



Aristote et Hegel. À propos des *Antigones* de George Steiner

Lionel Ponton

Volume 47, numéro 2, juin 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400612ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400612ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ponton, L. (1991). Aristote et Hegel. À propos des *Antigones* de George Steiner. *Laval théologique et philosophique*, 47(2), 261–267.
<https://doi.org/10.7202/400612ar>

□ note critique

ARISTOTE ET HEGEL. À PROPOS DES *ANTIGONES* DE GEORGE STEINER

Lionel PONTON

RÉSUMÉ — L'auteur soutient contre George Steiner que dans sa présentation de l'*Antigone* de Sophocle, aux chapitres XIII et XV de la *Rhétorique*, Aristote a bien mis en relief le conflit entre le niveau d'être familial intemporel et la catégorie de l'historique. Il soutient aussi que Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* n'a pas élevé *Antigone* au-dessus de Socrate, mais s'est plutôt appliqué à décrire celui-ci comme le héros « qui a pour soi le droit absolu de la conscience décidante ».

Dans son important ouvrage *Les Antigones*¹, George Steiner accorde une place non négligeable aux interprétations aristotélicienne et hégélienne de l'*Antigone* de Sophocle. Si Aristote dans la *Poétique*² ne mentionne que de façon rapide cette tragédie, il y renvoie avec insistance à deux reprises aux chapitres XIII et XV du premier livre de la *Rhétorique*³. Personne n'ignore par ailleurs les pages admirables que Hegel lui consacre dans la section « *L'Esprit* » de la *Phénoménologie de l'Esprit* et les multiples allusions qui en soulignent le caractère unique dans l'*Esthétique*, les *Principes de la philosophie du droit* et les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Notre but n'est pas de remettre en question la présentation que fait Steiner des enseignements d'Aristote et de Hegel sur l'*Antigone* de Sophocle mais plutôt de suggérer quelques nuances et d'apporter quelques clarifications.

1. GEORGE STEINER, *Les Antigones*, traduit de l'anglais par Philippe Blanchard, Paris, NRF, Éditions Gallimard, 1986.

2. ARISTOTE, *Poétique*, 54 a 1.

3. ID., *Rhétorique*, 1373 b 1-15; 1375 a 22-1375 b 2.

I. ARISTOTE

Selon George Steiner, quand Aristote cite Antigone dans la *Rhétorique*, «il tire ses propos du côté de ce qui allait constituer toute la doctrine et toute la politique du *droit naturel*»⁴. Aristote poserait l'identité des ἀρχαῖα νόμιμα d'Antigone avec les «lois de la nature» ou «lois naturelles» qui caractérisent toutes les communautés civilisées alors qu'Antigone ne ferait appel à la nature qu'en un sens «très spécial et non temporel». En bref, Aristote établirait bien imprudemment un lien entre la «loi commune selon la nature», «la justice et l'injustice naturellement communes à tous les hommes», le «juste par nature» et le droit naturel politique dont il traite dans l'*Éthique à Nicomaque*. Grave erreur puisque l'*Antigone* de Sophocle mettrait au contraire l'accent sur l'opposition entre le temporel et l'éternel, le variable et l'immuable, l'expérience historique et la loi commune à l'humanité, la cité et l'être familial intemporel:

Antigone, qui s'est assigné le rôle d'accusatrice de Créon, proclame qu'aucun décret temporel ne peut l'emporter sur des lois infiniment plus anciennes que les instruments forgés par la volonté des hommes (l'écriture par exemple). Elle postule une «*éternité naturelle*» dont Δίκη est la gardienne.⁵

Une distinction aussi nette aurait-elle échappé à Aristote de sorte que dans son interprétation de l'*Antigone* de Sophocle il faudrait voir non une opposition entre le droit naturel familial et le droit civique, mais bien l'annonce à l'intérieur de la cité d'une opposition entre le droit naturel et la loi particulière que nous appelons positive? Une telle hypothèse paraît invraisemblable puisque la distinction aristotélicienne entre le «juste naturel» et le «juste légal» ne prend jamais la forme d'une dénonciation de la Cité. Les commentateurs s'appliquent à mettre en garde contre une telle confusion. Michel Villey donne à la loi commune sur laquelle se fonde Antigone une portée uniquement morale, non juridique⁶. Éric Weil soutient, pour sa part, «qu'Aristote ne parle jamais d'une loi naturelle ni, d'ailleurs, d'une loi divine»⁷. Selon Leo Strauss, Aristote ne fait pas sienne cette loi commune et n'entend par l'expression «loi commune conforme à la nature» probablement rien de plus que «ce qui est généralement admis» et, par conséquent, utile dans la rhétorique judiciaire: «In his Rhetoric he speaks of «the law according to nature» as the unchangeable law common to all men, but it is not entirely certain that he takes that law to be more than something generally admitted and hence useful for forensic rhetoric.»⁸ La loi commune ne coïncide donc pas avec le droit naturel de l'*Éthique à Nicomaque*. Les exemples de la loi commune que donne Aristote dans la *Rhétorique*, l'interdiction de tuer les animaux proclamée universelle par Empédocle et l'interdiction de réduire l'être humain en esclavage affirmée solennellement par Alcidas dans la *Messénienne*, ne concordent pas avec les exemples

4. STEINER, *Les Antigones*, pp. 272-273.

5. *Ibid.*, p. 273.

6. Michel VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF Questions, 1983, pp. 87-88.

7. Éric WEIL, *Du droit naturel*, in *Essais et conférences*, tome II, Paris, Plon, 1970: «L'expression «loi naturelle» lui aurait été incompréhensible, puisque la loi n'existe que formulée et dotée d'autorité efficace, ce qui ne peut lui venir que des hommes», pp. 182-183.

8. Leo STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, pp. 139-140.

du droit naturel civique de l'*Éthique à Nicomaque*: venir en aide aux citoyens tombés aux mains de l'ennemi, offrir des sacrifices aux dieux ou encore honorer les bienfaiteurs de la cité. Il faut aussi noter que la loi commune de la *Rhétorique* règne au-dessus de toute communauté tandis que le droit naturel aristotélicien, qui est une part du droit politique, est immanent à la cité dont il est le fondement. On doit de plus souligner que, selon la *Rhétorique*, la loi commune est objet d'intuition, de divination, de prémonition, de pressentiment. L'expression qu'emploie Aristote *μαντεύονται* a une connotation affective, religieuse et populaire. Le pressentiment n'est pas la connaissance strictement rationnelle⁹. La loi commune n'est donc pas de même essence que le droit naturel aristotélicien qui, lui, est rationnel, relié à la raison (*inditum rationi*). Enfin, Aristote ne manque pas d'accentuer le contraste entre le durable, l'inébranlable et l'éternel d'une part et le variable d'autre part. Selon lui, dans son plaidoyer, Antigone invoque l'écrasante supériorité de la loi commune, qui est permanente et immuable, sur la loi particulière qui varie selon les peuples. Ainsi, il ne méconnaît pas le conflit entre l'éternel et l'historique. Bien plus, il fait voir clairement que le recours d'Antigone au droit naturel est une manière de contester la loi écrite et la vie politique:

... l'équitable est permanent et immuable, comme la loi commune — car elle est conforme à la nature —, tandis que les lois écrites changent souvent. De là les paroles qu'on trouve dans l'*Antigone* de Sophocle; Antigone se défend et dit qu'en ensevelissant Polynice, elle a enfreint la loi de Créon, mais non pas la loi non écrite: *Car cette loi ne date ni d'aujourd'hui, ni d'hier, elle est éternelle / C'est pourquoi je ne devais pas, redoutant la pensée d'un homme...*¹⁰

L'équitable que revendique Antigone consiste dans le rejet de la loi particulière écrite sous le prétexte que celle-ci change souvent ou varie selon les peuples, alors que, dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote ramène l'équitable à la *rectification* par le tribunal, qui se fait l'interprète de ce que dirait le législateur s'il était présent, de la loi particulière écrite qui, à cause de sa généralité, ne comprend pas le cas singulier envisagé. Le bien-fondé de la loi particulière écrite est ainsi maintenu: «La loi n'en est pas moins sans reproche, car la faute n'est pas à la loi, ni au législateur». En outre, si l'action d'Antigone se veut l'affirmation d'un «droit par nature» rattaché à la loi commune immémoriale, l'éthique civique a elle-même, malgré sa muabilité, un fondement naturel, certes muable, mais qui ne dépend pas de telle ou telle opinion et qui, une fois établi, s'impose avec force¹¹. La loi selon la nature qui glorifie la liberté native, le mode de vie végétarien et une vie éthique ayant son point culminant dans les rites funéraires cède ainsi devant une éthique «temporelle» qui n'est plus la proclamation contre nature de «la pensée d'un homme», mais prend appui sur un sol *naturel* ferme. Aristote n'hésite pas à employer pour désigner ce droit naturel les

9. ARISTOTE, *Traité du ciel*, II, 284 b 1-5.

10. ARISTOTE, *Art rhétorique et art poétique*, traduction par Jean Voilquin et Jean Capelle, Paris, Garnier, p. 133. La même opposition entre ce qui est *par nature* (la famille) et la *loi* de la cité se retrouve dans le *Protagoras* de Platon, 337d. Euripide dans *Les Suppliants* nomme la loi qui commande d'ensevelir les morts «l'antique loi des dieux» (V. 563). Il souligne son caractère universel ou panhellénique.

11. *Éthique à Nicomaque*, V, 1134 b 19-22.

expressions φυσικός, φυσικόν et τὰ φυσικὰ δίκαια¹². En dehors de la cité et des lois, il ne peut exister qu'une justice par similitude (καθ'ὁμοιότητα)¹³. À cet égard, la *justice commune* se rattache au droit naturel dont les citoyens font usage.

Le problème de l'éthique fragmentée que soulève l'*Antigone* de Sophocle est pour Aristote un problème dépassé. Le droit naturel véritable est politique: d'aucune façon, comme droit proprement dit, il n'est en dehors de toute communauté, ou antérieur aux rapports humains. C'est cependant Hegel qui a théorisé le passage du droit naturel ancien ou familial au droit naturel politique et qui, selon une expression de Steiner, a donné «à la temporalité nécessaire de la politique son droit propre à l'éternité»¹⁴. Les deux consciences éthiques particulières, l'éthique familiale axée sur l'individu mort et représentée par la femme et l'éthique civique axée sur l'individu vivant et représentée par l'homme, doivent s'effondrer pour que surgisse la conscience éthique dans son unité et sa totalité. L'équilibre entre les deux lois, la loi manifeste et la loi obscure, ne va pas sans l'engloutissement ou la disparition des deux consciences éthiques particulières dans leur opposition mutuelle. Ces deux consciences faisaient d'ailleurs implicitement appel l'une à l'autre, chacune constituant pour l'autre de l'impensé ou de l'occulté. Le «non» d'Antigone provoque ainsi la fin d'un monde tourmenté qui ne pouvait durer.

II. HEGEL

Dans l'*Esthétique*, Hegel loue Sophocle d'avoir, après Eschyle, traité «d'une façon remarquablement belle» l'opposition entre la morale, dans sa généralité spirituelle, qu'incarne l'État et la morale naturelle, représentée par la famille¹⁵. Le conflit entre les deux éthiques, dont l'accord et l'action harmonieuse sont indispensables à la vie éthique proprement dite, se profile sur un fond religieux: «Antigone vénère les liens du sang, les dieux souterrains, tandis que Créon ne vénère que Zeus, la puissance qui régit la vie publique et dont dépend le bien de la communauté. On retrouve les mêmes conflits dans *Iphigénie en Aulide*, ainsi que dans *Agamemnon*, les *Choéphores* et les *Euménides* d'Eschyle.»¹⁶ La loi civique entre en collision avec l'amour familial, l'homme avec la femme, les divinités poliades avec les anciens dieux. Hegel ne tente même pas de minimiser le conflit en y voyant le simple effet de la démesure ou de la médiocrité de Créon. Le droit suprême de Créon est la suprême injustice et sa propre perte (puisque la cité repose sur la famille), mais Antigone n'est pas, de son côté, parfaitement innocente:

Polynice, combattant contre sa propre ville natale, tombe devant les portes de Thèbes, et Créon, le souverain, édicte une loi menaçant de mort quiconque laisserait accorder les honneurs de la sépulture à cet ennemi de la ville. Mais de cet ordre, qui n'est inspiré que par le bien public de l'État, Antigone ne tient

12. *Ibid.*, 1134 b 18-19 et 1135 a 4-5.

13. *Ibid.*, 1134 a 29.

14. *Les Antigones*, p. 274.

15. G.W.F. HEGEL, *Esthétique*, Tome III (2^e partie), traduction de S. Jankélévitch, Paris, Aubier, p. 266.

16. *Ibid.*

aucun compte et, en tant que sœur, mue seulement par le pieux amour pour son frère, elle s'acquitte du devoir sacré de la sépulture. Elle invoque, ce faisant, la loi des dieux ; mais les dieux qu'elle vénère sont les dieux souterrains de l'Hadès, les dieux intérieurs du sentiment, de l'amour, du sang, et non des dieux manifestes de la vie consciente du peuple et de l'État.¹⁷

Pour Hegel, la raison profonde du conflit est « l'unilatéralité du pathos ». Le conflit provient de ce que les deux personnages, Antigone et Créon, sont habités tout entiers par un pathos qui est devenu l'unique mobile de leurs actions. Ils ne voient pas que le point de vue de l'autre « s'accorde avec leur propre nature ». D'une part, Antigone vit en effet sous le pouvoir de Créon et lui doit obéissance. Bientôt elle sera reine. D'autre part, Créon, qui est père et époux, devrait « respecter la sainteté du sang et ne pas ordonner ce qui est contraire à cette piété ». Ils sont l'un et l'autre, dit Hegel, « entraînés et brisés par ce qui fait partie de la sphère de leur propre vie »¹⁸. L'action les force à l'incompréhension réciproque. Cette unilatéralité doit être supprimée, ce qui signifie que l'éthique civique doit intégrer l'éthique familiale de même que celle-ci doit s'achever dans la première. Les deux exclusivités doivent être cassées. La mort d'Antigone est apaisante dans la mesure où la mort frappe aussi Créon dans son fils, Hémon, et dans son épouse. La tension dialectique entre les deux personnages ne trouve qu'à ce prix son point d'équilibre. La réconciliation des points de vue opposés contribue enfin au sentiment d'apaisement du spectateur.

Dans son ouvrage *Droit naturel et dignité humaine*, Ernst Bloch reconnaît que Hegel a vu dans l'*Antigone* de Sophocle l'affirmation d'un droit du cœur « qu'il approuve dans le passé, à la racine ». Hegel aurait bien caractérisé la nature d'Antigone : « La nature d'Antigone est et reste, à ses yeux, cette racine — origine du droit et opposition, qui reste telle, à la raison d'État. »¹⁹ Il remarque que Hegel, même « comme juriste », « attribue encore à la « piété » cette place oppositionnelle ». À ce propos, il renvoie au passage célèbre des *Principes de la philosophie du droit* sur la piété « comme la loi des anciens dieux, du monde souterrain, comme la loi éternelle dont nul ne sait quand elle apparut et qui est représentée en opposition à la loi manifeste, à la loi de la cité »²⁰. Ernst Bloch regrette cependant que dans l'*Esthétique*, plus tardive que la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel exige, dans le cas d'Antigone, « l'unité du droit d'amour et du droit d'État, à l'intérieur d'une totalité dont ils constituent les parties »²¹. Il n'en reste pas moins, selon lui, que le droit naturel préhistorique « était à bon droit pour Hegel un chant d'amour — sur le fond de la réalité devenue et de son droit de violence ». George Steiner n'hésite pas à citer au long le très beau commentaire que Jacques Derrida a consacré au texte des *Principes* :

Comme Hegel, nous avons été fascinés par Antigone, par cet incroyable rapport, cette puissante liaison sans désir, cet immense désir impossible qui ne pouvait pas vivre, capable seulement de renverser, paralyser ou excéder un système et une

17. *Ibid.*, Tome II, p. 184.

18. *Ibid.*, Tome III (2^e partie), p. 266.

19. Ernst BLOCH, *Droit naturel et dignité humaine*, traduit de l'allemand par Denis Authier et Jean Lacoste, Paris, Payot, p. 127.

20. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, § 166 Rem.

21. BLOCH, *Droit naturel et dignité humaine*, p. 128.

histoire, d'interrompre la vie du concept, de lui couper le souffle ou bien, ce qui revient au même, de le supporter depuis le dehors ou le dessous d'une crypte.²²

Jacques Derrida insiste sur ce que veut dire la dialectique spéculative : « Antigone, c'est un moment à passer, un moment terrible et divin, pour le frère et pour la sœur. Les deux lois (divine et humaine, souterraine et diurne, féminine et masculine, familiale et politique, etc.) vont passer l'une dans l'autre, se laisser médiatiser et devenir l'une pour l'autre. Compter l'une pour l'autre. »²³ Le droit naturel de la cité s'incorpore le droit familial et celui-ci, dont la relation sœur/frère marquait la limite, s'exécède hors de lui-même.

George Steiner formule toutefois une réserve. Il soutient que les sentiments que manifeste Hegel « quant au destin et à la stature d'Antigone » dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* ont quelque chose « d'hyperbolique et de poignant » : « Ils suggèrent des identifications émotionnelles inconciliables avec l'impartialité dialectique de la glose canonique. »²⁴ Il invoque à l'appui de sa déclaration, la supériorité du comportement d'Antigone sur celui de Socrate. En effet, Socrate devant le tribunal clame son innocence. Il n'accepte ni la légitimité de la sentence ni celle de la procédure. Antigone au contraire marche droit au-devant de la mort en s'abandonnant au jugement des dieux. Steiner rappelle que Hegel cite dans les *Leçons* les vers 925-926 de la tragédie de Sophocle : « *Si les dieux le jugent bon, / Ils nous feront comprendre et avouer notre erreur dans la souffrance.* » Il conclut que Hegel élève Antigone au-dessus de Socrate, « terrible honneur si l'on se souvient de la valeur littéralement talismanique accordée à Socrate par la pensée idéaliste et l'iconographie romantiques, qui le considéraient comme le plus sage et le plus pur de tous les mortels »²⁵. Cette conclusion nous semble hâtive et aventureuse. Hegel ne place pas Antigone au-dessus de Socrate. Il faut relire le texte des *Leçons*. S'il qualifie Antigone de « céleste » et la considère comme « la figure la plus magnifique qui ait jamais apparu sur terre », Hegel n'a par ailleurs pas de mots assez forts pour louer en Socrate « une autonomie morale-abstraite qui, consciente de son droit, s'y tient, et ne s'abaisse ni à agir différemment, ni à reconnaître pour injuste ce qu'elle reconnaît elle-même pour juste »²⁶. Aux yeux de Hegel, Socrate est le héros « qui a pour soi le droit, le droit absolu de l'esprit certain de soi-même, de la conscience décidante en elle-même ». Le principe qu'il incarne est d'ailleurs la figure de l'esprit mondial, le principe universel. À l'opposé, Antigone en reste à une moralité naïve axée sur des lois objectives extérieures, non médiatisées par le penser. Cette moralité appartient aux temps anciens :

La coutume, la religion naïves, correspondent à ce que dit l'Antigone de Sophocle : « *Les lois éternelles des dieux existent, et personne ne sait d'où elles viennent.* » C'est la moralité-réelle naïve, il y a des lois, elles sont vraies, justes ; à présent

22. Jacques DERRIDA, *Glas*, Paris, Éditions Galilée, 1974, p. 187.

23. *Ibidem*.

24. STEINER, *Les Antigones*, p. 44.

25. *Ibid.*, p. 45.

26. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 2, La philosophie grecque, traduction par Pierre Garniron, Paris, Vrin, pp. 332-333.

au contraire la conscience s'est introduite, de telle sorte que ce qui est vrai doit être médiatisé par le penser.²⁷

La mort, dans le cas d'Antigone et dans celui de Socrate, n'a pas la même signification. Antigone doit mourir pour que s'opère la réconciliation des éthiques. Sa mort clôt un temps révolu. Socrate meurt pour une tout autre raison. Il devance son temps qui ne pouvait pas le comprendre ou qui ne pouvait le comprendre que dans les limites de son horizon, c'est-à-dire comme un cas singulier et par conséquent un danger. Socrate est le tournant de l'histoire mondiale et l'inauguration d'une ère nouvelle.

27. *Ibid.*, p. 334.