutôt avant elles, réalisèrent en effet des versions latines de l'oeuvre.

Et l'on va voir que leurs traductions du **deino** en latin, et, plus largement, des deux vers de Sophocle qui nous intéressent, tranchent singulièrement sur celle d'Alamanni.

Voici la version de Gentien Hervet, qui date de 1541 :

*ingeniosa multa : sed / nihil acutius viro.*

Celle de Georges Rataller, de 1550 :

*Plurima ubique stupenda videmus : / sed nihil aeque stupendum, ac hominem, / natura parens protulit umquam.*

Celle de Jehan Lallemant, de 1557 :

*multa passim miracula. (...) ostentat natura. At nihil / producit haec ipsa tamen / quicquam aut admirabilius / aut solertius homine.*

Ces trois versions furent précédées par celle de Joachim Camerarius, en 1534 :

*Multa sagacia : at nihil homine sagacius est<sup>17</sup>.*

L'humaniste anglais Thomas Watson, dont la traduction d'Antigone date de 1581, se distingue quelque peu, qui traduit ainsi :

*Multa diserta : nihil tamen  
Homine extat sapientius*

(Il y a beaucoup de choses « bien composées », ou habiles, mais rien n'existe qui soit plus sage que l'homme)<sup>18</sup>.

Quoi qu'il en soit, ces humanistes, tous tant qu'ils sont, ont décidé de donner au mot **deinoh** un sens *éminemment positif*. Il s'agit de chanter l'intelligence stupéfiante, miraculeuse, admirable de l'homme, son habileté et sa sagacité, voire sa sagesse.

Si nous passons aux traductions en français, voici ce qu'on trouve sous la plume de Jean-Antoine de Baïf, en 1573 (Baïf dont le travail, en général, est d'une étonnante fidélité, compte tenu des critères, ou de l'absence de critères de l'époque).

« Qu'est-ce que l'esprit humain  
Pour s'aider n'a inventé ?  
Et qu'y a-t-il que sa main  
n'ait hardiment attenté ? ».

Baïf sous-entend donc lui aussi, clairement, que **deinoh** signifie quelque chose comme « ingénieux », « habile », « audacieux »<sup>19</sup>.

Est-il exagéré de voir dans cette évolution saisissante, qui nous conduit d'Alamanni aux humanistes de la génération suivante, l'effet d'une conception nouvelle de l'humain et de son autonomie ? Et sans aller jusqu'à l'interprétation presque athée qu'un Ernst Bloch voulut donner de la pensée de la Renaissance, est-il outré de considérer que la place de l'homme, face à Dieu, est en train de changer ? Malgré toutes les corrections, réserves et nuances qu'il sied de faire lorsqu'on périodise l'histoire à la hache, qui pourra nier que les quinzième et

seizième siècles ont été le théâtre de bouleversements de la conscience européenne, et d'une accélération de son histoire, pour ne pas parler d'une embardée ? Et je ne puis m'empêcher de rappeler que le fameux discours de Pic de la Mirandole, connu comme le discours *De hominis dignitate* (1486)<sup>20</sup> est directement inspiré de cette vision « émancipée », lui qui commence par citer, en l'attribuant à un obscur sarrasin Abdallah que personne ne connaît, mais qui cache en réalité Sophocle, les vers qui proclament : « il n'est pas, dans ce monde, de merveille plus admirable que l'homme »... On a même pu établir que le balancement du texte de Pic, décrivant l'homme comme alternativement et également capable du bien et du mal, reprend, à la fois pour le rythme et pour le sens, celui du stasimon de Sophocle<sup>21</sup>.

On objectera peut-être que de toute manière, les auteurs de la Renaissance, qu'ils soient d'avant ou d'après l'embardée humaniste (dont je préfère penser qu'il s'agit d'un élan), ont tous tort également, sur le terrain philologique, puisqu'ils ont choisi, les uns et les autres, de ne traduire que la moitié du sens de **deinoḥ**. Mais c'est Sophocle qui nourrit leurs beaux contresens et qui donne l'élan à leurs métamorphoses créatrices. Ils sont ainsi des témoins, ô combien vivants, de la « tradition classique ».

\*

L'histoire des traductions révélatrices de **deinoḥ** ne se termine pas là, certes. Elle ne fait même que commencer. Et je ne pourrai la suivre, évidemment, dans tous ses méandres. On regrette que Racine, en sa juvénile *Thébaïde*, n'ait pas introduit de chœur, et qu'il ait fait mourir trop tôt ses héros, si bien que nous ne saurons jamais comment il

aurait interprété le **deinoḥ**. Quant au XVIII<sup>e</sup> siècle, il voit la parution des premières traductions françaises à prétentions scientifiques, et munies de notes explicatives. Celles de Dupuy, de Brumoy, de Rochefort<sup>22</sup>. J'ai réussi à mettre la main sur celle de Brumoy, dont Jacqueline de Romilly nous dit qu'il renonçait en général à traduire les chœurs, estimant que ceux-ci ne pouvaient passer convenablement en français<sup>23</sup>. À vrai dire, de l'*Antigone*, il ne traduit presque rien, et résume à peu près tout, entremêlant son résumé avec des commentaires et des citations d'une autre *Antigone*, celle de Rotrou... Voici en quels termes il restitue l'esprit de notre stasimon : « L'intermède du chœur est une morale sur l'adresse extrême de l'homme, qui tourne ou au bien ou au mal »<sup>24</sup>. Il est intéressant de constater qu'il rend le **deinoḥ** par quelque chose comme **pol umhtij!** Mais apparemment, nous restons dans l'idée que l'homme est une merveille plutôt qu'un monstre ou un pécheur.

C'est dans l'Allemagne de Hölderlin, puis dans celle de Heidegger que le **deinoḥ** va connaître de nouvelles et décisives métamorphoses. Hölderlin a traduit deux fois le stasimon fameux, donc le mot qui nous intéresse<sup>25</sup>. Dès sa première traduction, qui date de l'automne 1799<sup>26</sup>, la moins radicale pourtant, nous changeons complètement d'univers :

Vieles Gewalt'ges gibt's. Doch nichts  
Ist gewaltiger als der Mensch.

Il ne s'agit plus ici de savoir si l'homme est merveilleux ou méchant. Mais de dire qu'il est quelque chose d'immense, de puissant, d'effrayant. Autant de sens effectivement contenus dans le mot

**deinoḥ**, et qui probablement, nous l'avons vu en commençant, sont plus proches de son sens originel que les évaluations morales contradictoires qui ressortaient des traductions précédemment citées.

Mais ce n'est encore rien en regard de la deuxième traduction hölderlinienne du chœur (qui, elle, sera publiée en 1804). La voici :

Ungeheuer ist viel. Doch nichts  
Ungeheurer als der Mensch.

Ce que Philippe Lacoue-Labarthe traduit ainsi :

Beaucoup est monstrueux. Rien cependant qui soit  
Plus monstrueux que l'homme<sup>27</sup>.

Bien entendu, le choix de Hölderlin, « ungeheuer », est un choix de son génie propre et de sa vision propre du monde grec : monstrueuse est pour lui la folie de l'homme qui veut mêler sa nature à celle du divin<sup>28</sup>. Si ce n'était trop anticiper Nietzsche, on serait tenté de dire que ce mélange a quelque chose de « dionysiaque », tel une chute de la forme dans l'informe. Ce qu'on peut retenir en tout cas, c'est que les deux traductions de Hölderlin, et surtout la seconde, semblent nous ramener au cœur brûlant du **deinoḥ**, dont ses prédécesseurs s'étaient bien éloignés. Le choix de « ungeheuer » sera d'ailleurs souvent ratifié par les hellénistes et les savants : un Emil Staiger ou un Wolfgang Schadewalt l'adopteront à leur tour.

Bertolt Brecht a repris la traduction de Hölderlin (en y ajoutant quelques morceaux de son cru) en vue d'une mise en scène d'*Antigone*, en 1947. Il assortira le « **deinoḥ-ungeheuer** » d'un

commentaire éminemment brechtien : « L'homme, dont la grandeur est monstrueuse quand il soumet la nature, devient un monstre énorme quand il soumet ses frères humains » : lecture à la fois humaniste et marxiste. On pourrait dire que chez Brecht la « monstruosité » cesse d'être ontologique ou métaphysique, pour redevenir morale, et rejoindre en quelque manière le « noiose e rio » de Luigi Alamanni, ce qui n'est pas étonnant si l'on songe que l'engagement politique brechtien, comme celui d'un Ernst Bloch, doit beaucoup à une vision morale héritée du christianisme.

\*

Mais avec Heidegger, tout change à nouveau. Heidegger est incontournable lorsqu'il s'agit du **deinoñ** : n'est-ce pas lui qui affirmait que le premier stasimon d'*Antigone*, et la deuxième traduction de Hölderlin, fondaient à eux seuls toute la métaphysique occidentale ?<sup>29</sup> Mais on va voir que sa propre réflexion, sur notre passage de Sophocle, est à son tour passablement **deinoñ**, c'est-à-dire « inquiétante », pour ne pas dire « monstrueuse ».

Heidegger, dans son *Introduction à la métaphysique*, commence par reconnaître que le fameux mot est « ambigu ». D'un côté, dit-il, il désigne l'effrayant, le terrible, ce qui provoque à la fois la terreur panique et la crainte respectueuse. D'un autre côté le **deinoñ**, toujours selon Heidegger, « signifie le violent conçu comme celui qui emploie la violence, qui non seulement en dispose, mais est faisant-violence, parce que l'usage de la violence est le trait fondamental non seulement de son faire, mais bien de son être-Là ». Une telle « traduction » du



mot, il faut avouer qu'on la chercherait en vain dans le dictionnaire Bailly.

Et ce n'est là qu'un début. La longue glose heideggérienne, qui s'étend sur vingt pages, et qui propose une lecture de tout le stasimon de l'« éloge de l'homme », mais revient sans cesse au **deinoñ** initial comme à l'explication première de tout le reste, et comme le lieu même de la définition de l'homme grec et de l'homme tout court, cette longue glose aboutit à la décision de traduire **deinoñ** par « unheimlich » (inquiétant, étrange, terrible, sinistre). « Être ce qu'il y a de plus inquiétant », dit encore Heidegger, « c'est le trait fondamental de l'essence de l'homme. »

Comment ne pas lui donner raison – pour ce qui le concerne ? L'homme heideggerien, hélas, est « unheimlich » : l'homme est violence faite à l'être, cette violence qui procure aux Grecs, et bientôt aux Allemands, « la condition fondamentale d'une vraie grandeur historique ». Quelques pages plus loin, Heidegger évoque, hélas, la philosophie nationale-socialiste, et la « vérité interne et la grandeur de ce mouvement » (*id est* le nazisme)<sup>30</sup>. Son *Introduction à la métaphysique* date de 1935... Le fait que Heidegger n'ait pas traduit **deinoñ** par « ungeheuer » comme Hölderlin, mais seulement, si l'on peut dire, par « unheimlich » apparaît dès lors comme une litote, voire une dissimulation. Car le « unheimlich » heideggerien est vraiment « ungeheuer ». Et Sophocle sert de prétexte à ce qu'il faut bien appeler une philosophie de la violence. Heidegger incarne lui aussi un possible de l'être européen. Il est lui aussi, qu'on le veuille ou non, un héritier de la « tradition classique ».

Son interprétation du **deinoḥ** a souvent été accueillie avec une curieuse indulgence. Mais cette indulgence, voire cette complaisance, on ne la trouvera certes pas sous la plume de Cornelius Castoriadis, qui dénonce avec virulence l'interprétation heideggerienne de tout ce stasimon, en la qualifiant de « clairement nazie ». Et le bouillant Grec moderne qu'est l'auteur des *Carrefours du labyrinthe* d'opposer à Heidegger, outre son indignation, sa connaissance du grec ancien. **Deinoḥ**, assène-t-il, signifie certainement « terrible, terrifiant, dangereux », mais, de là, « on est amené, par l'une des plus belles productions de sens du grec, à : extraordinairement fort, puissant, étonnant, admirable et probablement aussi étrange ». Cela posé, Castoriadis, à son tour, va faire de Sophocle une lecture qui lui est personnelle : il voit dans le **deinoḥ**, et dans le stasimon tout entier, que « l'homme se pose lui-même, l'essence de l'homme est autocréation »<sup>31</sup>. Définition résolument et absolument moderne, dont on ne jurera pas qu'elle soit vraiment conforme à la vision sophocléenne. Du moins fait-elle contrepoids à l'« unheimlich » heideggerien, et retrouve-t-elle la dimension active et positive de l'homme, qu'avaient mise en évidence les penseurs et traducteurs de la Renaissance.

L'aventure n'est pas finie. Jacques Lacan, dans un de ses séminaires, a discuté et retraduit notre premier stasimon. Il a proposé, pour le **deinoḥ**, l'équivalent « formidable », en donnant bien sûr à cet adjectif ses deux acceptions, ancienne et moderne : l'homme est génial, magnifique, prodigieux, en même temps qu'il provoque la *formido*, la terreur ou la crainte. L'homme est à la fois « effrayant » et « épatant »<sup>32</sup>.

Nouveau rebondissement : Jean et Mayotte Bollack, dans une traduction toute récente d'*Antigone*, non seulement contestent cette version de Lacan, lui reprochant de se fonder sur la vision hölderlinienne, tributaire d'une herméneutique dépassée, mais ils contestent encore toutes les traductions qui l'ont précédée, du moins toutes celles qui voient l'homme comme une merveille, avant de proposer pour leur part : « Combien de terreurs ! Rien n'est plus terrifiant que l'homme ». Ils vont jusqu'à dire qu' « on ne peut traduire le mot en question, *deinon*, que par "terrible" »<sup>33</sup>.

\*

Affirmation évidemment insoutenable. Non parce que **deinoḥ** ne signifierait pas « terrible », mais parce que s'il est une chose certaine, c'est qu'il signifie *aussi* merveilleux et admirable. Et que c'est précisément dans cette pluralité de sens que résident toute la puissance et tout le mystère du mot. Jacques Derrida, que je citais en commençant, a infiniment raison de parler « d'énigme du **deinoḥ** », et de voir que l'ombre de cette énigme, ou sa lumière, plane sur toutes les pensées qui, au XX<sup>e</sup> siècle, ont tenté de saisir l'essence ou le sens de l'esprit européen. Derrida songe à Heidegger, Husserl, Valéry. Mais nous savons que ces penseurs sont comme une vague engendrée par une vague plus lointaine, celle du Romantisme et des Lumières ; derrière elle encore, la Renaissance, et le christianisme, et la Grèce.

Oui, l'énigme du **deinoḥ**, c'est tout simplement l'énigme de l'esprit européen, dans son origine grecque, dans sa destinée chrétienne, dans son élan renaissant, dans ses tentations totalitaires, dans son athéisme conquérant, dans sa capacité même de contenir en

lui tous les possibles. C'est toute l'énigme de la « dignité » et de la « possibilité » de l'homme, qui est aussi possibilité de la destruction et de l'abîme. Pour mesurer à quel point cela est vrai, il aurait fallu lire l'ensemble du stasimon d'*Antigone*, afin d'y découvrir, plus largement déployé, le thème fondamental sur lequel l'Europe jouera ses variations. Dans ce chœur des vieillards qui définit l'homme comme l'être indéfini, infini, jusqu'à l'effroi, il aurait fallu commenter le fameux **epidactato**, « il se l'est enseigné à lui-même », premier chant à l'« autocréation » castoriadienne... Sans parler de ce que l'homme s'est alors enseigné : **fqegma kail a)hemoèn / frohhma kail a)stunomouj o)rgaj**... la langue, la pensée et les « passions instituanes », comme le traduit poétiquement mais véridiquement Castoriadis. Et le **deinoñ** lui-même, peut-être pourrait-on le traduire par quelque chose comme « digne d'effroi » : car l'homme est un être dont la grandeur mérite d'effrayer.

Au demeurant, ce qui nous importe ici, c'est de savoir qu'au fil des siècles, jusqu'à nos jours, aujourd'hui surtout, l'homme européen n'est rien d'autre que ce qu'en a dit, ce qu'a permis d'en dire la « tradition classique ». Il est tout entier fils du **deinoñ**. Nos philosophes le savent. Nos penseurs le savent. Il s'agit maintenant de le faire savoir, ou plutôt d'empêcher que cela soit oublié.

## BIBLIOGRAPHIE

### *TEXTES*

L. ALAMANNI

*Tragedia di Antigone*, testo e note a cura di Francesco Spera, Edizioni Res, Torino, 1997.

E. BLAMAS, M. DASSONVILLE (éd.)

*La tragédie à l'époque d'Henri II et de Charles IX*, Première série, vol. 5, Olschki, Florence et Paris, PUF.

A. BONNARD

*Trois chefs-d'œuvre de la tragédie grecque*, Lausanne, Éditions Rencontre, 1961

R. P. BRUMOY

*Le théâtre des Grecs*, Paris, Chez les Libraires Associés, MDCCLXIII, tome troisième.

ESCHYLE

*Les Khoéphores*, in Ch. Leconte de Lisle, *Eschyle, traduction nouvelle*, Paris, Lemerre, 1872.

F. HÖLDERLIN

*Antigone de Sophocle*, trad. de l'allemand par Ph. Lacoue-Labarthe, Paris, Bourgois, 1998.

PIC DE LA MIRANDOLE

*Sur la dignité de l'homme*, in *Œuvres Philosophiques*, éd. et trad.  
O. Boulnois, Paris, PUF, 1993.

SOPHOCLE

*Les Trachiniennes, Antigone*, trad. de Paul Mazon, texte établi par  
Alphonse Dain, septième tirage revu et corrigé par Jean Irigoïn, Paris,  
Les Belles-Lettres, 1994.

M. BELLAGUET

*Les auteurs grecs par deux traductions française, Sophocle,  
Antigone*, Paris, Hachette, 1864.

Ch. LECONTE DE LISLE

*Sophocle, traduction nouvelle*, Paris, Lemerre, 1900.

Th. WATSON

*Antigone*, in *Renaissance latin drama in England*, second series,  
rééd., Zürich-New York-Hildesheim, Georg Olms, 1987.

*LITTÉRATURE SECONDAIRE*

J. BOLLACK et al.

*Antigone, enjeux d'une traduction*, Paris, éd. Campagne Première,  
2004.

C. CASTORIADIS

« Anthropogonie chez Eschyle et auto-création de l'homme chez Sophocle », in *Figures du pensable, Les Carrefours du labyrinthe VI*, Paris, Seuil, 1999, p. 13-34.

J. DERRIDA

« De l'esprit », in *Heidegger et la question*, Paris, coll. Champs Flammarion, 1990.

P. FRIEDLÄNDER

« **Pol i a\ta\deina** », *Hermes*, LXIX (1934), p. 56-63.

M. HEIDEGGER

*Introduction   la métaphysique*, trad. de Gilbert Kahn, coll. Tel, Paris, Gallimard, 1967.

M. MASTROIANNI

*Le Antigoni sofoclee del cinquecento francese*, Firenze, Olschki, 2004.

P. MONTANI ( d.)

*Antigone e la filosofia*, Un seminario, Roma, Donzelli, 2001.

J. de ROMILLY

*Tragédies grecques au fil des ans*, Paris, Les Belles-Lettres, 1995.

S. SAÏD, Chr. BIET

« L'enjeu des notes, les traductions de l'«Antigone» de Sophocle au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Poétique*, n° 58, 1984, p. 155-169.

G. STEINER

*Les Antigones*, Paris, Gallimard, 1986.

D. TRIERWEILER

« *Polla ta deina*, ou comment dire l'innommable », *Archives de philosophie*, vol. 67, fasc. 2, Paris, Beauschene, 2004.



### *Résumé de l'article*

Heidegger a écrit que « toute la métaphysique occidentale » était contenue dans un court passage de l'*Antigone* de Sophocle. On pourrait même prétendre qu'elle tient tout entière dans un seul mot de ce passage, le mot « deinon », qui peut signifier à la fois « merveilleux » et « terrible », et qui qualifie l'homme. Au fil des traductions et des interprétations qui furent données de ce mot énigmatique, et qui se multiplièrent depuis la Renaissance jusqu'à Jacques Lacan, en passant par Hölderlin ou Brecht, on peut lire toute une histoire de la conscience européenne, et de la définition que l'homme européen s'est donnée de lui-même au fil des siècles. Le sachant ou non, donc, nous continuons bel et bien de vivre dans la « tradition classique ».

### *Biographie*

Etienne Barilier, écrivain, est l'auteur d'une quarantaine d'ouvrages, romans et essais. Il est également professeur de littérature française à l'Université de Lausanne. Helléniste passionné, il s'attache à rappeler (notamment dans son essai *Nous autres civilisations*) que la Grèce est toujours vivante, et nous aide à nous comprendre.

- <sup>1</sup> Cf. Jacques DERRIDA, « De l'esprit », in *Heidegger et la question*, p. 16, note 1.
- <sup>2</sup> Cf. SOPHOCLE, *Antigone*, v. 332-3, coll. Classiques en Poche, Paris, les Belles-Lettres, 2002, p. 28-29 ; LÉCONTE DE LISLE, *Sophocle, traduction nouvelle*, Paris, Lemerre, 1900 ; A. BONNARD, *Trois chefs-d'œuvre de la tragédie grecque*, p. 140.
- <sup>3</sup> Cf. *Les auteurs grecs par deux traductions françaises, Sophocle, Antigone*, trad. M. BELLAGUET, p. 43.
- <sup>4</sup> Cf. SOPHOCLE, *Antigone* cit., p. 29-31.
- <sup>5</sup> PLATON, *Lachès*, 198 b.
- <sup>6</sup> SOPHOCLE, *Ajax*, v. 1127.
- <sup>7</sup> Cf. Paul FRIEDLÄNDER, *Pol I al taldaina*/in *Hermes*, LXIX (1934), p. 59.
- <sup>8</sup> Cf. ESCHYLE, *Les Choéphores*, v. 558 ss. G. Steiner va peut-être un peu loin en parlant à ce sujet de « réplique exacte » (cf. G. STEINER, *Les Antigones*, p. 99).
- <sup>9</sup> Cf. ESCHYLE, *Les Khoéphores*, in Léconte de Lisle, *Eschyle, traduction nouvelle*, p. 248.
- <sup>10</sup> Cf. CICÉRON, *De finibus*, I, 2, 4 ; *Academica*, I, 3, 10. Cf. aussi Ch. DAREMBERG et E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et latines*, article « Tragédie », tome V, p. 396 ss.
- <sup>11</sup> Cf. J.-J. AMPÈRE, *L'histoire romaine à Rome*, 2<sup>e</sup> partie, ch. 13 ([http://perso.orange.fr/textes.histoire/Ampere/HRR\\_213.htm](http://perso.orange.fr/textes.histoire/Ampere/HRR_213.htm)).
- <sup>12</sup> Cf. M. MASTROIANNI, *Le Antigoni sofoclee del cinquecento francese*, p. 210 et note 321.
- <sup>13</sup> Cf. HORACE, *Odes*, I, 3, v. 25 ss.
- <sup>14</sup> Cf. SOPHOCLE, *Les Trachiniennes, Antigone*, trad. de P. Mazon, Les Belles-Lettres, Paris, 1994, apparat critique du v. 326, p. 84.
- <sup>15</sup> Cf. Luigi ALAMANNI, *Tragedia di Antigone*, p. 87 et 117 ; v. 456-460, p. 26. Cf. aussi M. Mastroianni, *op. cit.*, p. 207.
- <sup>16</sup> Cf. Francesco SPERA, « Notes » à L. Alamanni, *Tragedia di Antigone* cit., p. 101.
- <sup>17</sup> Cf. M. MASTROIANNI, *op. cit.*, p. 209-10.
- <sup>18</sup> Cf. Thomas WATSON, *Antigone*, in *Renaissance latin drama in England*, p. 22.
- <sup>19</sup> Cf. J.-A. de BAÏF, *Antigone*, in *La tragédie à l'époque d'Henri II et de Charles IX*, p. 32. Cf. aussi M. Mastroianni, *op. cit.*, p. 209.
- <sup>20</sup> PIC DE LA MIRANDOLE, *Sur la dignité de l'homme*, in *Œuvres Philosophiques*, éd. et trad. O. Boulnois, PUF, p. 1.
- <sup>21</sup> Cf. M. Mastroianni, *Le Antigone sofoclee* cit., p. 219.
- <sup>22</sup> Cf. S. Saïd, Chr. Biet, « L'enjeu des notes, les traductions de l'«Antigone» de Sophocle au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Poétique*, n° 58, 1984, p. 155-169.
- <sup>23</sup> Cf. J. de ROMILLY, *Tragédies grecques au fil des ans*, p. 208.
- <sup>24</sup> Cf. *Le théâtre des Grecs* par le R. P. BRUMOY, tome troisième, p. 412.
- <sup>25</sup> Cf. F. HÖLDERLIN, *Antigone de Sophocle*, trad. de l'allemand par Ph. Lacoue-Labarthe, p. 187. Cf. aussi G. Steiner, *Les Antigones*, p. 99.
- <sup>26</sup> Cf. *Antigone e la filosofia*, Un seminario a cura di Pietro MONTANI, p. 120.
- <sup>27</sup> Cf. F. HÖLDERLIN, *Antigone de Sophocle* cit., p. 46-47.
- <sup>28</sup> Cf. G. STEINER, *Les Antigones*, p. 99-100.
- <sup>29</sup> Cf. *Antigone et la filosofia* cit., p. 115. Et G. STEINER, *Les Antigones*, p. 99, 191, 98.

---

<sup>30</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, p. 156-7, 170, 202.

<sup>31</sup> Cf. Cornelius CASTORIADIS, « Anthropogonie chez Eschyle et auto-création de l'homme chez Sophocle », in *Figures du pensable, Les Carrefours du labyrinthe VI*, p. 31, 28 et 30.

<sup>32</sup> Cf. Jacques LACAN, *Le Séminaire, livre VII ; L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1994, p. 320, cité in Jean Bollack et al., *Antigone, enjeux d'une traduction*, p. 23. Lacan rejoint ainsi une traduction qu'avait déjà proposée la langue italienne : *formidabile* (cf. M. MASTROIANNI, *Le Antigone sofoclee* cit., p. 205).

<sup>33</sup> SOPHOCLE, *Antigone*, traduit par Jean et Mayotte Bollack, v. 331-332, cité in Jean Bollack et al., *Antigone, enjeux d'une traduction* cit., p. 23 et 82. Cf. aussi les p. 28, 33-34, 54, 79.