

Sous le signe d'Antigone : quelle(s) communauté(s) ?

par

Sophie KLIMIS

Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles

Introduction

Il semble qu'un personnage de fiction puisse s'émanciper de l'œuvre qui lui a donné le jour au point de devenir une figure autonome, générant sa propre postérité polymorphe (littéraire, artistique au sens large du terme, philosophique, politique, psychanalytique, etc.). On qualifie alors souvent cette figure abstraite de « mythe ». Aux côtés d'Œdipe, Prométhée, Narcisse, Faust ou bien encore Don Juan, Antigone serait l'un de ces « mythes » fondateurs de la culture occidentale¹. Rose Duroux et Stéphanie Urdician, les deux éditrices d'un récent collectif consacré aux *Antigones contemporaines*, expriment ainsi d'emblée la nécessité de « distinguer l'*Antigone* de Sophocle et la figure d'Antigone² ». D'une part, elles constatent que « ce n'est qu'à Athènes, au V^e siècle av. J.C., qu'Antigone pouvait devenir l'héroïne qu'en fait Sophocle ; seul ce contexte donne tout son sens à la tragé-

¹ Voir l'étude devenue un classique de STEINER (Georges), *Les Antigones*, trad. Philippe Blanchard, Gallimard, Paris, (1984), 1986.

² Rose Duroux et Stéphanie Urdician (dir.), « Antigone. Retour sur une fascination », in *Les Antigones contemporaines (de 1945 à nos jours)*, Presses universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2010, p. 14.

die³ ». D'autre part, elles posent que la « ductilité sémantique du mythe⁴ » lui confère une « signification toujours actuelle⁵ » :

La figure d'Antigone, dégagée autant que faire se peut de l'œuvre tragique, du texte même de Sophocle, peut trouver un autre sens dans notre société. Mieux, il est légitime de modeler constamment l'Antigone dont nous avons besoin aujourd'hui⁶.

On serait toutefois en droit d'interroger l'abstraction de tout contexte socio-historique de telles « figures mythiques » et les paradoxes afférents. Il me semble en effet que l'on est pris dans une contradiction permanente à insister sur la diversité des *Antigones* désignées au pluriel, tout en les reconduisant finalement au primat de l'Un-Même d'une éternelle Antigone archétypale, caractérisée par des « invariants »... qui s'avèrent être les traits caractéristiques de l'*Antigone* de Sophocle, première version connue d'« Antigone » ! Le « texte⁷ » sophocléen est donc paradoxalement ce dont il s'agirait de se distancier, tout en étant constitué en norme originaire par rapport à laquelle toute version ultérieure devrait être envisagée en termes d'écart ou de similitude. Dès lors, il m'apparaît nécessaire de déconstruire l'essentialisation/réification du « mythe-Antigone ». Je ne vais pas donc pas ici me référer à une quelconque Antigone « archétypale », car je considère pour ma part que ce sont les mises en discours – orales ou sous forme de textes écrits – qui peuvent encore nous donner à penser aujourd'hui. C'est donc la singularité de la tra-

³ *Les Antigones contemporaines (de 1945 à nos jours)*, op. cit.

⁴ *Ibidem*, p. 13. Elles se réfèrent ici à l'interprétation philosophique du mythe développée par Paul Ricœur.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁷ Plus justement devrait-on parler de *logos*, au sens d'un discours pouvant tout autant être oral qu'écrit. Ce n'est en effet que *pour nous*, que la tragédie de Sophocle s'exprime d'abord sous la forme d'un texte. Pour les spectateurs des Grandes Dionysies de 442 av. J.C., l'*Antigone* fut d'abord une performance théâtrale regardée et entendue à l'occasion d'un concours, et son « texte », seulement le moyen pour les acteurs et les choreutes de mémoriser leurs rôles. A ce sujet, voir DUPONT (Florence), *L'insignifiance tragique*, Paris, 2001, qui désacralise à juste titre le « texte » tragique, mais qui « jette le bébé avec l'eau du bain » en déduisant l'insignifiance de la parole tragique, qui ne serait selon elle qu'un « prétexte » à une action spectaculaire essentiellement musicale.

gédie de Sophocle et de son contexte d'énonciation socio-politique qui va m'intéresser, dans la mesure où Castoriadis s'y est référé pour problématiser un questionnement politique qui va des Anciens au monde contemporain. En effet, selon Castoriadis, étudier la Grèce ancienne, ce n'est pas s'adonner à « l'histoire pour antiquaires » déjà décriée par Nietzsche⁸. Bien au contraire, c'est chercher à se comprendre et à se transformer soi-même, dans la mesure où c'est en Grèce ancienne que ce projet d'auto-élucidation critique et d'autocréation serait né⁹. Dès lors, si l'*Antigone* de Sophocle est pour Castoriadis « la » tragédie de la démocratie athénienne, elle est aussi « la » tragédie de la démocratie tout court. Cela, parce qu'elle dévoile sa signification imaginaire axiale : l'autocréation humaine, condition de possibilité du projet d'autonomie¹⁰.

On sait en effet que Castoriadis identifie démocratie et projet d'autonomie : c'est en se donnant à soi-même ses propres lois (*autonomos*) et en assumant seule cette responsabilité, sans la déléguer à une entité transcendante (les dieux, les ancêtres, etc.), que la communauté des Athéniens s'est auto-instituée en démocratie¹¹. La pleine conscience de cette autocréation de la communauté politique suppose celle de l'autocréation humaine : seul parmi les vivants, l'humain n'a pas d'essence pré-donnée mais doit se la donner à lui-même. L'être humain se crée donc son humanité en créant et en agissant avec

⁸ NIETZSCHE (Friedrich), *Considération inactuelle 2. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, trad. Geneviève Bianquis, Aubier, Paris, 1964, p. 236-237.

⁹ CASTORIADIS (Cornélius), « La polis grecque et la création de la démocratie », in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris, 1986, p. 262-265.

¹⁰ CASTORIADIS (Cornélius), « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle », in *Figures du pensable*, Seuil, Paris, 1999, p. 13-34.

¹¹ CASTORIADIS (Cornélius), « Imaginaire politique grec et moderne », in *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe*, IV, Seuil, Paris, 1996, p. 159-182. Le positionnement de Castoriadis par rapport à la démocratie contemporaine est dès lors radical : dès qu'il y a représentation et délégation du pouvoir, la démocratie cesse. Selon Castoriadis, nous vivons aujourd'hui dans des oligarchies masquées, où le pouvoir tolère une relative liberté d'expression.

d'autres. Selon Castoriadis, le premier *stasimon*¹² de l'*Antigone* condense cette pensée abyssale de la «terribilité (*deinotès*) humaine» en quelques vers¹³:

Nombreux sont les êtres terribles (terrifiants et extraordinaires),
mais aucun ne l'est plus que l'humain [...] langage articulé, pensée
agitée comme le vent, pulsions qui dressent les lois dans les cités : il se
l'est appris à lui-même. (v. 332-333 et 353-355, ma traduction).

Contrairement à ce qu'Eschyle dépeignait moins d'une génération plus tôt dans son *Prométhée Enchaîné*, ce n'est pas d'une divinité que les êtres humains auraient reçu ce qui fait leur humanité d'après ces vers de Sophocle. Selon Castoriadis, dire que l'homme «s'apprend à lui-même» ce qui fait son humanité (la parole, la pensée, l'écolage de ses pulsions à la racine de l'élaboration des lois), c'est non seulement dire qu'il ne reçoit son «essence» d'aucune entité divine ou transcendante, mais c'est surtout affirmer qu'il «crée» son humanité¹⁴. Mais la tragédie de l'*Antigone* révèle tout autant l'ambivalence de cette autocréation, «terrifiante et extraordinaire» en ce qu'elle peut aussi conduire l'humain à s'autodétruire, lorsque son «autonomie» se transforme en démesure (*hubris*) du penser solipsiste (*monos phronein*)¹⁵. Toujours dans le même *stasimon*, le chœur stigmatise en effet les errances de l'humain, qui peut «ramper tantôt du côté du bien, tantôt du côté du mal» (v. 364), puisqu'il n'a aucun repère moral stable pré-donné. C'est à lui, en situation, d'inventer la manière de «tisser ensemble les serments faits aux dieux et les lois de la cité» (v. 368-369). Celui qui y parvient est dit «grand dans la cité» (*hypsipolis*), celui qui échoue s'en exclut (*apolis*) par «plaisir pris à l'audace (*tolmas kharis*)» (v. 370-371). Or, selon Castoriadis, tant Antigone que Créon sont des illustrations de cet *a-polis*¹⁶, de cet être isolé qui échoue à s'intégrer harmonieusement au monde commun (*koinos kosmos*) de la

¹² Un *stasimon* est un chant du chœur «sur place», c'est-à-dire chanté et dansé par le chœur une fois «installé» dans l'espace qui lui est dévolu spécifiquement, l'*orchestra*.

¹³ CASTORIADIS (Cornélius), 1999, p. 29-31.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 26-27.

¹⁶ *Ibid.*

cité. Le chœur, mais aussi les personnages d'Hémon et de Tirésias, dévoilent en effet qu'Antigone tout comme Créon se sont exclus de l'échange dialogique, en s'enfermant dans leur « penser seul » qui en devient dès lors solipsiste (*monos phronein*). De ce fait, Créon et Antigone *a-polis* se révèlent aussi être des individus au sens fort du terme : des singularités isolées, fondamentalement incapables de s'intégrer à une communauté, politique ou familiale¹⁷.

Cette interprétation contraste avec celle de Hegel, qui fait d'Antigone la représentante de la famille et de Créon le représentant de l'État, donc, des individus *paradigmes* d'une forme de communauté¹⁸. Plus près de nous, l'interprétation de Castoriadis se heurte aussi à de nombreuses (r)écritures et resémantisations d'Antigone aux XX^e et XXI^e siècles, qui font d'elle *l'emblème de communautés en devenir* : ainsi, par exemple, ces mères qu'on a appelées « les folles de la place de Mai » en Argentine, sont souvent comparées à Antigone, dans leur demande collective d'une sépulture pour leurs disparus, victimes de la dictature militaire. Dans le même esprit, le 14 décembre 2006, le député espagnol José Andrés Torres Mora, lors du débat sur le projet de loi sur la Mémoire historique, a commencé son intervention en rappelant l'histoire d'Antigone pour poser que « nous les Espagnols, nous

¹⁷ Afin de prévenir tout malentendu, je précise que je me situe d'emblée dans le cadre de pensée du collectif institué en Grèce ancienne, pour lequel le concept de communauté (*koinônia*) vaut tant pour la famille que pour la cité. Le traité des *Politiques* d'Aristote constitue un cas de figure philosophique particulièrement éclairant de cette manière d'envisager les choses. Aristote étudie en effet dans un *continuum* (qui n'exclut pas des différences importantes) la communauté de la famille (lieu de perpétuation du vivre biologique), la communauté du village (lieu des échanges et transactions économiques) et la communauté de la cité (lieu d'épanouissement du bien vivre politique... qui est « première par nature », point extrêmement important). La conception grecque diffère donc fortement de l'opposition tranchée instituée par les sociologues allemands (Tönnies, Weber, notamment) entre communauté (*Gemeinschaft*) et société (*Gesellschaft*), la première étant placée sous le signe de la fusion (paradigme familial, clanique), la seconde, sous le signe de l'accès au symbolique et de la constitution d'une sphère publique (politique) distincte de la sphère privée.

¹⁸ HEGEL (G.W.F.), « a) Le monde éthique, la loi humaine et la loi divine, l'homme et la femme et b) l'action éthique, le savoir humain et le savoir divin, la faute et le destin », in *Phénoménologie de l'esprit*, II, trad. Jean Hippolyte, Aubier-Montaigne, Paris, 1941, p. 14-43.

avons une histoire semblable¹⁹. » Par cette analogie, le député a ainsi fait d'Antigone l'emblème de la communauté politique des Espagnols, toujours marquée par les stigmates de la guerre civile. La nécessité du devoir de sépulture, fondement symbolique d'une ré-institution de la communauté politique, libérée du poids du passé, José Andrés Torres Mora l'avait exprimée en ces termes parlants : « Ce matin, nous pouvons choisir librement quel personnage nous voulons être, Antigone ou Créon²⁰. »

Dans un tout autre registre, la philosophe américaine Judith Butler, hégélienne de formation et figure emblématique de la mouvance *queer*²¹, a consacré un essai à Antigone, jalon important dans son travail critique de déconstruction des normes instituées²². Si Butler revient à l'*Antigone* de Sophocle pour interroger la parenté « normale/normée » et les nouveaux modes de parentalité, c'est d'abord par le biais d'une critique de Hegel. Pour ce dernier, la parenté est en effet basée sur la mêmeté du sang et pas sur des normes socialement instituées²³. Or, selon Butler, l'*Antigone* de Sophocle dévoile au contraire que la famille *est* une institution sociale, en mettant en crise les représentations établies de la parenté. Fille et sœur d'Œdipe, comparée à un homme par Créon, Antigone est celle qui vient jeter du « trouble » dans la parenté tout autant que dans le genre²⁴. Antigone ne représente donc certainement pas la famille pour

¹⁹ Cité par SANTIAGO BOLANOS (Marifé), « Maria Zambrano dialogue avec Antigone », in Rose Duroux et Stéphanie Urdician, *op. cit.*, p. 75. Je remercie Nadège Coutaz d'avoir attiré mon attention sur ce point.

²⁰ *Idem*, p. 76. Pour une approche inter-disciplinaire du devoir de sépulture envisagé à partir d'Antigone, voir aussi Muriel Gilbert, dir., *Antigone et le devoir de sépulture*, Labor et Fides, Genève, 2005.

²¹ Je renvoie à l'article d'Alice Pechriggl, dans le présent volume, pour une discussion critique de la mouvance *queer*, par rapport aux différents courants du féminisme, concernant la question du statut du *nomos*.

²² BUTLER (Judith), *Antigone's Claim : Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York, 2000, trad. française par Guy Le Gaufey, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, Epel, Paris, 2003 (les notes suivantes renvoient à l'édition dans la traduction française).

²³ *Idem*, p. 11.

²⁴ BUTLER (Judith), *Antigone's Claim : Kinship Between Life and Death*, *op. cit.*, p. 34.

Butler. Elle est bien plutôt celle qui vient brouiller la frontière entre les communautés familiale et politique, en se réappropriant le langage du pouvoir en place, c'est-à-dire de Créon²⁵. Par cet acte de subversion du langage institué, Antigone se pose comme sujet souverain en se réappropriant l'acte qu'elle a accompli²⁶. Pour Butler, elle incarne ainsi le potentiel de resémantisation radicale de tout acte de subversion²⁷. Ce faisant, Antigone ne « libère » pas des relations de pouvoir inhérentes au politique, mais elle ouvre un espace possible pour « l'espoir et la pratique de la remise en jeu répétée du pouvoir, dans des formes nouvelles et productive²⁸. »

Dans le sillage des analyses de Butler, le psychanalyste Daniel Beaune et la philosophe Caterina Rea cherchent à libérer la psychanalyse de ses présupposés ontologiques et universels, par son croisement avec les études genres²⁹. Ils placent ainsi sous le signe d'Antigone la possibilité de penser à partir d'un cadre psychanalytique « post-oedipien³⁰ » et « non normatif³¹ » les nouvelles formes de parentalité qui émergent des profonds changements socio-parentaux et affectifs dans nos sociétés contemporaines. C'est notamment l'expérience de l'homoparentalité qui est pour eux la condition du surgissement de ces nouveaux possibles. Assez paradoxalement, c'est en se référant explicitement à l'interprétation de Castoriadis qu'ils font d'Antigone l'emblème de ces nouvelles formes de la communauté familiale, en train d'être inventées par celles et ceux qui les expérimentent :

Antigone incarne le paradoxe de l'humain, en tant qu'il n'a pas de nature prédonnée ou de loi préétablie auxquelles il devrait se plier. Il est créateur de sa propre loi, comme Antigone se crée elle-même et

²⁵ BUTLER (Judith), *Antigone's Claim : Kinship Between Life and Death*, op. cit., p. 14.

²⁶ *Ibidem*, p. 20.

²⁷ *Ibid.*, p. 91.

²⁸ BUTLER (Judith), *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*, trad. Jérôme Vidal et Christine Vivier, éd. Amsterdam, Paris, 2005, p.108.

²⁹ BEAUNE (Daniel) et REA (Caterina), *Psychanalyse sans Œdipe. Antigone, genre et subversion*, L'Harmattan, Paris, coll. « Santé, Sociétés et Cultures », 2010, p. 7.

³⁰ *Idem*, p. 151.

³¹ *Ibidem*, p. 11-17.

son propre destin par et dans la force de ses actes et des paroles qu'elle profère³².

Ces exemples – auxquels on pourrait en ajouter beaucoup d'autres – nous montrent donc différentes mobilisations et resémantisations de l'Antigone sophocléenne, en tant qu'elle serait porteuse d'une dimension éminemment critique, émancipatrice et régénératrice pour le collectif. Or, je voudrais ici prolonger l'interprétation de Castoriadis en montrant le profond paradoxe qu'il y a à placer l'institution d'une communauté familiale et/ou politique sous l'égide symbolique d'Antigone. En effet, l'*Antigone apolis* de Sophocle présente la particularité de *mettre en crise* les significations imaginaires axiales de la démocratie. Plus précisément, Sophocle a construit le personnage d'Antigone (et son opposé/complémentaire Créon) en le caractérisant par tous les traits typiques de la con-citoyenneté (forcément masculine), mais *déformés* car *isolés* en un seul individu, qui plus est de sexe féminin. Le personnage sophocléen d'Antigone est donc une sorte de « monstre³³ » fictionné, qui dévoile la dangerosité terrifiante – de par sa profonde ambivalence – de l'autocréation humaine ainsi que du projet démocratique d'autonomie.

Dans le cadre de cette étude, je vais donc m'attacher à montrer comment le désir de gloire, l'amitié (*philia*) pour les membres de la « communauté des entrailles », la revendication d'une égalité de traitement des frères après la mort, l'autonomie fondée sur le penser solipsiste (*monos phronein*) tels qu'Antigone les revendique, sont les reflets déformés et inquiétants de la permanence dans l'imaginaire démocratique de l'idéal épique de la gloire, de la *philia* entre Athéniens ancrée dans l'imaginaire du mythe d'autochtonie, de l'isonomie

³² BEAUNE (Daniel) et REA (Caterina), *Psychanalyse sans Œdipe. Antigone, genre et subversion*, op cit., p. 178.

³³ Voir CASTORIADIS (Cornélius), *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite*, Seuil, Paris, 2004, p. 150-154, sur le statut épistémique de la création de « monstres » de fiction, mis en évidence par Castoriadis à partir de l'exemple des Cyclopes dans l'*Odyssée*. Caractérisé comme n'ayant « pas d'agriculture, pas d'assemblées délibérantes ni de lois », cet état de monstruosité fictionné dévoile, *a contrario*, les traits typiques de l'humain selon Homère (la technique et la politique).

au fondement de la démocratie et de l'autonomie collective fondée sur le penser juste et sage de tous les citoyens réunis en Assemblée.

I. *Anti-gonè a-polis* et Athéna poliade : de l'inextricable lien entre l'institution de la politique et la construction du genre

A. *Le nom d'Antigone* ou la mise en récit d'une aporie identitaire

Comme celui de tous les personnages de tragédie, le nom d'Antigone condense l'aporie constitutive de son identité. Analysons-le d'abord en ses deux composantes, pour entamer la question. Le préfixe *anti-* peut signifier : « en face de », « au lieu de, au prix de, en échange de », « égal à », « semblable à », « à l'encontre de, opposé à »³⁴ Par exemple, *antitheos* peut tout autant signifier « semblable à un dieu (en force, en beauté) » que « dieu contraire ou ennemi ». *Antipaskhō* signifie « j'éprouve à mon tour », « j'éprouve la pareille », mais aussi « je souffre encore plus de mon côté », ou encore « j'ai des qualités/des effets contraires ». Dernier exemple, le néologisme *to antipeponthos*, forgé par Aristote pour signifier la réciprocité. Cette dernière constitue la forme minimale et non encore politique de la justice, qui a cours au sein de la communauté d'échange (*Eth. Nic.*, 1132b21-34). Second élément du nom d'Antigone, la racine *gon-* se présente dans un nom verbal comme *gonos* qui peut signifier « l'enfant, la descendance », « le sperme, la semence, le germe », mais aussi le nom d'action : « procréation »³⁵, enfantement, action d'engendrer. En faisant jouer les diverses interactions possibles de ces deux termes, on trouvera donc qu'Antigone est tout à la fois celle qui « fait face à sa souche », « s'oppose à l'enfantement », « est semblable à un germe », « engendre à la place d'une autre »³⁶, etc.

³⁴ CHANTRAINE (Pierre), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, (1968), 1999, p. 91-92.

³⁵ *Idem*, p. 223.

³⁶ GOURGOURIS (Stathis), « Philosophy's Need for Antigone », in *Does Literature think ? Literature as Theory for an Antimythical Era*, Stanford University Press, USA, 2003, p. 133, souligne que, par son nom, Antigone incarne l'opposition de la famille à la cité, mais aussi l'annihilation de la famille et non pas sa sauve-

Si l'on examine maintenant l'intrigue de cette tragédie, les différentes facettes d'Antigone condensées dans son nom pourraient être synthétisées dans l'énoncé suivant : *Antigone est une vierge qui se comporte comme un guerrier pour se faire advenir la mère-fiancée qu'elle ne pourra jamais être*. On l'aura compris, l'Antigone de Sophocle se caractérise par la juxtaposition de caractéristiques contraires, voire même contradictoires. Elle est donc placée sous le signe de l'oxymore, qui est, comme Nicole Loraux le pointe très judicieusement, la figure de style qui synthétise l'esprit de la tragédie athénienne dans son ensemble³⁷. C'est en effet grâce au pouvoir de la fiction de créer de tels personnages « monstrueux », c'est-à-dire des « impossibles » du réel de la cité athénienne, que les poètes tragiques sont parvenus à en pointer obliquement la complexité. Si le champ de la fiction ne peut s'instituer qu'à se distinguer de celui de la réalité, ces deux champs distincts sont en revanche sous-tendus par le même imaginaire structurant. Ce sont donc les significations imaginaires au fondement de la réalité social-historique d'Athènes³⁸, « insues » et invisibles dans le cadre de la vie courante, que la fiction a pour fonction essentielle de dévoiler, tout en les mettant en question. Antigone est ainsi toute entière *fiction*. Elle est littéralement *irréalisable* et pourtant, elle éclaire le réel d'un éclat qu'on pourrait qualifier de *sur-réel*³⁹. Il faut donc examiner la compossibilité des contraires agencée dans ce personnage en regard de ce qui était attendu des femmes et des citoyens dans la réalité de la cité d'Athènes. Cela nous permettra de voir comment le « brouillage » des codes, des cadres et des normes généré par la fiction d'Antigone est porteur d'un potentiel critique

garde : « generated in place of another », « born to oppose », in place of a mother », « antigeration ».

³⁷ LORAUX (Nicole), *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, NRF Gallimard, Paris, 1999, p. 95-99.

³⁸ L'une des implications essentielles de la théorie castoriadienne des significations imaginaires au fondement de toute institution social-historique, est ainsi de mettre en question toute dichotomie tranchée entre « réalité » et « imaginaire ». Le réel est tout entier sous-tendu et entre-tissé d'imaginaire.

³⁹ CASTORIADIS (Cornélius), *Fenêtre sur le chaos*, Seuil, Paris, 2007, p. 28, à propos du *Château* de Kafka, parle de « création d'un sens qui est organisé sans être « logique » et qui crée son propre référent comme plus « réel » que tout « réel » qui pourrait être « re-présenté ».

appelé par le projet d'autonomie. Ce dernier ne peut en effet se maintenir dans la radicalité de son geste instituant, qu'au risque de s'affronter sans cesse à sa propre subversion⁴⁰.

1. « Antigone est une vierge... »

Le destin immuable de toute femme grecque était de dépasser le stade inaugural de la virginité (*parthenos*) pour se marier, – devenant ainsi une « nymphe » (*nymphè*) une jeune femme qui a des relations sexuelles –, et accéder pleinement à sa féminité en enfantant. Le terme grec pour désigner la femme, *gunè*, veut en effet littéralement dire « celle qui a enfanté ». Il semble donc que la femme grecque soit tout entière assimilée à sa fonction reproductrice. Par ailleurs, Nicole Loraux a bien mis en évidence l'ambivalence du statut de la femme dans le cadre plus spécifique de la cité d'Athènes⁴¹: totalement exclue de la communauté politique et pourtant condition de l'être-citoyen des hommes ; cantonnée à sa fonction reproductrice de citoyens mâles et pourtant dépossédée de cette fonction dans l'imaginaire collectif par le mythe d'autochtonie. Privée de tout droit politique, la femme athénienne était une éternelle mineure, qui passait de la tutelle de son père à celle de son mari, voire de son fils, pour les veuves. Une procédure juridique, l'*épidikasia*, pouvait même l'assimiler à une sorte de « bien de succession », puisque, si un homme sans postérité mâle venait à décéder, on pouvait marier de force l'une de ses filles à un cousin du côté paternel – la loi prévoyait même qu'on puisse la faire divorcer si elle était déjà mariée – afin que les biens du mort restent dans la lignée patrilinéaire⁴². Nicole Loraux fait remarquer que cette minoration

⁴⁰ Telle est à mon sens la raison profonde de l'importance accordée par la cité à l'institution des Grandes Dionysies et des concours tragiques et comiques qui s'y déroulaient en l'honneur de Dionysos.

⁴¹ LORAUX (Nicole), *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Points Essais, Paris, (1981), 1990.

⁴² La trilogie des *Suppliantes* d'Eschyle crée sa fiction en se basant implicitement sur ce cas de figure juridique. A ce sujet, je me permets de renvoyer à KLIMIS (Sophie), *Archéologie du sujet tragique*, Kimé, Paris, 2003, p. 163-164. Voir aussi PICCO (Frédéric), *La tragédie grecque. La scène et le tribunal*, Michalon, Paris, 1999, p. 56 et p. 70.

politique des femmes s'inscrit jusque dans la langue grecque, qui ne possède pas de mot au féminin pour désigner la « citoyenne »⁴³. La femme n'avait pas d'existence dans les lieux publics de l'Assemblée, du Conseil, des tribunaux⁴⁴, ni même sur l'Agora⁴⁵. Reléguée au fond du gynécée, elle ne pouvait s'occuper qu'à régler la bonne marche de la maisonnée (*oikos*). Pourtant, en 451 av. J.C. sur proposition de Périclès, une loi avait donné comme condition et définition de la citoyenneté le fait d'être né de père *et de mère* athéniens. La femme athénienne jouait donc un rôle majeur dans la *transmission* de la citoyenneté, qui la *traversait* sans la qualifier elle-même. Cet apparent paradoxe s'articule pourtant « en toute logique » à la représentation du rôle de la femme dans la reproduction, la plupart du temps réduite à une matrice passive recevant la semence active de l'homme⁴⁶. Cette relativisation du rôle des femmes dans la procréation atteint son pa-

⁴³ LORAUX (Nicole), 1990, p. 14. Il faut toutefois préciser que le nom *politidès* existe (féminin de *politès*), mais qu'il semble être un néologisme de fiction. En effet, on le trouve pour la première fois dans l'*Electre* de Sophocle (v. 1227), puis dans celle d'Euripide (v. 1335), à chaque fois dans la bouche d'Electre pour désigner le chœur de femmes. Platon, *Lois*, 814c utilise le terme dans une proposition de loi de l'Athénien visant à ce que les « citoyens et citoyennes » de la future colonie des Magnètes (fictionnée dans ce dialogue) s'adonnent tous à la gymnastique, ce qui, pour le lecteur, résonne comme une réminiscence de l'éducation égalitaire des gardiens dans la *République*. Aristote utilise lui aussi le terme dans ses *Politiques* (1275b35), dans le cadre d'une discussion de la définition usuelle de la citoyenneté, qui semble renvoyer à l'édit de Périclès.

⁴⁴ Elle ne pouvait forcément pas être juré, mais une sorte de droit « minimal » lui était accordé (ainsi qu'aux esclaves) de pouvoir y être défendue en cas d'outrage, en étant représentée par un citoyen mâle.

⁴⁵ Comme pour le nom *politidès*, c'est dans la fiction, essentiellement comique, qu'on voit des femmes investir les lieux du politique. Voir par exemple l'*Assemblée des Femmes* d'Aristophane.

⁴⁶ Au niveau de la fiction, l'Apollon des *Euménides* d'Eschyle défend cette conception poussée à l'extrême : « Ce n'est pas la mère qui enfante celui qu'on nomme son enfant : elle n'est que la nourrice du germe en elle semé. Celui qui enfante, c'est l'homme qui la féconde. Elle, comme une étrangère, sauvegarde la jeune pousse. » (v. 658-661, trad. Mazon). Les Traités hippocratiques considèrent quant à eux qu'il existe une semence femelle tout comme une semence mâle. Néanmoins, le rôle de la femme reste moindre que celui de l'homme dans la génération : la semence femelle est qualifiée de « faible », et c'est à la femme qu'est imputée la stérilité.

roxysme dans le mythe d'autochtonie⁴⁷, clé de voûte de l'imaginaire collectif athénien :

Au regard du narcissisme officiel, il n'est en effet de citoyen qu'autochtone (*auto-chthôn* : né du sol même de la patrie). Autochtonie sans médiation, accordée collectivement à tous les Athéniens dans l'oraison funèbre, ou autochtonie dérivée, héritée de celle, paradigmatique, de l'ancêtre Erichtonios⁴⁸. Les deux versions coexistent au sein de la cité, mais toutes deux s'entendent à le proclamer : les citoyens d'Athènes s'enracinent d'origine dans la terre athénienne, parce qu'elle a produit le premier citoyen⁴⁹.

Le désir secret sous-jacent qui semble ici tarauder l'imaginaire des citoyens mâles, ce n'est pas le genre civique de l'oraison funèbre, mais une fois de plus la fiction tragique qui le dévoile. Un certain fantasme grec serait de pouvoir entièrement se passer des femmes pour la reproduction, comme le souhaite l'Hippolyte de la tragédie éponyme d'Euripide :

Oh Zeus, pourquoi donc as-tu infligé aux humains ce frauduleux fléau, les femmes, en l'établissant à la lumière du soleil ? Si tu voulais propager la race mortelle, ce n'est pas aux femmes qu'il fallait en demander le moyen : contre de l'or, du fer ou un poids de bronze déposé dans tes temples, les mortels devraient acheter la semence d'enfants, chacun suivant la valeur du don offert et habiter des maisons affranchies de l'engance femelle. (v. 616-624, trad. Louis Méridier).

Mais comme, dans le réel, on ne peut pas se passer des femmes pour la reproduction, la « seconde navigation⁵⁰ » est, paradoxalement, de les cantonner à cette seule fonction, à l'exclusion de tout-autre.

⁴⁷ LORAUX (Nicole), 1990, p. 13.

⁴⁸ *Idem*, p. 28-29. Erichtonios est donc l'ancêtre autochtone des Athéniens. Il serait né de la terre, Gè, fécondée du sperme d'Héphaïstos. Pris de désir pour Athéna, le dieu forgeron l'aurait poursuivie jusqu'à éjaculer sur sa jambe. La déesse se serait essuyée avec un brin de laine, ensuite jeté à terre. Gè aurait ainsi produit un enfant, Erichtonios, recueilli par Athéna, qui veilla surtout sur son éducation.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 36. Nicole Loraux insiste sur le fait que ce mythe ne raconte pas la naissance de l'humanité mais celle de la citoyenneté.

⁵⁰ Je reprends ici ironiquement une expression proverbiale grecque (*deuteros plous*) pour désigner un « second choix, faute de mieux », par exemple utilisée dans les dialogues platoniciens (*Politique*, 300c et *Phédon*, 99d).

Ainsi le collectif mâle des citoyens se donne-t-il l'illusion de maîtriser sa reproduction.

Compte tenu de cette situation, on comprend qu'une jeune fille athénienne qui se comporterait comme Antigone constitue une menace redoutable pour la cité : une vierge qui « stagne » dans cet état normalement transitoire, et qui se refuse l'enfantement, refuse la seule fonction qu'elle peut et doit remplir au sein de la cité. En regard des normes du comportement féminin édictées par la cité, *Anti-gonè* ne peut donc être qu'*a-polis*. Mais le pouvoir de la fiction est de donner une profondeur et une complexité abyssales à cette dangerosité supposée de la jeune fille à jamais vierge pour l'ordre politique. En effet, le personnage d'Antigone fait émerger l'aporie insoluble qu'il y aurait eu pour elle à adopter un comportement « réaliste ». Si Antigone avait fait passer avant tout sa fonction de « reproductrice », elle aurait dû se donner comme priorité absolue son mariage avec Hémon, quitte à « plier » devant Créon, comme le lui suggère d'ailleurs Ismène (v. 61-64). Or, si l'union de ces deux cousins ne devrait pas poser de problème en soi⁵¹ – Hémon est le fils de Créon, qui n'est autre que le frère de Jocaste – cette alliance se révélerait catastrophique, compte tenu de l'origine incestueuse d'Antigone. Kathrin H. Rosenfield propose ainsi une interprétation très ingénieuse de la pièce. Elle considère que Créon fait promulguer son édit parce qu'il sait qu'Antigone ne le respectera pas, et que sa visée ultime est de la condamner à mort afin d'empêcher le mariage de son fils avec celle qui contaminerait la pureté de sa lignée⁵².

2. « ... qui se comporte comme un guerrier... »

A la voie du réalisme barrée par l'inceste originaire, Sophocle superpose celle d'une curieuse hybridation des fictions poétiques. En effet, le poète fait de la revendication de son Antigone un reflet

⁵¹ Comme nous l'avons vu avec la procédure de l'*épidikasia*.

⁵² ROSENFELD (Kathrin H.), *Antigone. De Sophocle à Hölderlin. La logique du rythme*, Galilée, Paris, 2003.

déformé de l'idéal du guerrier dans l'épopée homérique⁵³. Comme Jean-Pierre Vernant l'a bien mis en évidence, le héros épique aspire à la « belle mort⁵⁴ » : la mort sur le champ de bataille, suite à un exploit guerrier qui lui fera acquérir une gloire immortelle parmi les vivants. Cette gloire est tributaire du *sèma*, le signe du tombeau, lieu de sépulture qui localise la mémoire du disparu et permettra de continuer à l'honorer⁵⁵; mais la gloire s'obtient surtout grâce à l'exaltation de l'exploit guerrier dans un chant poétique, qui en conservera la mémoire de génération en génération⁵⁶. Selon Castoriadis, cette survivance dans la mémoire collective grâce au pouvoir de la poésie vient contrebalancer une conception de la mort sans aucun espoir eschatologique⁵⁷. Dans l'Hadès, le mort n'est en effet plus qu'un fantôme anonyme, ayant perdu tout souvenir de son passé. A tel point que le fantôme d'Achille peut dire à Ulysse, descendu aux Enfers, qu'il « préférerait encore être le serviteur en vie du dernier des porchers, plutôt que de régner sur tous les morts » (*Odyssée*, 11, v. 489-491).

Qu'en est-il d'Antigone ? Comme elle le clame face à Créon, ce qu'elle veut, c'est accomplir les rites funéraires sur le corps de son frère « de sa propre main » (*autokheir*, v. 900)⁵⁸, afin d'acquérir par là une gloire impérissable parmi les morts (v. 502). Dès lors, on voit la profonde subversion que ce personnage féminin fait subir à l'idéal du guerrier épique, encore exalté au sein de la démocratie athénienne du

⁵³ Cf. KNOX (B.H.W.), *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley-Los Angeles, 1964, p. 67 et s. Voir aussi GOURGOURIS (Stathis), *op. cit.*, p. 129-130, sur Antigone comme figure disruptive qui met en crise le paradigme héroïque. Voir aussi KLIMIS (Sophie), « Antigone et Créon à la lumière du terrifiant/extraordinaire (*deinotès*) de l'humanité tragique », in *Antigone et la résistance civile*, OST (François) et COULOUBARITSIS (Lambros), Ousia, Bruxelles, 2004, p. 90-91.

⁵⁴ VERNANT (Jean-Pierre), « La belle mort et le cadavre outragé », in *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris, 1989, p. 41-79.

⁵⁵ *Idem*, « Mort grecque, mort à deux faces », p. 81-89.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ CASTORIADIS (Cornélius), *Ce qui fait la Grèce. 1. D'Homère à Héraclite*, Seuil, Paris, p. 101-104.

⁵⁸ Voir aussi LORAUX (Nicole), « La main d'Antigone », in *Mètis*, 1986, p. 165-196, reproduit en postface à la traduction de Paul Mazon en Belles Lettres Poches, Paris, 2002, p. 130-143 sur *autokheir*.

v^e siècle av. J.C. C'est de sa gloire à elle qu'Antigone se soucie, et non pas de celle de son frère. Antigone ne plaide pas pour que la cité réintègre Polynice *post-mortem* en lui accordant des funérailles collectives⁵⁹. Elle veut l'enterrer « toute seule », à l'écart de la cité, et dissocie donc le *sèma* de sa fonction de glorification et de remémoration au sein de la communauté⁶⁰.

Par ailleurs, son « exploit » ne sera pas de mourir en donnant la mort sur le champ de bataille, mais de mourir pour avoir enseveli un mort : « Je l'enterrerai moi, lui, et il sera beau pour moi de mourir en accomplissant cela » (v. 71-72). Car, pour Antigone, « il n'y a pas de gloire plus glorieuse que d'avoir mis un frère au tombeau » (v. 502-503). C'est donc bien l'idéal épique de la belle mort qu'Antigone invoque pour elle-même, lorsqu'elle se dit prête à courir tous les risques, sauf celui qui « pourrait la mener à ne pas mourir bellement » (v. 96-97). A Ismène qui l'enjoint au secret et au silence, Antigone oppose son désir de « publicité » : « Non, non ! Crie-le ! Bien plus odieuse, tu serais en te taisant, si tu ne le proclames pas à tous ! » (v. 86-87). La glorification de son acte semble pouvoir se passer de l'intermédiaire de l'aède. Il suffit qu'il soit connu des citoyens, et

⁵⁹ Voir KLIMIS (Sophie), 2004, p. 90, pour une mise en perspective avec le personnage d'Ulysse dans l'*Ajax* de Sophocle. Bien qu'ennemi d'Ajax du vivant de ce dernier, Ulysse plaidera auprès d'Agamemnon et de Ménélas, pour que la communauté des guerriers achéens lui accorde une sépulture. Ce *sèma* doit aussi devenir le lieu d'un culte héroïque. Ajax, qui avait voulu détruire les Achéens, est ainsi transformé *post-mortem* en héros protecteur de la communauté. L'attitude de l'Ulysse sophocléen illustre ce qui était vraisemblablement attendu comme comportement citoyen, après la mort d'un « frère » ennemi en cas de guerre civile. On voit donc bien en quoi tant Antigone que Créon s'éloignent de cette attitude citoyenne face au « frère ennemi » mort.

⁶⁰ LORAUX (Nicole), *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, 1985, p. 55-60 et 81-82, sur l'ambiguïté de la gloire de femme, suivie par Iriarte (Ana), « Antigone autonomos », in *Antigone et la résistance civile*, *op. cit.*, p. 51-52, qui insiste à juste titre sur le fait que la gloire est *de facto* reconnue à Antigone par le chœur (v. 817-820), puis par toute la cité, selon le témoignage d'Hémon (v. 692-699). Iriarte considère qu'« Antigone a parfaitement conscience de l'importance de cette solidarité de la polis, du soutien complice des citoyens, pour que son acte de piété soit immortalisé comme exemplaire » (*op. cit.*, p. 53). Je pense pour ma part que le souci premier d'Antigone n'est pas de revendiquer l'exemplarité d'un acte de désobéissance civile parmi les vivants, mais de se plier à la nécessité d'un acte de piété dû aux morts.

comme héraut pour propager la nouvelle, Ismène ferait tout autant l'affaire que n'importe qui d'autre. Ce faisant, Antigone est à nouveau *a-polis*, puisqu'elle subvertit la sémantique politique de la proclamation d'un édit, qui devient l'annonce de son acte individuel, commis en marge de la cité. Enfin, malgré ce désir de rendre son acte public, ce ne sont pas les vivants, mais les morts qui importent à Antigone et donc elle attend la reconnaissance glorifiante : « Durant un très long temps, c'est à ceux d'en bas, et non à ceux d'ici, qu'il me faudra plaire puisque c'est là-bas que je serai étendue pour toujours » (v. 74-76).

3. « ... pour se faire advenir la mère-fiancée qu'elle ne pourra jamais être »

Dans une étude antérieure, j'ai tenté de montrer qu'Antigone adoptait paradoxalement le comportement d'un homme pour se réaliser en tant que femme, simultanément *gunè* et *nymphè*⁶¹. Encore une fois, l'imbroglio identitaire fictionné par Sophocle est de taille, et c'est lui que les contorsions syntaxiques de mon énoncé synthétique « Antigone » visaient à pointer. Dans le *kommos* final, Antigone chante elle-même son propre thrène funèbre, qui résonne comme un chant d'hyménée inversé :

Voyez-moi, citoyens de la terre de mes pères, suivre mon dernier chemin [...] v. 806-807

Moi, celui qui endort tout, Hadès, c'est vivante qu'il m'emmène vers l'Achéron

Sans que j'ai été chantée pour mon mariage, ni qu'aucun hymne ne m'ait saluée devant la chambre nuptiale (810-816)

Sans pleurs de deuil, sans amis, malheureuse, je m'en viens sur le chemin qui s'ouvre à moi [...] v. 876-877.

O tombeau, ô chambre nuptiale, demeure souterraine, ma prison à jamais ! En marchant vers toi, je vais vers les miens, dont le nombre est grand parmi les morts [...] v. 891-894.

Sans lit nuptial, sans chant d'hyménée, je n'aurai pas pris part au mariage, je n'aurai pas nourri de petit enfant au sein [...] v. 917-918

⁶¹ KLIMIS (Sophie), 2004, p. 86-101.

En « accomplissant la chose (*to pragm' agein*) ⁶² » (v. 34), Antigone renonce à devenir la fiancée d'Hémon pour « aimante, venir s'étendre aux côtés de Polynice, l'aimé » (v. 73). Si les interprètes sont partagés quant à savoir si c'est un amour incestueux qui meut Antigone ⁶³, il est indéniable que Sophocle joue sur les doubles sens. *Met'autou keiso-mai* peut en effet tout autant signifier « je m'allongerai avec lui sur une couche nuptiale » que « je vais gésir à ses côtés sur une couche funèbre ». Antigone devient donc l'oxymore d'une nymphe restée vierge. Le seul « époux » auquel elle se reconnaît explicitement promise, c'est l'Achéron, fleuve des morts (*Akheronti numpheusô*, v. 816). Dans une inversion temporelle elle aussi totalement irréaliste, la nymphe Antigone, épousée de l'Achéron, n'a pu advenir que parce que, *précédemment*, elle est devenue comme la mère « artificielle » de toute sa famille morte : telle une mère, c'est de sa main qu'Antigone avait accordé tous ses soins à leurs corps sans défenses. Mais ces corps étaient des cadavres froids d'adultes et non pas de petits corps chauds d'enfants vivants ⁶⁴ :

En vérité, en partant, je nourris l'espoir d'arriver aimée de mon père,
très aimée de toi mère, et aimée de toi aussi, tête fraternelle,
Puisque c'est moi qui, de ma main, vous ai tenus, morts, et ai paré vos
corps, c'est moi qui ai fait les libations sur vos tombes. Et maintenant,
Polynice, voilà quelle est ma récompense pour avoir pris soin de toi en
t'ensevelissant [...]
Si j'avais été mère d'enfants par nature,
Si c'est un époux qui était mort,
Je n'aurai pas pris en main cette peine qui fait violence aux citoyens
(v. 897-907).

Le champ sémantique de la maternité, c'est d'abord métaphoriquement qu'il est introduit, lorsqu'Antigone dit qu'elle « nourrit »

⁶² Il faut insister sur la formulation au départ volontairement très floue de l'acte d'Antigone.

⁶³ CASTORIADIS (C.), *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce*, 2, Seuil, Paris, 2008, p. 143-144, sur le désir incestueux d'Antigone, ainsi que OST (F.), « L'Antigone de Sophocle : résistance, apories juridiques et paradoxes politiques », in *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Odile Jacob, Paris, 2004, p. 165.

⁶⁴ Voir la réplique d'Ismène : « tu possèdes un cœur qui brûle pour ce qui devrait glacer » (v. 88).

(*trephô*) un espoir. C'est d'ailleurs plus à la nourrice qu'à la mère, que la signification de ce verbe renvoie. Par ailleurs, un vers de Pindare, cité par le Socrate de la *République*, qualifie l'espoir de « douce nourrice des vieillards ⁶⁵ ». Je fais donc ici l'hypothèse que Sophocle joue sur ce dialogisme implicite avec la poésie lyrique, pour faire émerger en creux l'impossible image d'une Antigone « nourrice » de ces vieillards que sont ses parents morts. Le participe *péristellousa*, qui désigne l'activité plus spécifique d'Antigone sur le corps de Polynice, a aussi une connotation « nourricière ». Il peut en effet signifier « ensevelir » un mort, mais aussi « vêtir, envelopper pour protéger », comme le ferait donc une nourrice aimante pour un enfant vivant. Cette image d'Antigone nourrice devient plus explicitement associée à celle de la maternité lorsqu'Antigone se dénie étrangement le fait d'être une « mère d'enfants par nature » (v. 905). Qu'est-ce à dire, sinon qu'Antigone se désigne comme l'opposé-complémentaire d'une mère « par nature », à savoir comme cette mère « de substitution » et « par convention » qu'est une nourrice ?

En se décrivant comme la nourrice de son père, de sa mère et de son frère morts, c'est bien leur mère de substitution qu'Antigone prétend être. En effet, si Antigone met ici tant d'ardeur à rappeler les soins accordés aux cadavres de ses parents et à y associer ceux qu'elle a prodigués au cadavre de son frère, c'est parce que le corps mort de Polynice, pourrissant à l'air libre et dépecé par les oiseaux de proie, est comme le complémentaire inversé du corps du bébé Œdipe, abandonné vivant dans une nature hostile pour qu'il y périsse. Tel avait été le désir de la mère Jocaste, qui ne se réalisa pourtant pas. Le berger auquel elle avait remis Œdipe l'ayant pris en pitié, il le confia à une autre mère, « nourricière » de substitution, la reine Mérope. C'est donc plus précisément à sa mère qu'Antigone tente imaginativement de se substituer en se faisant la « nourrice » des deux enfants de Jocaste que

⁶⁵ *Rép.*, I, 331a. Le vers de Pindare est d'origine incertaine. Sur l'interprétation du statut de cette référence, je me permets de renvoyer à KLIMIS (Sophie), « Tu ne comprends pas que nous commençons par raconter des mythes aux enfants ? » (*Rép.*, 377a). La fabrique platonicienne du « mythe » dans la *République* : une scène primitive à déconstruire », in *La Mythologie à l'usage des enfants. Mythologie, pédagogie, littérature, de l'Antiquité à nos jours*, Véronique Gély (dir.), Garnier, Paris, 2013, à paraître.

sont Œdipe et Polynice. « Bonne » nourrice des morts, Antigone tente de réparer l'erreur/faute de Jocaste, la « mauvaise » mère des vivants. La malédiction des Labdacides qu'Antigone s'efforce par son acte d'enrayer, trouve en effet son origine dans l'erreur (*hamartia*) délibérée de Jocaste, mère terrifiante d'avoir voulu mettre à mort le fruit de son désir réalisé alors qu'interdit par l'Oracle⁶⁶. Pire encore, cette mère « toute désirante » et mortifère avait commis une seconde « erreur » en s'unissant d'amour à cet enfant qu'elle n'avait jadis pas hésité à condamner à mort. Avec Antigone, Ismène, Étéocle et Polynice, Jocaste a donc donné la vie à des enfants du « mort-né » d'elle-même. On comprend donc qu'Antigone se désigne comme étant « une âme morte depuis longtemps » (v. 559), depuis toujours emprisonnée dans la terrible « communauté des entrailles » (v. 511) de Jocaste. On comprend aussi qu'elle se coupe volontairement de tout lien à Erôs, l'amour-désir à l'origine de l'erreur de sa mère et des maux de sa lignée. Image très forte, c'est en se pendant avec sa ceinture, comme Jocaste, qu'Antigone se donnera la mort⁶⁷. Symboliquement, c'est donc Jocaste qui « suicide » Antigone, volontairement attachée au « cordon ombilical » qui la reliera à tout jamais à sa mère.

Deux autres éléments du texte accréditent cette hypothèse d'une Antigone se représentant à elle-même comme la « bonne » nourrice de ses « frères » morts, mère de substitution réparant les fautes de Jocaste, la « mauvaise » mère de vivants. Le premier est l'étonnante comparaison qu'Antigone établit entre elle et Niobé⁶⁸. Antigone proclame en effet que la fille de Tantale est « celle à qui le *daimôn* qui l'endort la

⁶⁶ Un oracle avait prédit à Laïos et Jocaste qu'un fils né de leur union mettrait son père à mort. L'abstinence aurait dès lors constitué le plus sûr moyen que cette prédiction ne se réalise pas.

⁶⁷ LORAUX (Nicole), (1986) 2002.

⁶⁸ ALAUX (Jean), « Antigone et Niobé : sous le signe de l'oxymore », in Lambros Couloubaritsis et François OST, dir., *op. cit.*, p. 113, souligne très justement que « loin d'être tourné vers des descendants, dont il s'agirait de favoriser la croissance, le paradigme maternel investit l'héroïne dans son rapport à ses ascendants ou à des consanguins dont les degrés spécifiques de parenté sont comme brouillés et cumulés dans la mort, advenue ou prochaine ». Voir aussi OST (François), *op. cit.*, p. 164 : « Privée de descendance par l'événement, Antigone assume cette maternité de substitution qui consiste à rendre à la terre, au ventre de la terre, ses morts chéris [...] ».

rend la plus semblable (*homoiotatan*) » (v. 832-833). A priori, la jeune vierge Antigone et Niobé, la mère prolifique, semblent aux antipodes l'une de l'autre. Pourtant, un point commun « évident » concerne les circonstances de leurs morts respectives : Antigone va périr, enfermée vivante dans un tombeau de pierre, tout comme Niobé a été transformée en rocher par les dieux. Plus précisément, c'est le motif de la *pétrification* qu'Antigone invoque comme point commun entre elles, le processus de mort graduelle qui fait d'elles deux des « mort-vivantes » de plus en plus mourantes, suspendues entre vie et mort. Or, bien qu'Antigone n'y fasse absolument pas référence, on sait que Niobé est une mère mortifère, responsable de la mort de tous ses enfants⁶⁹. Son erreur (*hamartia*) réside dans la démesure de sa fierté maternelle : Niobé s'était vantée d'être une mère plus comblée que Léo et donc supérieure à elle. En effet, Niobé avait eu une nombreuse postérité : 7 ou 10 filles et 7 ou 10 garçons, selon les sources. Tandis que Léo n'avait eu qu'un fils, Apollon et une fille, Artémis. Léo prit ombrage de ces vantardises et demanda à ses enfants de la venger. Apollon et Artémis mirent donc à mort tous les enfants de Niobé. Celle-ci fut ensuite transformée par les dieux en roc d'où s'écoule une source, pleurs éternels d'une mère désolée. C'est en chantant son propre thrène, où elle pleure sur la vie de femme qu'elle n'a pas eue, qu'Antigone se ressent « la plus semblable » à Niobé, pierre consumée en pleurs. Or, par l'intermédiaire de l'identification à Niobé, le « vide » de la vie d'Antigone, sans mari et sans enfant, renvoie indirectement au « trop plein » de la vie de Jocaste : à la fois épouse et mère du même homme, les entrailles comme « saturées » du « redoublement » de ces « paires » jumelles d'enfants incestueux (Étéocle et Polynice ; Antigone et Ismène). Comme Niobé, Jocaste est une mère dont la démesure est indirectement responsable de la mort de tous ses enfants. Mais, contrairement à Niobé, Jocaste ne pourra pas pleurer leur perte ni porter leur deuil, puisqu'elle sera partie la première. Dès

⁶⁹ Antigone n'est d'ailleurs pas la seule figure de vierge tragique qui s'identifie à une mère mortifère. Voir LORAU (Nicole), *Les mères en deuil*, Seuil, Paris, 1990, p. 87-100, sur l'étrange assimilation des vierges tragiques aux figures de mères meurtrières.

lors, ce sera la « nourrice » Antigone qui endossera ce rôle maternel de pleureuse en deuil éternel.

Le second élément consiste dans la comparaison établie par le chœur entre le sort d'Antigone et celui de l'épouse de Phinée, par le biais de l'évocation de ses deux fils⁷⁰. Ces derniers passèrent leur vie à se lamenter et à pleurer leur malheur, après que leur sauvage belle-mère leur eut crevé les yeux avec une navette coupante⁷¹ (v. 973-976). Le chœur déplore ainsi le sort de ces deux garçons, « semence d'une mère non mariée, qui, pourtant, par son origine, remontait aux Erechthéides antiques [...] en vraie fille de Borée [...] elle était une enfant des dieux » (v. 981-982, 984-986). Les jeux d'évocation et d'hybridation des personnages se poursuivent, puisque les fils de Phinée prennent ici la place de la mère Niobé et d'Antigone, dans la posture des pleureurs éternels. Il est par ailleurs évident que l'évocation de Jocaste plane derrière ce dédoublement de la mère en « bonne » mère naturelle et « mauvaise » marâtre, qui crève les yeux de ses deux beaux-fils. Jocaste est leur réunification dans la figure de la « mauvaise mère » malgré elle. C'est « à cause » de Jocaste qu'Œdipe s'est crevé les yeux avec les attaches de sa robe, lorsqu'il avait découvert son corps pendu. Le malheur de deux fils causés par une figure maternelle renvoie ainsi tant au malheur du « couple » formé par Étéocle et Polynice, qu'à celui des deux frères que sont Œdipe et Polynice. Si « l'erreur » initiale de Jocaste est d'une certaine manière la cause du meurtre réciproque⁷² des deux jumeaux ennemis, elle l'est aussi de la mort d'Œdipe et de Polynice, mais surtout de la manière dont toutes ces morts sont « réunifiées » dans l'imaginaire d'Antigone et dans

⁷⁰ KLIMIS (Sophie), 2004, p. 100-101.

⁷¹ SOURVINOU-INWOOD (Christina), « Le mythe dans la tragédie, la tragédie à travers le mythe : Sophocle, *Antigone*, v. 944-987 », in *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Claude Calame (dir.), Genève, 1988, p. 167-183, interprète le texte en considérant que c'est leur propre mère, Cléopâtre, qui les a aveuglés, contrairement à BOLLACK (Jean), *La mort d'Antigone. La tragédie de Créon*, Paris, 1999, p. 122-123, qui considère que c'est leur belle-mère.

⁷² Pour reprendre le jeu du texte sophocléen sur le nombre grec du duel qui fait fusionner le deux en un, et qui est quasi systématiquement utilisé pour désigner la « paire » Étéocle et Polynice, il me semblerait encore plus juste de parler « d'entre-suicide ».

l'acte réparateur, unique et réitéré de manière égal pour chacun, de « relever de sa main » les cadavres pour accomplir les rites funéraires.

Par ailleurs, l'étrange formule par laquelle les fils de Phinée sont désignés appelle aussi leur identification avec Antigone : *matros ekhontes anumpheuton gonan* (v. 980). Littéralement, ils « ont la semence non mariée d'une mère ». Antigone est elle aussi une « semence stérile » par la faute de sa mère, qui l'a condamnée sans le savoir à ne jamais pouvoir se marier ni enfanter. Mais Jocaste semble aussi pouvoir être elle-même subsumée sous cette description, et ainsi s'identifier tant à la fille de Borée qu'à Antigone : Jocaste est cette mère qui « n'est pas une nymphe », mère au carré et non véritablement épouse, puisqu'ayant « épousé » son propre fils. Comme la fille de Borée, comme sa propre mère, Antigone est de noble lignage, ce qui n'aura pourtant empêché aucune d'entre elles de subir un sort funeste. Enfin, il faut souligner que le prénom de la triste héroïne rapprochée d'Antigone n'est jamais mentionné, ni aucun acte qu'elle aurait accompli. C'est seulement en tant qu'épouse, mère et fille de, qu'elle est désignée. La lignée prestigieuse à laquelle elle est rattachée, les Erechthéides, est par ailleurs celle-là même qui est issue d'Erichthonios, le premier « Athénien » autochtone. Faut-il en déduire que, au-delà des maux subis par sa descendance, la fille de Borée/épouse de Phinée/mère de ses deux fils incarnerait « l'idéal » de la femme athénienne, n'existant que par et pour les mâles de sa cité ? Et que la vierge Antigone, mère-fiancée de toute sa parenté mâle, serait quant à elle à la fois l'incarnation et la destruction de cet « idéal » ?

B. Antigone apolis, ombre d'Athéna poliade ?

Pour terminer ce premier parcours, il reste à souligner que cette Antigone fiancée-vierge et mère-nourricière de ses morts, est comme l'ombre inversée d'une autre Vierge « nourricière », quant à elle divinité tutélaire : Athéna envisagée d'après son épithète de « poliade », protectrice de la cité d'Athènes. Bien qu'elle ne les mette à ma connaissance pas en résonance, Nicole Loraux fournit néanmoins une description de l'Athéna Poliade qui incite à voir en Antigone *apolis* son double héroïque, opposé et complémentaire :

Athéna : la Parthénos restée parthénos, figure impossible dans le monde des humains, mais qui, dans celui des dieux, incarne pour les

andres la sécurité même [...] Athéna est *trophos* : elle « nourrit » Erichtonios, plus exactement, elle l'élève [...] peut être *trophos* la mère aussi bien que la nourrice – et l'homme aussi bien que la femme [...] à la fois *trophos*, père et mère, la déesse assume ces trois rôles et les dépasse tous trois. Au-delà de l'opposition du masculin et du féminin, à la fois l'un et l'autre et ni l'un ni l'autre, la Parthenos réalise à sa façon le rêve masculin des Grecs – avoir un enfant en dehors de l'activité procréatrice⁷³.

Antigone est aussi une « parthénos restée parthénos, figure impossible dans le monde des humains ». Mais ce qu'elle incarne pour les *andres*, c'est l'intranquillité perpétuelle, et non pas la sécurité. En effet, une vierge « figée » dans ce stade normalement transitoire de l'identité féminine, – telle que toute entière définie par son rapport au masculin, – échappe de ce fait au contrôle des hommes. Une vierge qui ne se soumet pas au joug de la nécessité de procréer pour la cité est un danger pour les citoyens. Elle correspond à la version féminine de l'*apolis*, décrit par le chœur comme étant celui qui a perdu la mesure du sens commun et des valeurs communes. Étrange pouvoir de la tragédie, dès lors, qui fait d'Antigone *apolis* la fille rêvée de tout citoyen, celle dont la fidélité aux parents est saluée par tous ceux qui tremblent tout bas devant le tyran (v. 690-700). On peut donc se demander dans quelle mesure ces « impossibles » opposés et complémentaires que sont la divine Athéna et l'héroïque Antigone, n'incarnent finalement pas les deux aspects (sécurisant et terrifiant) de la réalisation du désir des mâles d'Athènes : la vierge nourrice comme figure de substitution des femmes-mères, décidément trop dangereusement aimantes et dévorantes...

⁷³ LORAUX (Nicole), 1990, p. 15, 59 et 65.

II. *Philia* pour les familiers morts, dessous la terre/*Philia* pour les citoyens, frères autochtones

A. La « communauté des entrailles » d'Antigone : une fiction hybride, ni famille ni cité

En suivant le fil de la comparaison entre Antigone *a-polis* et Athéna poliade, l'on est d'emblée confronté à la question du statut accordé par chacune à la *philia*, et, partant, à l'importance de cette dernière pour la communauté des citoyens. On connaît la réplique célèbre d'Antigone à Créon sur la *philia*. Alors que ce dernier révèle en l'assénant la croyance qui a motivé son édit, à savoir que « l'ennemi, même mort, n'est jamais un ami » (v. 522), Antigone lui répond qu'elle « n'est pas avec ceux qui haïssent, mais que, par nature (*éphun*), elle est avec ceux qui aiment (*sumphilein*)⁷⁴ » (v. 523). « Amie par nature » semble donc résonner comme la contrepartie de cette « mère par nature » qu'Antigone disait ne pas pouvoir être. Mais « amie » de qui ? L'utilisation récurrente de la sémantique de la *philia* par Antigone ne laisse planer aucun doute : ses *philoï*, c'est sa famille⁷⁵. Mais une « famille » dont son oncle Créon tout comme son cousin Hémon sont exclus. Une famille dont Antigone déporte Ismène à la périphérie, à partir du moment où cette dernière refuse « d'accomplir la chose avec elle ». Cette *philia* se restreint donc au « noyau » de la cellule (ultra)-mono-familiale qu'Antigone forme avec Polynice, Jocaste et Œdipe, auxquels s'adjoignent Étéocle puis Ismène, selon un ordre de proximité affective décroissant. Antigone désigne plus précisément ses *philoï* de deux manières : ce sont ceux qui sont « du même sang (*homaimos*) » (v. 512 et 513), en ce qu'ils proviennent tous des « mêmes entrailles (*homosplagkhnous*) » (v. 510). Cette expression semble avoir frappé les esprits, puisqu'elle sera utilisée par un poète de la fin du V^e siècle av. J.C., qui a rajouté une scène finale au texte consigné par écrit des *Sept Contre Thèbes* d'Eschyle⁷⁶.

⁷⁴ Une traduction plus répandue fait dire à Antigone qu'elle est née « non pour haïr, mais pour aimer ».

⁷⁵ Voir par exemple les vers 10, 73 (Antigone et Polynice), 81 (Polynice).

⁷⁶ La représentation des *Sept Contre Thèbes* (467 av. J.C.) est antérieure à celle de l'*Antigone* de Sophocle (442 av. J.C.), mais Paul Mazon, « Notice » à sa traduc-

Après que le héraut ait proclamé l'édit qui révèle le sort respectif réservé aux cadavres d'Étéocle et de Polynice par les chefs argiens (et non pas par le seul Créon), cette Antigone proclame à son tour :

Moi, je saurai affronter le danger pour enterrer ce frère qui est le mien, sans avoir honte d'être considérée comme celle qui répand la désobéissance (*apiston*) et l'anarchie (*anarkhian*) dans la cité. Car terrible est la communauté des entrailles (*deinon to koinon splagkhnon*) de ceux qui sont nés d'une malheureuse mère et d'un père infortuné (v. 1028-1032, ma trad.)

C'est donc indéniablement l'enfermement dans la circularité du Même et de l'Un généré par l'union incestueuse de Jocaste et d'Œdipe, qui fonde cette étrange forme du collectif qu'est la « communauté des entrailles ». Puisque, pour lui être fidèle et l'honorer, l'Antigone interpolée d'« Eschyle » n'a pas honte d'instiller la désobéissance civile et l'anarchie dans la cité, on commence à entre-voir que cette « communauté des entrailles » pourrait bien constituer une fiction de l'anti-cité par rapport à Athènes⁷⁷. Revenons au texte de Sophocle pour étayer cette hypothèse. Si Étéocle et Ismène sont situés par Antigone à la périphérie de ses *philoï*, c'est parce qu'ils se sont tous deux en partie extraits de la « communauté des entrailles » pour s'intégrer à la communauté politique en acceptant ses lois, ses normes et ses valeurs. Ismène, en refusant d'agir avec Antigone parce qu'elle se sent « incapable par nature de faire violence aux citoyens » (v. 79)

tion aux Belles Lettres, Paris, 1953, p. 103, considère que « le texte qui nous a été transmis contient de nombreux doublets qui s'expliquent par les remaniements auxquels ont donné lieu sans doute diverses reprises de la pièce aux V^e et IV^e siècles. C'est pour une de ces reprises, qu'on peut dater avec quelque vraisemblance des années 409-405, qu'un poète inconnu ajouta à la pièce d'Eschyle un dénouement postiche, qui annonçait la désobéissance d'Antigone, thème devenu populaire depuis la pièce de Sophocle ».

⁷⁷ Pour la plupart des commentateurs, c'est Thèbes qui constitue l'anti-cité par rapport à Athènes. Voir par exemple ZEITLIN (Froma), « Thebes : Theater of Self and Society in Athenian Drama », in *Nothing to do with Dionysos ? Athenian Drama in its Social Context*, John J. Winkler et Froma Zeitlin (dir.), Princeton University Press, USA, 1990, p. 120-167. Je considère pour ma part que Sophocle propose plusieurs variations imaginaires qui « déforment » la représentation de la communauté politique. La « communauté des entrailles » en est un cas de figure particulièrement intéressant, en tant qu'elle est à la fois la fiction d'une « anti-cité » et d'une « anti-famille ».

est considérée par sa sœur comme « une amie qui aime seulement en paroles » (v. 543). La *philia* qui se restreint au *logos* et ne débouche sur aucun acte concret (*ergon*), Antigone la récuse. Seul l'agir est donc fondateur de la *philia* pour Antigone. Et cet agir réside en un seul acte, identique pour tous les *philoï* : c'est l'acte d'ensevelir chaque parent mort, plus concrètement décrit comme « l'acte de soulever/soulager⁷⁸ le cadavre de sa main » (v. 43). A Ismène qui justifie les raisons de son refus d'accomplir cette action, Antigone oppose la menace de sa haine ainsi que de celle des morts (v. 93-94). L'association de la haine et du non-ensevelissement prouve donc a contrario que la *philia* ne s'actualise que dans l'accomplissement du rite funéraire pour Antigone.

Cela a un prix. Lorsqu'elle sera à son tour emmenée pour être ensevelie vivante, Antigone déplorera à plusieurs reprises le fait qu'aucun ami ne la pleure (v. 847 et 882). Pourtant, le chœur des vieillards de Thèbes l'accompagne jusqu'à sa prison de pierre. Durant ce *kommos* final, le chœur la pleure tout autant qu'il glorifie Antigone. Il semble donc que cette dernière ne puisse pas considérer comme étant ses *philoï* ceux qu'elle appelle « citoyens de ma patrie » (v. 806). Ainsi, les seuls *philoï* d'Antigone sont les morts de sa famille restreinte à la « communauté des entrailles », qui ne peuvent pas lui rendre sa *philia*. Le principe de réciprocité, si fondamental dans l'imaginaire collectif grec, fait donc ici défaut : les morts ne peuvent pas rendre la *philia* aux vivants. Tant que c'était elle qui agissait pour témoigner de sa *philia* aux disparus, Antigone palliait fantasmatiquement cette unilatéralité en se représentant à elle-même comme « amie » et « aimée » des morts (v. 73). Mais une fois sa descente « mort-vivante » vers l'Hadès réellement amorcée, Antigone ne peut que constater son absolue solitude parmi les vivants. Seul subsiste pour elle l'espoir d'être amie et chérie des morts, une fois parvenue dans l'Hadès (v. 897-899).

Résumons. La communauté des entrailles dont se revendique Antigone s'ancre dans la *philia* d'une « âme morte vivant pour les morts » (v. 559-560) issus du même sang incestueux. D'après Créon, fonder la communauté dans une telle *philia* correspond à un gouvernement de

⁷⁸ Le verbe grec *koufizô* (*kouphieis*, adressé à Ismène dans le vers cité) peut signifier « alléger », « soulager », « soulever ».

femme (*arkhè gunaikèia*, qui peut se déduire du v. 525). La *philia* serait donc le fondement, le principe et l'origine (*arkhè*) d'une forme de gouvernance du collectif placée sous le signe du féminin. Du point de vue de Créon, ce cas de figure correspond en fait à l'anarchie (672 en lien avec 677-678 et 680). La communauté des entrailles fondée sur la *philia* d'Antigone est l'antipode de la communauté politique selon Créon. Est-ce à dire que la communauté politique doit proscrire toute forme de *philia*? Il faut étudier la représentation de la cité proposée par Créon plus en détail, afin de comprendre ce que le face-à-face de ces deux formes de communautés pouvait donner à penser et à imaginer au collectif des spectateurs athéniens, par rapport à leur propre forme de communauté politique.

B. La cité-phalange de Créon : une fiction hybride, ni cité, ni famille

Dans son dialogue avec Hémon, Créon décrit sa manière d'envisager le fonctionnement de la cité et le type de relation que doivent selon lui entretenir la communauté familiale et la communauté politique. Créon commence par envisager le cadre de la famille, en concentrant son propos sur la nécessité pour un homme d'avoir des fils obéissants qui « le vengent de ses ennemis et honorent ses amis autant que lui » (v. 639-647). Cela pourrait sembler normal, compte tenu du fait que Créon s'adresse à Hémon. En réalité, la suite de son discours révèle que Créon importe au sein de la cité le paradigme du pouvoir du père sur sa famille. Comme dans le cadre de la famille, la seule règle est selon lui de « se tenir en tout derrière la sentence paternelle » (v. 640), Créon en vient en toute « bonne foi » à justifier la tyrannie :

Celui que la cité a installé à sa tête, il faut l'écouter en tout, pour les petites choses et dans ce qui est juste, mais aussi dans ce qui ne l'est pas. Et cet homme obéissant, je lui fais confiance : il saura un jour lui aussi bien commander, s'il accepte d'être commandé, s'il demeure un soldat parastate juste et bon, qui reste à son poste dans la tempête, la lance à la main. Il n'y a en revanche pas de pire mal que l'anarchie. C'est elle qui détruit les cités, renverse les maisons, rompt le mouvement réglé des lances alliées. Ce qui sauve beaucoup de corps, chez ceux qui sont bien dirigés, c'est l'obéissance. Ainsi, il faut défendre le système en place, et qu'absolument jamais une femme ne vainque. Car il vaut mieux, s'il le faut, succomber par un homme, plu-

tôt qu'on dise de nous que nous avons été vaincus par des femmes (v. 666-681).

Une comparaison avec la façon dont Aristote théorise la différence entre la famille et la cité permettra de faire comprendre toute l'ambivalence de la position que Sophocle fait tenir à Créon, tout autant qu'à Antigone. Bien qu'évidemment ultérieur à l'*Antigone* de Sophocle, le traité des *Politiques* d'Aristote exprime en effet une position qui me semble refléter la quintessence du penser démocratique sur ce sujet. Selon Aristote, la communauté familiale (*oikos*) a comme finalité essentielle la reproduction de la vie biologique (*zèn*). C'est pour cette raison que la relation des époux est désignée comme « union du mâle et de la femelle qui n'est pas affaire de choix réfléchi » (1252a26-28). Au sein de la famille règne une inégalité de fait, fondée sur des rapports de pouvoir figés et définis une fois pour toutes, car fondés en nature : c'est au père, époux et maître qu'est le citoyen mâle adulte pour les membres de son *oikos*, que ces derniers (enfants, épouse, esclaves) doivent absolument obéir en tout. Si le citoyen est l'*arkhè* de sa famille, en tant que c'est lui qui gouverne/commande toujours, c'est parce qu'il est le seul membre de la famille à être doté de la faculté de viser le bien commun, en anticipant sur l'avenir. Si le chef de famille peut « prévoir », c'est parce que son *logos* est en perpétuelle actualisation, de par son activité de citoyen au sein de la communauté politique. Au contraire, l'enfant n'a le *logos* qu'en puissance, la femme, sans qu'il puisse se concrétiser dans un agir et l'esclave semble en être dépourvu. C'est donc pour leur bien à tous que le chef de famille prend toutes les décisions et les dirige.

Au niveau de la cité, au contraire, une égalité artificielle vient se substituer à l'inégalité (postulée par Aristote) de nature des membres de la famille. Dans la communauté politique, tous les citoyens, dans leur diversité de fortunes et de conditions sociales, se représentent néanmoins à eux-mêmes comme étant des égaux (*isoi*) et des semblables (*homoioi*), compte tenu de leur égalité absolue face à la loi (isonomie). Or, précisément, si tous se considèrent comme étant égaux, nul ne tolérerait que le pouvoir appartienne toujours aux mêmes. C'est pour cette raison que les citoyens ont instauré la rotation des magistratures (1325b5-10). En effet, le citoyen se définit selon Aristote comme étant celui qui, tour à tour, gouverne (*arkhein*) et est gouverné (*arkhesthai*) (1283b42-1284a3). Dès lors, la communauté politique est

« sur-naturelle » en ce qu'elle vise non plus le simple vivre biologique, mais le bien vivre (*euzèn*). Ce dernier ne peut être que politique, car il réside dans l'action vertueuse – affaire de choix délibéré et de réflexion – de chaque citoyen individuel et de tous les citoyens réunis en collectif, qui veillent mutuellement à leur amélioration éthique (1280a31-34) et 1280b5-12).

Par ailleurs, on soulignera qu'Aristote semble faire de la *philia* l'un des fondements de cette communauté politique établie en vue du bien vivre, tout comme d'ailleurs aussi déjà de la famille. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote inaugure en effet son étude de la *philia* en posant qu'elle est « ce qui est le plus nécessaire pour vivre » (1155a4-5). Il l'envisage ensuite selon une conception gradative : la forme la plus originaire de la *philia* est celle que tous les animaux ressentent « par nature » pour le « semblable », le vivant de même espèce, et qui les pousse à s'unir pour se reproduire (1155a16-20). Pour ce qui concerne l'humain, Aristote mentionne une « philanthropie » qui semble dépasser le seul accouplement du mâle et de la femelle (1155a20-21, en prenant en considération *Poét.*, 1452b37-1453a1⁷⁹). Compte tenu de cette « philanthropie » de base, la *philia* se retrouve déclinée à tous les âges de la vie, et c'est elle qui régit toutes les formes d'associations qui peuvent exister entre les êtres humains : *philia* des jeunes rassemblés en vue de chercher ensemble le plaisir, *philia* des vieux en vue de l'utile (1155b17-1156b6). Mais la forme la plus parfaite et la plus achevée de la *philia* est celle qui est fondée sur la vertu des amis (1156b7-13). Elle se développe essentiellement entre les hommes d'âge mûrs, c'est-à-dire en âge d'être citoyens, et permet de « mieux penser et de mieux agir » (1155a15-16). Dans cette forme d'amitié, chacun considère l'ami comme un « autre soi-même » (1166a31-32), selon l'expression qui désignait déjà les *philoï* dans l'épopée homérique⁸⁰. La « nouveauté » introduite par Aristote consiste à préciser

⁷⁹ KLIMIS (Sophie), « Voir, regarder, contempler : le plaisir de la reconnaissance de l'humain », in *Les Études philosophiques. La Poétique d'Aristote : lectures morales et politiques de la tragédie*, 2003, p. 478-481 sur la *philanthrôpia* comme affect au fondement de l'humain, avec la pitié.

⁸⁰ Voir par exemple *Illiade* XVIII, v. 81 : *ison hémèi képhalèi*, qui signifie littéralement : « égal à ma propre tête ». C'est ainsi qu'Achille désigne Patrocle, qu'il qualifie à la fois de *philos* (ami) et d'*hétairos* (compagnon).

que c'est parce que chacun « aime » en autrui comme en soi-même la meilleure part qu'est l'intellect (*noûs*), qualifié de « divin » (1168b25-1169b1). Il semble donc qu'Aristote fasse de la *philia* un affect au fondement du lien citoyen⁸¹ : d'abord, comme *philia* « de base », biologique, permettant la reproduction des citoyens. Ensuite, comme *philia* régissant les rapports sociaux des formes d'association encore non politiques telles les familles ou encore les hétaires. Enfin, et surtout, comme *philia* selon la vertu qu'Aristote semble instituer comme « idéal » de la communauté politique. Selon Aristote, « si l'amitié régnait parmi les citoyens, il n'y aurait pas besoin de la justice » (1155a22-28). Cette dernière est donc un pis-aller, inventée pour régler contractuellement les rapports entre des citoyens qui n'en auraient pas besoin, si tous parvenaient à actualiser l'idéal du « bien vivre » en permanence, c'est-à-dire à être des amis selon la vertu les uns pour les autres⁸².

C. Antigone et Créon sous le signe de l'oxymore : deux « individus-communautés »

Ce détour par la pensée du Stagirite nous permet de revenir à la tragédie de Sophocle. *In fine*, il faut reconnaître que les communautés dont se revendiquent tant Créon qu'Antigone sont des oxymores, car ce sont des communautés formées d'un seul individu. En effet, Créon n'est *pas* le représentant de la cité. Il incarne à lui seul une communauté hybride entre la famille et la cité. En se comportant comme le « père » de ses concitoyens, il agit en tyran. La communauté dont il se réclame est donc un impossible hybride de « cité » innervée par le principe du pouvoir (*arkhè*) familial. Pourtant, Créon réussit aussi l'étrange tour de force de s'actualiser comme tyran, tout en cherchant à fuir ce qui est, tant pour lui que dans l'imaginaire des citoyens athéniens, le pire des maux : l'anarchie. Or, l'Athéna poliade des *Euménides* d'Eschyle,

⁸¹ C'est la thèse que soutient CASTORIADIS in *Fenêtre sur le chaos*, Seuil, Paris, 2007, p. 38-39, en faisant de *philia* et d'*éléos* les deux affects au fondement de la citoyenneté grecque.

⁸² Pour Aristote, la *philia* selon la vertu ne peut s'instaurer durablement qu'entre un petit nombre d'individus, ce qui semble constituer le ressort tragique de sa conception du politique.

proclamait, en instituant symboliquement le tribunal de l'Aréopage : «Ni anarchie, ni despotisme: je veux que les citoyens prennent soin (*peristellousi*) de cette règle et l'honorent pieusement. Et que le terrible (*to deinon*) ne soit pas rejeté hors de la cité. Car quel mortel sera dans le droit, s'il ne craint rien?» (v. 696-699, ma traduction). Où l'on retrouve, comme par hasard, le verbe *peristellô*, qui peut tout autant signifier «prendre soin» que «ensevelir», et qui désignait l'acte fondateur de la *philia* d'Antigone chez Sophocle.

Créon deviendrait-il ainsi un tyran parce que rien, pour lui, ne peut se constituer en «terrible» venant limiter sa toute-puissance? Nous verrons par la suite que tel est bien le cas: c'est la Mort qui est ce *deinon* que Créon refuse de voir et d'accepter dans son caractère inéluctable. Dès lors sans «limite», sa pensée ne pourra plus être juste. Par ailleurs, en tant que tyran, Créon défend un autre trait démocratique: il loue le fait de «tenir ferme dans la bataille», c'est-à-dire de ne pas abandonner ses compagnons de rang dans la phalange. Or, cette action de solidarité interne à la phalange était si centrale pour les citoyens, qu'elle était notamment mentionnée dans le serment des éphèbes⁸³. Plus troublant encore: ce Créon tyrannique qui veut «démocratiquement» éviter l'anarchie, décrit l'activité de ses «concitoyens» – assimilés à des enfants/esclaves lui devant une obéissance absolue – dans les termes mêmes qui seront ceux qu'Aristote utilisera pour qualifier l'essence de la citoyenneté: accepter d'être gouverné pour devenir ensuite soi-même gouvernant, telle est l'une des règles éducatives de base prônée par Aristote pour justifier que la rotation des magistratures, condition du maintien de l'égalité, soit acceptée par tous les citoyens (*Pol.*, 1332b32-41). La parole tragique donne donc le vertige à la rigueur philosophique lorsqu'elle brouille la frontière entre les opposés et qu'elle entre-mêle allègrement des traits fondamentalement démocratiques à des traits fondamentalement tyranniques...

De son côté, Antigone n'est *pas* la représentante de la famille: la «communauté des entrailles» dont elle se réclame, fondée sur la *philia* pour les morts, l'empêche de faire droit à Erôs, cet amour/désir qui

⁸³ VIDAL-NAQUET (Pierre), «Le *Philoctète* de Sophocle et l'éphébie», repris in VERNANT (Jean-Pierre) et VIDAL-NAQUET (Pierre), *La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions*, Seuil, Paris, coll. «Points essais», (1981) 1992, p. 149.

préside aux unions charnelles⁸⁴. Or, toute famille humaine, puisqu'elle doit assurer la reproduction de l'espèce, se doit de sacrifier d'une manière ou d'une autre à Erôs. En honorant Hadès au détriment d'Erôs, Antigone n'est pas parvenue à trouver la « juste mesure » de sa piété de femme. Elle n'a pas réussi à respecter l'injonction du chœur : « tisser ensemble les serments faits aux morts et les lois de la cité » (v. 367-368). Si on a souvent identifié ces dernières à l'édit de Créon, elles peuvent tout aussi bien désigner la nécessité, ayant force de « loi » pour le « peuple des femmes », de veiller à la reproduction des citoyens. Qui plus est, un autre chant du chœur incarne cette possible convergence d'Hadès et d'Erôs en Dionysos (v. 1115-1152). Ce dieu, auquel toute tragédie était dédiée, et auquel le chœur de l'*Antigone* chante un hymne final, symbolise en effet la réconciliation de l'amour et de la mort dans l'acceptation du cycle vital, qui intègre en lui la mort comme phénomène transitoire.

La « communauté des entrailles » à laquelle Antigone réduit la famille est aussi une image déformée de la cité. La *philia* d'Antigone pour les « mêmes » se distingue en effet de la *philia* citoyenne pour les « semblables ». La concitoyenneté n'est pas la consanguinité. C'est bien une fraternité, mais toute symbolique, qui fonde le lien d'amitié entre les citoyens : « frères » puisque tous nés de la même « mère » qu'est la terre athénienne d'après le mythe d'autochtonie. Mais cette représentation imaginaire mythique de la fraternité ne peut se soutenir que sur fond d'une autre représentation imaginaire, civique, et d'une effectivité politique immédiate : celle où tous les citoyens se représentent à eux-mêmes comme des égaux et des semblables face à la loi, qui vient se substituer et surpasser tout lien du sang fondé en nature. De façon très éloquente pour notre propos, la « famille » qui compte, d'un point de vue politique à Athènes, c'est la *tribu* (*phylè*). Suite aux réformes de Clisthène, qui avait voulu « casser » le pouvoir des grandes familles se réclamant d'un ancêtre commun (souvent mythique) et liées « par le sang », la population d'Athènes avait été divisée en dix tribus. Substituant un principe de regroupement topologique au lien

⁸⁴ Un chant entier du chœur de l'*Antigone* (le troisième *stasimon*) est d'ailleurs consacré à Erôs et exalte la toute-puissance de ce dieu, décrit comme dominant tous les êtres vivants, des animaux aux dieux (v. 781-800).

généalogique, chaque tribu était constituée du « mélange » de citoyens habitant la ville, d'autres la campagne et d'autres le bord de mer. L'appartenance à une tribu jouait un rôle important dans le fonctionnement politique (par exemple, dans le cadre du recrutement par tirage au sort de magistratures politiques). La « communauté des entrailles » d'Antigone semble donc au plus loin tant de la famille athénienne que de la communauté civique, ou encore de l'appartenance à l'une de ces « familles politiques » qu'est la tribu.

III. La mort, Transcendental de la loi ? L'isonomie à l'épreuve du deuil

A. La loi d'Antigone, c'est la mort

La fiction d'une communauté des entrailles, aux antipodes du réel de la tribu athénienne. Et pourtant... Et pourtant, Nicole Loraux nous rappelle un fait qui semble rapatrier Antigone dans la tribu. Au Céramique, le cimetière d'Athènes, les citoyens n'étaient pas enterrés individuellement mais dans des tombes collectives, par tribu, et ce, durant toute la période démocratique :

[...] sans patronyme, sans démotique, les citoyens-soldats, riches et pauvres, citadins et campagnards, *agathoi* ou obscurs, sont enterrés côte à côte, tribu par tribu, dans le même monument [...] au cimetière public, la prose laïque des *épitaphioi* ignore les dieux et les héros nationaux et se consacre à célébrer une idéalité, pour ne pas dire une abstraction : la *polis*, unité insécable qui doit son autorité à l'effacement de ses *andres*, soldats-citoyens valeureux mais identiques et interchangeable, version athénienne des *homoioi*. Sur l'Acropole, la cité se plaît au contraire à rappeler que sa cohésion est celle d'une collectivité, et la procession des Panathénées énumère la diversité de la *polis* démocratique : sexes, classes d'âge et statuts sociaux mêlés, les Athéniens invitent leurs alliés à honorer avec eux la déesse poliade⁸⁵.

Ainsi, la « communauté des entrailles » d'Antigone, où tous fusionnent sous le signe du Même, dévoile obliquement aux citoyens specta-

⁸⁵ LORAUX (Nicole), 1990, p. 42 et 44.

teurs l'unité profonde de ce que la scission des lieux symboliques de l'Acropole et du Céramique isolait : l'isonomie de tous ces citoyens, si différents de leur vivant, repose *in fine* sur leur égalité absolue d'anonymes réduits au « Même » cadavérique par la mort. Le personnage d'Antigone, cette « âme morte » qui ne vit que pour honorer ses morts, cette malheureuse qui, seule, « ne peut habiter ni parmi ceux qui vivent, ni parmi les morts, métèque déplacée » (v. 851-852), est donc l'impossible fiction qui incarne le « terrible » lot commun : nous sommes tous des morts en sursis, des vivants pour la mort. Mais cette « vérité », encore une fois, Sophocle s'ingénie à la transmettre par le biais d'une déformation profonde des us et coutumes de la cité. Revenons au texte. Antigone donne deux justifications de son acte, lui-même biface : la transgression de l'édit de Créon et l'accomplissement des rites funéraires. La première justification, exprimée par Antigone face à Créon, est la plus connue et la plus commentée. Il s'agit du passage fameux où Antigone oppose les lois non écrites des dieux à l'édit de Créon (v. 450-470). La littérature secondaire à ce sujet est immense, puisqu'on y a vu le texte fondateur du droit naturel⁸⁶. L'aporie principale de cette réplique réside dans le fait qu'Antigone ne donne aucun « contenu » concret à ces lois non écrites⁸⁷. C'est d'un point de vue formel qu'elle les présente, comme l'exact opposé de l'édit de Créon : « ses » lois (*nomous* puis *nomima*, v. 452 et 455) sont générales, non écrites (*agrapta*) et elles viennent des dieux (*theôn*), plus précisément de « Zeus et de Dikè qui habite avec les dieux d'en-bas » (v. 450-451). Ces caractéristiques contrastent avec celles de la

⁸⁶ OST (François), *op. cit.*, p. 166, préfère quant à lui plutôt parler d'opposition/tension entre le droit idéal et le droit en vigueur, plutôt qu'entre le droit naturel et le droit positif. Ainsi par exemple, p. 171 : « Nous n'associerons pas les *nomima* d'Antigone à la loi naturelle car rien dans le texte, ni même dans son esprit, n'autorise, nous semble-t-il, d'identifier la justice idéale que réclame Antigone aux normes de la *phusis* ». L'auteur propose de substituer une lecture « dialectique » à la lecture traditionnellement « dichotomique » du rapport entre ces deux droits, en considérant qu'il ne s'agirait pas de « choisir » pour l'un contre l'autre. Bien plutôt : « Le droit idéal n'a pas vocation à se substituer au droit en vigueur – il en est plutôt l'horizon ultime, la face cachée, l'exigence éthique qui ne cesse d'en creuser les prescrits [...] ainsi l'idéal est-il comme la frontière intérieure, la limite intrinsèque de la loi positive [...] » (p. 178-179).

⁸⁷ GOURGOURIS (Stathis), *op. cit.*, p. 148-149, considère que ces lois, dans leur abstraction vide, renvoient au magma des significations imaginaires comme telles.

« loi » de Créon, qualifiée d'édit (*kèrugma*)⁸⁸. Ce dernier se révèle n'être qu'un contenu de pensée (*phronèma*) émanant d'un seul individu humain (v. 458-459) et abusivement objectivé en loi générale grâce à sa mise par écrit. Or, il existe une seconde justification donnée par Antigone à son acte, qu'elle adresse imaginativement au frère mort Polynice. Antigone y thématise cette fois explicitement le « contenu » de la « loi » à laquelle elle prétend avoir obéi en accomplissant les rites funéraires :

Quelle est la loi en vertu de laquelle, je dis, moi, avoir accompli cela ? (*tinou nomou dè tauta pros kharin legô*) ? Un mari mort, j'aurais pu en trouver un autre, et j'aurais pu avoir un enfant d'un autre homme, si je l'avais perdu. Mais ma mère et mon père gisant dans l'Hadès, il ne pourra absolument jamais me naître un autre frère. Telle est la loi (*toiôide nomoi*) en vertu de laquelle, moi, je t'ai honoré avant tout autre, et c'est ce qui a semblé à Créon être l'erreur générée par une terrible audace (v. 908-915)

Cela ne fait donc aucun doute : la loi d'Antigone, c'est la mort. Ou plus précisément, l'irréversibilité du temps humain, une fois que la mort est venue arrêter le « lot » imparti à chacun. Cette identification de la loi divine non écrite à la mort ouvre à de nombreuses questions : interactions entre le domaine du juridique et celui de la piété, entre la politique et la reconnaissance de la mortalité, nouvelle manière d'envisager le rapport entre ce droit fondé sur la « nature » et l'édit de Créon, etc. Pourtant, cette seconde justification est comme « masquée » par la plupart des traducteurs, qui rechignent à traduire « *nomos* » par « loi » et affaiblissent l'évidente portée politique de l'utilisation qu'en fait Antigone, en préférant le traduire par le sens plus général et abstrait d'« usage », « coutume »⁸⁹. Cette seconde justification ne semble pas non plus avoir beaucoup inspiré les commentateurs. Elle a même souvent été décriée, et par les plus célèbres d'entre eux. Goethe s'était ainsi déclaré « choqué » par cette justification

⁸⁸ OST (François), *op. cit.*, p. 168-174, pour une analyse du vocabulaire juridique utilisé dans la pièce.

⁸⁹ Paul Mazon traduit *nomos* par « principe », Irène Bonnaud et Malika Hammou par « raisons ». Florence Dupont traduit plus finement le seul *nomos* par l'expression « loi de la vie ».

d'Antigone. Il avait affirmé, dans une boutade restée célèbre, qu'il offrirait une récompense à celui qui parviendrait à démontrer le caractère interpolé de ce passage⁹⁰. Georges Steiner, y voit un exemple de la « ruse rhétorique » d'un Sophocle quasi sophiste, qui « frise la mauvaise comédie⁹¹ ». Jacques Lacan, après avoir rappelé l'anecdote relative à Goethe, évoque la ressemblance de cette justification d'Antigone avec une « histoire » qu'on trouve racontée dans Hérodote⁹². Mais il manque toute l'importance du dialogue inter-textuel, en posant que « ce n'est pas parce que les deux passages se ressemblent, que l'on doit penser que l'autre est une copie du premier. Et pourquoi une copie serait-elle introduite là ?⁹³ »

*B. La piste de l'inter-discours : d'Hérodote à Sophocle,
la visée critique pour le politique du face-à-face fictionné
entre un roi-tyran et une femme*

Or, c'est précisément la référence implicite au texte d'Hérodote, dont il ne fait aucun doute que Sophocle s'est inspiré, qui permet de comprendre la réelle portée politique de cette seconde justification qu'Antigone donne à son acte. Il ne s'agit donc certainement pas d'une « copie⁹⁴ », ni même d'un simple « clin d'œil » d'un auteur à un autre. En effet, c'est tout le contexte d'énonciation du texte d'Hérodote qui justifie le travail de (r)écriture sophocléen. Soit donc, au troisième livre des *Enquêtes*, le récit du dialogue entre un roi barbare et une femme en pleurs. Darius, le Grand Roi des Perses, a fait emprisonner Intaphernès, qui s'était soulevé contre lui. Il a aussi fait arrêter ses fils et tous les hommes de sa famille, convaincu qu'ils

⁹⁰ *Conversations de Goethe avec Eckermann*, mercredi 28 mars 1827.

⁹¹ STEINER (Georges), *Les Antigones*, Paris, p. 55-56.

⁹² LACAN (Jacques), « L'éclat d'Antigone », in *Le séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Seuil, Paris, 1986, p. 298.

⁹³ *Idem*.

⁹⁴ Ce que Lacan réfute lui aussi, mais pour de mauvaises raisons : tout lien entre Hérodote et Sophocle justifierait selon lui le caractère interpolé du passage puisqu'il en « amoindrirait » la portée, n'étant qu'une simple « copie ». Il faut donc que Lacan réfute tout rapprochement entre les deux textes pour qu'il puisse éloigner le spectre de l'interpolation.

avaient tous pris part au complot. La femme d'Intaphernès venait tous les jours pleurer à la porte du roi, si bien qu'elle l'amena à la prendre en pitié :

Il lui envoya un messenger : « — Femme, le roi Darius t'accorde le salut d'un de tes parents emprisonné, celui que tu veux parmi tous ». Elle réfléchit, puis lui fit cette réponse : « — Si le roi m'accorde une seule âme, je choisis parmi toutes celle de mon frère ». Darius en fut informé, il s'en étonna et lui envoya ce discours : « — Femme, le roi te demande en vertu de quelle pensée tu abandonnes ton mari et tes fils et choisis de conserver ton frère, qui t'est plus étranger que tes fils et moins cher que ton mari ». Elle répliqua en ces termes : « — Roi, un homme, je pourrais en avoir un autre si le *daimôn* le voulait, et d'autres enfants, si je perdais ceux-ci, mais mon père et ma mère n'étant plus en vie, pour moi, il ne peut plus y avoir d'autre frère pour moi, de quelque manière que ce soit. C'est en recourant à cette pensée que j'ai dit ces choses ». Il sembla à Darius que cette femme avait bien parlé. Charmé par sa réponse, il lui rendit celui qu'elle avait demandé, et en plus, le plus âgé de ses enfants. Mais il mit à mort tous les autres (III, 119, 12-30, ma trad.).

Ce dialogue rapporté et supposé réel entre deux figures de l'antique – un roi barbare et une femme – est lui-même tout entier médié par un messenger anonyme et complètement dépersonnalisé. Il présente de si étranges résonances gréco-politiques, qu'on peut légitimement douter de son authenticité et le considérer comme une forme de mise en fiction « historique », au service du questionnement critique des mœurs, des actes et des œuvres des Grecs entrepris par Hérodote par le truchement de son enquête comparative entre Grecs et Barbares. En effet, cet échange présente beaucoup d'analogies avec un processus de délibération politique... mais « déformé » par l'absence du collectif. C'est après avoir réfléchi seule – littéralement après avoir « pris conseil d'elle-même (*bouleusamenè*) » – que la femme d'Intaphernès rend sa réponse au roi. C'est l'étonnement face au caractère imprévu de cette réponse, qui incite le roi à demander à la femme de justifier rationnellement son choix. On soulignera la structure philosophique avant l'heure de cet échange : tout d'abord, étonnement (*thau-mazein*) embrayeur du philosophe, comme Aristote le théoriserait ultérieurement dans sa *Métaphysique*. Puis, « philosopher » politique en acte, il semble bien y avoir, sous la forme d'une demande de *logon*

didonai à résonance socratique, cette fois. En demandant à la femme d'Intaphernès d'explicitier sa *gnômè* – littéralement, son jugement réfléchi – le roi perse lui demande de « donner et de rendre raison » de son choix.

S'il avait d'abord été ému de pitié uniquement par les pleurs de la femme, le roi est ensuite aussi touché par son raisonnement, au point de rendre ce dernier « efficace » car effectif : la parole de la femme d'Intaphernès aboutit à la libération de son frère, par elle demandée. Cette fois, contrairement à ce qu'Aristote théoriserait ultérieurement, il semble qu'Hérodote accorde le *logos* au sens plein du terme – capacité de raisonner thématisée dans un discours, lui-même mis en application dans un agir effectif – aussi bien au barbare qu'à la femme. La force de persuasion du *logos* féminin « excède » même son intention première, puisque le roi accorde *plus* que ce qui avait été demandé, avec la libération supplémentaire du fils aîné. Enfin, il faut souligner que l'expression utilisée par Hérodote pour qualifier l'évaluation par Darius de la justification de la femme d'Intaphernès, se calque sur la formule inaugurale des décrets de loi athéniens : *edoxe tōi Dareiō* à la place de *edoxe Athenaiōi* (« il a semblé bon aux Athéniens »). Au datif, le seul roi barbare à la place de la communauté politique des Athéniens réunie en Assemblée délibérante.

Dès lors, on peut considérer que c'est la dynamique de l'échange représenté dans cette scène que Sophocle emprunte à Hérodote, en la réélaborant. Le potentiel critique d'une confrontation a priori non politique, puisqu'ayant lieu entre un roi tyran et une femme, est exploité tant par l'historien que par le poète tragique afin d'examiner « de biais » le fonctionnement de la démocratie athénienne. Pour Sophocle, comme pour Hérodote, la tyrannie est d'abord stigmatisée par la violence de la décision unilatérale : Darius décide, seul, de faire emprisonner Intaphernès et toute sa parenté mâle, sans prendre conseil de personne. Créon décide, seul, de faire promulguer son édit, sans avoir pris l'avis – comme il l'aurait dû – auprès du conseil des vieillards de Thèbes, qui constituent le chœur. Pourtant, Darius brisera rapidement le cercle de son solipsisme grâce à sa capacité d'empathie, qui le fait entrer dans une forme d'échange « politique » car argumenté, avec celle qui est parvenue à susciter sa pitié. Cet affect est donc représenté comme le catalyseur qui rend possible une discussion critique et argumentée, fût-ce entre un barbare et une femme. La décision

du roi, qui a force de loi dans le contexte perse, est donc motivée par un mixte de raisonnement et de persuasion fondé sur l'affect de la pitié. A contrario, le Créon de Sophocle se caractérise par son hermétisme total tant à la pitié qu'à la persuasion. C'est d'ailleurs très précisément cette absence de pitié et d'ouverture à la persuasion qui fait de lui un tyran au sens moderne du terme, c'est-à-dire un homme coupable de démesure (*hybristès*). En effet, la pitié pour autrui repose sur la conscience de sa propre finitude : comme le thématise ultérieurement Aristote dans sa *Rhétorique*, « la pitié est une peine qui suit la vision d'un mal [...] que l'on peut s'attendre à souffrir soi-même dans sa personne ou dans la personne d'un de ses proches, car pour ressentir la pitié, il faut penser que ce mal est susceptible de nous arriver » (*Rhét.*, II, 13-17, ma trad.). Autrement dit, la pitié repose sur la réversibilité imaginative des positions identitaires du soi et de l'autre⁹⁵ : il faut pouvoir se représenter soi-même dans la situation vécue par autrui, pour le prendre en pitié.

*C. L'égalité naturelle de tous, « mêmes » face à la mort,
condition de possibilité de l'égalité conventionnelle
de quelques-uns, « semblables » face à la loi*

Le seul « mal » dont nous sommes tous absolument certains de souffrir un jour, c'est la mort. Le « souci » pour les morts est donc comme la forme transcendantale de la pitié pour les vivants. L'entêtement de Créon à traiter Polynice mort en ennemi suppose donc qu'il ne reconnaisse pas cette limite ultime et commune à tous. La mort est en effet supposée effacer la différence entre les « amis » et les « ennemis », tous devant nécessairement recevoir une sépulture. En la lui refusant, Créon traite donc Polynice comme s'il était toujours vivant. Antigone, de son côté, veut que les corps de ses deux frères reçoivent un traitement *égal* après leur mort. Comme le souligne Véronique Porret, « l'accent porte sur le sang commun et non sur ce frère-là, spécifiquement. L'acte d'Antigone ne vise pas Polynice, en

⁹⁵ KLIMIS (Sophie), *Archéologie du sujet tragique*, op. cit., 2003, p. 276-292 et 399-419.

tant que Polynice, mais en tant que frère⁹⁶.» Elle prolonge ainsi l'interprétation de Jean Bollack, qui considère qu'Antigone «n'accepte pas la différence politique créée par la victoire militaire⁹⁷.» Antigone se bat pour l'égalité, elle veut que les deux frères soient enterrés parce qu'ils sont égaux. C'est donc, comme nous l'avons vu, en hypostasiant la Mort en Loi ultime qu'Antigone défend «l'isonomie» de ses deux frères.

Il me semble donc que la fiction tragique, par ses variations imaginatives «déformantes», dévoile que la Mort, qui ne *peut* pas, en tant que telle, être une loi pour la communauté politique «réelle» des Athéniens (ni pour aucune autre), est néanmoins comme le transcendantal de toute loi démocratique. Plus précisément, c'est la reconnaissance de leur commune finitude par tous les citoyens, qui est la condition de possibilité de la représentation imaginaire de l'égalité de tous face à la loi (isonomie), au fondement de la démocratie. Cette reconnaissance de la mortalité par chaque citoyen et par tous ensemble, implique aussi la reconnaissance explicite de la fragilité de l'institution politique elle-même, toujours susceptible d'être dévoyée en tyrannie, par exemple. La conscience de la fragilité de l'institution politique suppose aussi à mon sens la conscience du fait qu'elle se restreint à un nombre extrêmement limité «d'habitants» de la *polis*. Aussi Castoriadis peut-il souligner que la démocratie est le régime tragique par excellence, puisque conscient de sa fragilité⁹⁸. Néanmoins, c'est aussi la reconnaissance de la finitude qui libère la possibilité pour l'action véritable. Castoriadis le met en évidence, déjà pour l'épopée, qu'il qualifie «d'hyper-tragédie⁹⁹» : la représentation imaginaire épique de l'humanité nous montre la coexistence d'une loi impersonnelle (la *moira*) et de la libre décision de l'homme face à elle. Loin d'être paradoxale, cette conception de la *moira* est selon

⁹⁶ PORRET (Véronique), «Au jeu des différences, enjeux des différences», in *Antigone. Enjeux d'une traduction*, BOLLACK (Jean), BOLLACK (Mayotte), BOZONNET (Marcel), GUYOMARD (Patrick), PORRET (Philippe), PORRET (Véronique), Campagne première, Paris, 2004, p. 24.

⁹⁷ BOLLACK (Jean), «La construction du sens dans l'*Antigone* de Sophocle», in *Antigone. Enjeux d'une traduction*, *op. cit.*, p. 45.

⁹⁸ CASTORIADIS (Cornélius), 1986, p. 297.

⁹⁹ *Idem*, p. 97.

Castoriadis la base de toute recherche personnelle. Si ce qu'il faut bien nommer la liberté humaine est possible, c'est parce que la *moira* n'est pas un déterminisme absolu. Elle ne fait que poser un terme, une limite ultime – la mort – qui ouvre un espace pour l'agir et pour le penser à l'intérieur des frontières de l'espace de vie ainsi délimité¹⁰⁰. L'agir démocratique est donc lui aussi fondamentalement tributaire de la reconnaissance de la finitude. L'une des fonctions les plus essentielles de la tragédie, envisagée en tant qu'institution politico-rituelle, était à mon sens de le rappeler périodiquement aux citoyens.

Conclusion : s'affronter au deuil politiquement, condition d'une communauté autonome et pacifique ?

En guise de conclusion, je souhaiterais revenir sur « l'intempestivité » des questions que l'*Antigone* de Sophocle adresse à toute communauté humaine, jusqu'à aujourd'hui. Bien qu'elle ne fasse pas référence à Antigone dans ce contexte, Judith Butler développe une importante réflexion sur la nécessité d'une certaine forme de réinstitutionnalisation du deuil¹⁰¹, condition selon elle d'une politique démocratique qui s'engage pour la paix. Judith Butler est en effet aussi une militante pacifiste, qui justifie son engagement nonviolent en ces termes : « C'est parce que l'agressivité nous est constitutive, parce que nous sommes capables de faire la guerre, de riposter et d'infliger massivement des blessures, que la paix devient une nécessité. La paix est une certaine résistance aux terribles satisfactions de la guerre¹⁰² ». Cela ne peut qu'évoquer pour nous le premier *stasimon* de l'*Antigone*, qui fait de la violence-colère (*orgè*) la racine de la loi. Castoriadis, lui aussi, « expliquait » la permanence de la guerre dans l'histoire humaine par son « enracinement » dans le fonctionnement psychique de l'humain¹⁰³. D'après lui, c'est parce qu'au tréfonds de chacun d'entre

¹⁰⁰ CASTORIADIS (Cornélius), 1986, *op. cit.*, p. 115-116.

¹⁰¹ BUTLER (Judith), 2005, p. 73.

¹⁰² *Idem.*

¹⁰³ CASTORIADIS (Cornélius), « Les racines psychiques et sociales de la haine », in *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris, 1999, p. 183-196.

nous subsiste un affect très puissant de haine, que, périodiquement, cette haine se « canalise » en s'exprimant collectivement en guerre. Cette haine originaire serait celle que nourrit l'inconscient « sauvage » pour cet « autre » intérieur qu'est l'instance psychique du Moi, socialement instituée.

En croisant les approches de Castoriadis et de Butler, l'on pourrait donc considérer que les « dérapages » dans la haine guerrière, dus à la toute-puissance « hors temps » de l'inconscient, ne peuvent être canalisés que par la reconnaissance de sa propre mortalité et de celle d'autrui par le Moi. Ainsi, dans le cadre d'une critique de l'expansion mondiale de l'institution social-historique du capitalisme, Castoriadis en vient-il à poser que « créer un nouvel *ethos*, un *ethos* centralement lié à la mortalité essentielle de l'homme¹⁰⁴ », est la condition pour « instaurer une véritable démocratie dans les conditions contemporaines¹⁰⁵ », c'est-à-dire en « remettant à leur place les "jouissances", en démolissant l'importance démesurée qu'a pris l'économie¹⁰⁶ ». De même, selon Butler, le deuil doit faire partie de l'*éthos* de toute communauté, qui manifeste par là qu'elle accepte sa fragilité, et donc sa mortalité¹⁰⁷. Comme en écho au cri d'Antigone, Butler soutient que tous les hommes doivent être égaux à pleurer. Elle problématise les conséquences d'une « inégalité » face au deuil, en recourant à plusieurs exemples marquants : la honte et le désespoir des proches des premières victimes décédées du sida, n'osant pas porter publiquement le deuil de leurs morts, comme si ces derniers n'étaient pas dignes d'être pleurés. Le refus de publier une notice nécrologique pour des victimes civiles palestiniennes – dont de nombreux enfants – par un journal de San Francisco, qui estimait cela trop « choquant » pour son public¹⁰⁸.

Enfin, Butler illustre l'importance politique de s'affronter collectivement au deuil à partir d'une analyse très fine de l'immédiat « après »

¹⁰⁴ CASTORIADIS (Cornélius), 1996, p. 174.

¹⁰⁵ *Idem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ BUTLER (Judith), 2005, p. 74.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 84.

11 septembre 2001¹⁰⁹. Juste après les événements, le général Colin Powell fit une déclaration publique dans laquelle il incita ses concitoyens à « ne pas se précipiter pour satisfaire un désir de vengeance ». Selon Butler, cette déclaration était « extraordinaire », parce qu'elle consistait en fait à « demander aux gens de rester avec un sentiment de deuil, de tristesse, de vulnérabilité¹¹⁰ ». En effet, la vengeance est une riposte qui consiste à dénier sa propre vulnérabilité en la transférant sur l'autre, devenu à son tour victime potentielle¹¹¹. Or, comme les Tragiques, et singulièrement Eschyle dans son *Orestie*, l'ont mis en évidence, une telle attitude ne peut que déclencher la spirale d'une violence sans fin. Par le passage à l'acte de la vengeance, c'est donc en réalité la vulnérabilité de tous qui s'accroît¹¹². Cette sagesse tragique implicite, les Américains n'ont pas été capables de l'entendre bien longtemps. Le président Bush les a en effet entraînés dans sa « croisade » de représailles, tous indifférents aux souffrances qui pourraient être infligées à des innocents dans ce contexte¹¹³. A cette politique offensive, Butler propose l'alternative d'une politique qui « émergerait si une communauté pouvait apprendre à vivre avec ses pertes et sa vulnérabilité. Elle aurait davantage conscience de ses liens avec les autres. Elle saurait à quel point elle est fondamentalement dépendante de ses rapports avec les autres¹¹⁴ ».

Quelques jours à peine avant que ces Journées d'études Castoriadis n'aient lieu, en mai 2011, l'opinion publique s'est trouvée confrontée à un événement qui ne pouvait que réanimer le débat quant à la question de l'importance politique du deuil, et des implications d'une dichotomie instituée entre ceux qui seraient « bons » à pleurer et ceux qui ne le seraient pas. Je veux parler de l'assassinat d'Oussama Ben Laden, rendu public le 2 mai 2011. On sait que les deux conditions du rituel funéraire, pour les Musulmans, sont que le corps soit enveloppé dans un linceul et tourné vers la Mecque. Or, le corps de Ben Laden a

¹⁰⁹ BUTLER (Judith), 2005, *op. cit.*, p. 64-65.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 64.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 65.

¹¹⁴ *Ibid.*

été jeté à la mer, car les autorités américaines craignaient que son tombeau ne devienne un lieu de pèlerinage. Le parallèle avec la fiction décrite dans l'*Antigone* s'impose à l'esprit, et n'a d'ailleurs pas manqué d'être évoqué dans la presse. Tout comme Polynice, Ben Laden avait été déclaré, de son vivant, «ennemi public n° 1». Dans la tragédie de Sophocle, aucun personnage ne réfute cet état de fait, et le chœur le chante d'entrée de jeu : Polynice était revenu pour «ravager la terre de Thèbes» (v.134-137). C'est lui qui, par désir de puissance, a apporté la misère et la mort à son propre peuple, en entamant une guerre pour reconquérir le trône dont il s'estimait lésé. Pourtant, une fois mort, ce caractère d'ennemi s'efface et Polynice *a droit*, comme tout être humain, au rite funéraire. En l'interdisant, Créon déshumanise Polynice, tout comme il se déshumanise lui-même et toute sa communauté.

Que penser, à la lumière de la fiction grecque, de l'attitude des autorités américaines ? Jeter un cadavre à la mer, c'est le « désorienter ». A tout jamais. Priver un homme de sépulture, c'est symboliquement, le priver du *sêma*, ce signe-tombeau censé, déjà dans l'épopée, maintenir vivace le souvenir du mort. Jeter à la mer le cadavre d'Oussama Ben Laden, c'est donc, symboliquement, tenter d'effacer son souvenir de la mémoire collective. La parole tragique, pourtant, nous rappelle que « même » un Ben Laden a droit à une sépulture. Pour le respect de notre humanité à tous, « même » le terroriste assassin aurait dû être réintégré *post-mortem* dans la communauté des mortels éphémères...

BIBLIOGRAPHIE

1. Textes anciens

ARISTOTE, *Rhétorique*, II, texte établi et traduit par Médéric Dufour, Belles Lettres, Paris, (1931) 1991.

ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea*, Bywater (L.), recognovit brevique adnotatione critica instruxit, Oxford Classical Texts, Oxford, (1894) 1988.

ARISTOTELIS, *Politica*, Ross (W.D.), recognovit brevique adnotatione critica instruxit, Oxford Classical Texts, Oxford, 1957.

ESCHYLE, *Les Euménides*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Belles Lettres, Paris, 1925.

HÉRODOTE, *Histoires. Livre III. Thalie*, texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Belles Lettres, Paris, (1939) 2003.

PLATON, *République*, texte établi et traduit par Émile Chambry, Belles Lettres, Paris, 1965.

SOPHOCLE, *Ajax*, texte établi et traduit par Paul Masqueray, Belles Lettres, Paris, 1922.

SOPHOCLE, *Antigone*, texte établi et traduit par Paul Masqueray, Belles Lettres, Paris, 1922.

SOPHOCLE, *Antigone*, texte traduit par Paul Mazon, Belles Lettres, Paris, coll. « Classiques en Poche », (1997), 2002.

SOPHOCLE, *Antigone*, traduit du grec par Irène Bonnaud et Malika Hammou, Les Solitaires Intempestifs, Besançon, 2004.

SOPHOCLE, *Antigone*, traduit par Dupont (Florence), L'Arche, Paris, 2007.

2. *Ouvrages et articles*

ALAUX (Jean), « Antigone et Niobé : sous le signe de l'oxymore », in *Antigone et la résistance civile*, Lambros Couloubaritsis et François Ost, Ousia, Bruxelles, 2004, p. 103-125.

BEAUNE (Daniel) et REA (Caterina), *Psychanalyse sans Œdipe. Antigone, genre et subversion*, L'Harmattan, Paris, coll. « Santé, sociétés et cultures », 2010.

BOLLACK (Jean), *La mort d'Antigone. La tragédie de Créon*, Paris, 1999.

BOLLACK (Jean), BOLLACK (Mayotte), BOZONNET (Marcel), GUYOMARD (Patrick), PORRET (Philippe), PORRET (Véronique), *Antigone. Enjeux d'une traduction*, Campagne première, Paris, 2004.

BUTLER (Judith), *Antigone's Claim : Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York, 2000, trad. française Guy Le Gaufey, *Antigone : la parenté entre vie et mort*, Epel, Paris, 2003.

BUTLER (Judith), *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*, trad. Jérôme Vidal et Christine Vivier, éd. Amsterdam, Paris, 2005.

CASTORIADIS (Cornélius), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

CASTORIADIS (Cornélius), « La polis grecque et la création de la démocratie », in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*, II, Paris, Seuil, 1986, p. 261-306.

CASTORIADIS (Cornélius), *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996.

CASTORIADIS (Cornélius), *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, VI, Seuil, Paris, 1999.

CASTORIADIS (Cornélius), *Ce qui fait la Grèce*. 1. *D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004.

CASTORIADIS (Cornélius), *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Seuil, 2007.

CASTORIADIS (Cornélius), *La cité et les Lois. Ce qui fait la Grèce*. 2, Paris, Seuil, 2008.

CHANTRAINE (Pierre), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, nouvelle édition mise à jour, Klincksieck, Paris, (1968) 1999.

Lambros Couloubaritsis et François Ost, dir., *Antigone et la résistance civile*, Ousia, Bruxelles, 2004.

DUPONT (Florence), *Les monstres de Sénèque*, Belin, Paris, 1995.

DUPONT (Florence), *L'insignifiance tragique*, Le Promeneur, Paris, 2001.

Rose Duroux et Stéphanie Urdician (dir.), *Les Antigones contemporaines (de 1945 à nos jours)*, Presses 2 Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2010.

Muriel Gilbert (dir.), *Antigone et le devoir de sépulture*, Labor et Fides, Genève, 2005.

GOURGOURIS (Stathis), « Philosophy's Need for Antigone », in *Does Literature think ? Literature as Theory for an Antimythical Era*, Stanford University Press, USA, 2003.

HEGEL (G.W.F.), *La Phénoménologie de l'esprit*, 2 vol., trad. Jean Hippolyte, Aubier-Montaigne, Paris, 1939 et 1941.

IRIARTE (Ana), « Antigone autonomos », in *Antigone et la résistance civile*, Lambros Couloubaritsis et François Ost (dir.), *op. cit.*, p. 41-55.

KLIMIS (Sophie), *Archéologie du sujet tragique*, Kimé, Paris, 2003.

KLIMIS (Sophie), « Voir, regarder, contempler : le plaisir de la reconnaissance de l'humain », in *Les Études philosophiques. La Poétique d'Aristote : lectures morales et politiques de la tragédie*, 2003, p. 466-482.

KLIMIS (Sophie), « Antigone et Créon à la lumière du terrifiant/extraordinaire (*deinotès*) de l'humanité tragique », in *Antigone et la résistance civile*, Lambros Couloubaritsis et François Ost (dir.), *op. cit.*, p. 63-102.

KLIMIS (Sophie), « Tu ne comprends pas que nous commençons par raconter des mythes aux enfants ? » (*Rép.*, 377a). La fabrique platonicienne du « mythe » dans la *République* : une scène primitive à déconstruire », in *La Mythologie à l'usage des enfants. Mythologie, pédagogie, littérature, de l'Antiquité à nos jours*, Véronique Gély, dir., Garnier, Paris, 2013, à paraître.

LACAN (Jacques), « L'éclat d'Antigone », in *Le séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Seuil, Paris, 1986, p. 285-332.

LORAUX (Nicole), *Façons tragiques de tuer une femme*, Hachette, Paris, 1985.

LORAUX (Nicole), « La main d'Antigone », in *Mêtis, Revue d'anthropologie du monde grec ancien*, I, 2, 1986, p. 165-196, republié en appendice à la traduction de l'*Antigone* par Paul Mazon, Belles Lettres, Paris, 2002, p. 105-143.

LORAUX (Nicole), *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Seuil, Paris, (1981), 1990.

LORAUX (Nicole), *Les mères en deuil*, Seuil, Paris, 1990.

LORAUX (Nicole), *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Gallimard, Paris, 1999.

NIETZSCHE (Friedrich), *Considérations inactuelles 1 et 2. Unzeitgemässe Betrachtungen*, traduction et préface par Geneviève Bianqui, Aubier bilingue, Paris, 1964.

OST (François), « L'*Antigone* de Sophocle : résistance, apories juridiques et paradoxes politiques », in *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Odile Jacob, Paris, 2004, p. 161-203.

PICCO (Frédéric), *La tragédie grecque. La scène et le tribunal*, Michalon, Paris, 1999.

PORRET (Véronique), « Au jeu des différences, enjeux des différences », in *Antigone. Enjeux d'une traduction*, *op. cit.*, p. 17-26.

ROSENFELD (Kathrin H.), *Antigone. De Sophocle à Hölderlin. La logique du rythme*, Galilée, Paris, 2003.

KNOX (B.H.W.), *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley-Los Angeles, 1964.

SANTIAGO BOLANOS (Marifé), « Maria Zambrano dialogue avec Antigone », in Rose Duroux et Stéphanie Urdician, *op. cit.*, p. 75-86.

SOURVINOU-INWOOD (Christina), « Le mythe dans la tragédie, la tragédie à travers le mythe : Sophocle, *Antigone*, v. 944-987 », in *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Claude Calame (dir.), Genève, 1988, p. 167-183

STEINER (Georges), *Les Antigones*, trad. Philippe Blanchard, Gallimard, Paris, (1984) 1986.

VERNANT (Jean-Pierre), *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris, 1989.

VIDAL-NAQUET (Pierre), « Le *Philoctète* de Sophocle et l'éphébie », repris in VERNANT (Jean-Pierre) et VIDAL-NAQUET (Pierre), *La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions*, Seuil, Paris, coll. « Points essais », (1981) 1992, p. 149-171.

ZEITLIN (Froma), « Thebes : Theater of Self and Society in Ahtenian Drama », in *Nothing to do with Dionysos ? Athenian Drama in its Social Context*, John J. Winkler et Froma Zeitlin (dir.), Princeton University Press, USA, 1990, p. 120-167.

