

La dette envers *l'enfance* au miroir d'une dette envers la fille-sœur d'Œdipe

NATACHA ISRAËL
UNIVERSITÉ DE RENNES

1. **F**reud ne semble pas s'être exprimé à propos d'Antigone ; il n'a pas convoqué la très jeune fille (et sœur) d'Œdipe à l'appui de ses thèses consacrées à la sexualité infantile, à l'Inconscient, à la structuration de la personnalité et à l'orientation du désir. Comme le rappelle George Steiner dans *Les Antigones*, Freud opère justement un changement fondamental au début du XX^e siècle : « Entre les années 1790 et le début du XIX^e siècle, les lignes de force de la parenté courent horizontalement, entre les frères et les sœurs. Dans la construction freudienne, elles se mettent à courir verticalement, entre les enfants et leurs parents¹ ». Or, puisqu'Œdipe et Antigone sont aussi frère et sœur, on peut se demander, non pas tant ce qui serait arrivé si Freud était parti d'Antigone que la raison pour laquelle il n'a pas fait au moins aussi attention à Œdipe-frère (d'Antigone) qu'à Œdipe-fils-et-époux (de Jocaste). Ce « complexe d'Œdipe », aujourd'hui aussi célèbre que discuté, ne semble pas tenir compte d'une autre horizontalité, décalée par rapport au niveau auquel Œdipe s'est élevé en éliminant son père, celle où évoluent Œdipe et Antigone par rapport à Jocaste dont ils sont tous deux les enfants et où évoluent aussi Antigone et Polynice avec, dit-on, le même risque de confusion des places et des genres lorsque la jeune fille dispense des soins maternels à chacun de ses frères (Œdipe compris). C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles ce complexe est aujourd'hui discuté au point de se voir substituer peu à peu le « complexe d'Antigone² » (lequel complexe, en se forgeant contre le « complexe d'Œdipe » tel que l'a développé Freud, renouvelle profondément l'intérêt pour la jeune fille mais omet peut-être à son tour certaines choses). Ces premières remarques soulèvent ainsi d'emblée la question d'une dette contractée, par Freud, le cas échéant par ses récents contradicteurs, à l'endroit de la jeune fille-sœur d'Œdipe.

1 G. Steiner, *Les Antigones*, 20.

2 Cf. C. Sjöholm, *The Antigone Complex: Ethics and the Invention of Feminine Desire*.

2. Nous savons qu'en vieillissant, Freud désigna sa propre fille Anna comme « son Antigone³ », au motif que celle-ci lui était absolument dévouée, tout comme Antigone est dévouée à son père dans *Œdipe à Colone*⁴, et parce que celle dont il avait été l'analyste lui semblait avoir trop refusé la vie des jeunes gens de son âge quand elle était encore adolescente, avant de refuser aussi la vie maritale et l'engendrement, se liant volontiers à des figures maternelles – autres que sa mère – et en s'identifiant à son propre père. Ainsi se dessine toujours et déjà, en creux, une Antigone soit trop masculine soit asexuée (disposée à sacrifier sa sexualité et d'autres besoins vitaux), peu intéressée par les relations horizontales (avec les jeunes gens de son âge) et excessivement attachée au parent de sexe opposé avec identification à ce dernier au lieu de l'identification à la mère, ce qui permet alors de supposer que le véritable objet du désir soit plutôt cette dernière. Aux yeux de Freud qui, on le sait, voyait en Œdipe-fils (et époux) l'archétype de l'individu s'étant identifié au père au point de prendre sa place dans le lit de la mère, Antigone semble celle qui, loin de se dresser contre le père, lui reste trop attachée au point de refuser la sexualité. S'il n'y a pas identité entre Œdipe-père et sa fille Antigone ni même, en définitive, entre Œdipe-fils et sa sœur Antigone, et si semble alors éludé l'attachement d'Antigone à son autre frère Polynice, c'est peut-être que cet attachement est l'effet de l'amour excessif pour le père, le conflit incestueux empruntant cette fois la voie d'une rigoureuse piété familiale. Quoi qu'il en soit, partir de l'incestueux Œdipe (donc Œdipe en tant que fils et époux) plutôt que d'Antigone (en tant que fille et sœur) permet de faire « parler » la prime enfance dans le cadre de la verticalité évoquée par George Steiner ; dans la perspective freudienne, la prime enfance d'Antigone « parle », de toute façon, à travers les actes de la jeune fille, en exprimant un peu autrement l'héritage ou plutôt la fatalité du complexe paternel.

3 Cf. F. Houssier, « S. Freud et son Antigone : adolescence et liens de mutualité théoriques », *Topique*, 17-32.

4 Dans *Œdipe à Colone*, Antigone ne reste pas à Thèbes alors que son père (roi) est condamné à l'exil ; elle se détourne des jeunes gens de son âge, des autres enfants, pour accompagner son père aveugle et partager son sort en n'étant plus « que les yeux du proscrit » (L. Grenier, « Antigone, fille sans père », *Le Projet d'Antigone : parcours vers la mort d'une fille d'Œdipe*, 156). Œdipe a renié et maudit ses fils, ceux-là mêmes qui vont s'entretuer dans l'intervalle temporel qui sépare *Œdipe à Colone* d'*Antigone*, à savoir Étéocle et Polynice. Ses filles vont lui sauver la vie, prendre soin de lui, comme si elles devenaient les « mères » de leur père. Après la mort de ce père, Antigone et Ismène rentreront à Thèbes dans le but d'empêcher leurs frères de s'entretuer, Antigone ayant déjà juré à Polynice de lui procurer les rites funèbres si jamais se réalise la malédiction d'Œdipe. Or nous savons qu'au début d'Antigone, Étéocle et Polynice ont trouvé la mort et qu'Antigone entend tenir sa promesse, quitte à en perdre la vie. L'édit de Créon, successeur d'Œdipe sur le trône de Thèbes, interdit en effet d'honorer le traître (Polynice) ; Antigone célèbre le rite à la hâte, malgré l'interdit, sans l'aide d'Ismène qui a montré trop d'hésitation ou de trop de scrupule à suivre sa sœur dans un premier temps. Antigone figure ainsi l'archétype d'une certaine piété – envers les siens, envers son sang – au risque de ne pas engendrer faute de réussir à former de nouvelles alliances, à se détourner un peu des Labdacides (ces descendants de Labdacos, roi de Thèbes et père de Laïos, le père d'Œdipe). Notons sans attendre que Hémon, le fiancé d'Antigone, n'est autre que son cousin puisqu'il est le fils de Créon, son oncle, ce qui n'atteste pas d'une grande disposition à l'ouverture au sein du cycle tragique, la tragédie se déroulant toujours dans un cadre familial, même lorsqu'on la croit strictement politique.

3. Si Lyotard, pour sa part, ne semble pas avoir évoqué Antigone, il existe des lectures lyotardiennes du conflit entre Antigone et Créon, celles-ci n'insistant pas sur la question de l'infantile mais tendant plutôt à présenter Antigone comme la victime du « différend⁵ ». Si Antigone et Créon inscrivent tous deux leurs actes et discours dans deux jeux de langage radicalement hétérogènes⁶, alors la jeune fille périt de ne pas parler la « langue du maître », de ne pas pouvoir établir sa conduite comme « juste » ou « bonne ». Le Chœur, qui est souvent de son côté et souffre avec elle, opposerait la même plainte – inaudible seulement pour la tête de la Cité – au discours dominant. Selon cette grille de lecture, Antigone n'incarne pas moins cet « in/articulé » que notre philosophie et nos arts devraient s'efforcer de continuer à mettre au jour, toutefois sans chercher à les expliquer, en donnant simplement voix aux revendications défaites. Lyotard le développe dans *L'Inhumain*⁷ où il avance préalablement que l'enfance constitue une « barbarie », peu à peu humanisée – car civilisée – par la « culture », néanmoins indépassable, « inaccordable », comme telle éternelle réserve de signifiants *positifs* pour la « culture », partant pour l'Humain de la sorte indéfiniment ressourcé dans l'Inhumain (pourvu que le projet d'accorder l'inaccordable – de supprimer l'indomptable fondamental de l'enfance – ne mène pas l'Humanité à la post-humanité, sachant que cette dernière serait alors l'Inhumain séparé de ce que j'ai ailleurs désigné comme « l'enfance de l'art⁸ »).

4. En extrapolant, nous trouvons donc, d'une part, une Antigone excessivement fille d'Œdipe, dans l'impasse sur ce motif ou ne trouvant pas d'autre issue que le sacrifice de « soi », et, d'autre part, une Antigone allégorie de l'in/articulé de la « phrase-affect » envisagée comme « force d'appel qui inquiète les discours⁹ », en l'occurrence le discours du dominant. D'autres questions sont alors soulevées : la jeune fille qui accepte de mourir pour enterrer son frère – ou préfère la mort à une existence absolument menacée dans son principe par l'interdit de Créon – peut-elle faire entendre *aujourd'hui* sa voix et la faire entendre à un niveau politique ou de manière politique sans plus être soupçonnée d'être incestueuse, ni de se tenir seulement au seuil du symbolique¹⁰, d'être guettée par la psychose¹¹ ou bien psychotique¹² ? Mais, alors, la jeune fille demeure-t-elle du côté des vaincus ou est-elle aujourd'hui en passe de remporter la victoire sur des discours normatifs qui seraient inversement devenus inaudibles ? Traiter successivement de plusieurs « intraitables », en finissant par celui de l'en-

5 Cf. M. Kwiek, « On the Tragic Differend », *Lingua ac Communitas*, 75-88. Pour étudier le différend tragique mis en scène par Sophocle dans *Antigone*, l'auteur s'appuie sur la thèse formulée par J.-F. Lyotard dans *Le Différend*.

6 Cf. M. Kwiek, « On the Tragic Differend », 80.

7 Cf. J.-F. Lyotard, *L'Inhumain : causeries sur le temps*.

8 Cf. N. Israël, « Enfance, dette et histoire (d')après Lyotard », *Lyotard à Nanterre*, 305-326.

9 Cf. appel à communications pour le numéro 5 de *Le Tour critique* : « L'enfance : Freud, Lyotard » – <http://letourcritique.u-paris10.fr/index.php/letourcritique>.

10 Cf. J. Lacan, *Éthique de la psychanalyse. Le Séminaire VII*, (voir la partie du séminaire consacrée à Antigone).

11 Cf. J. Kristeva, « Antigone, la limite et l'horizon », *L'Infini*, 64-76.

12 Cf. P. J. Mahony, « Antigone : considérations psychanalytiques et textuelles », *Le Projet d'Antigone*, 119-138.

fance, pourrait aider à entrevoir la subsistance d'une dette envers Antigone et envers l'enfance, ou plutôt aider à mieux percevoir, à la lumière d'une possible dette envers Antigone, notre dette envers l'enfance. L'enfance, cet « intraitable » selon Freud et Lyotard, continue d'en appeler à notre hospitalité et notre civilité, d'abord en nous-mêmes. Nous le verrons après avoir évoqué l'intraitable de la tragédie grecque (I) et l'intraitable obstination d'Antigone (II).

INTRAITABLE TRAGÉDIE... GRECQUE

5. Je n'aborde pas la tragédie de Sophocle en tant qu'helléniste – faute de pouvoir lire le texte original, j'ai seulement accès à ses traductions – ni, par conséquent, en tant que spécialiste de la tragédie antique, mais en tant que spécialiste de la tragédie et de la philosophie modernes (XVI^e et XVII^e siècles en particulier), familière de la pensée de Nietzsche et de Walter Benjamin ainsi que des travaux de Freud et Lyotard, et familière de la philosophie contemporaine (M. Foucault, E. Levinas, J. Derrida, J. Butler). L'Antigone que je m'efforce de dessiner n'est ni complètement étrangère à la longue lignée des Antigones retracée en 1984 par George Steiner, ni complètement familière. Cela au moins pour deux raisons : 1) Je tente une lecture en tant qu'amatrice de la tragédie de Sophocle et, plus largement, des textes littéraires ; en tant que membre du mouvement Transitions présidé par le Pr. Hélène Merlin-Kajman¹³, j'y trouve la matière d'une expérience commune, transitionnelle au sens que Winnicott donne à la culture (à savoir comme une forme sociale nécessaire à notre bonne santé psychique), toujours susceptible de produire ou affecter notre compréhension du monde, partant notre mouvement. 2) Le retour au « contexte grec » s'impose afin de dissiper certaines obscurités apparentes de la tragédie et certaines contradictions entre des interprétations de celle-ci souvent divergentes au point de laisser l'impression qu'elles sont aussi irréconciliables que les positions d'Antigone et de Créon dans la tragédie. Faute de pouvoir – et vouloir – dissiper toutes ces obscurités et contradictions, j'entends surtout donner du crédit à la thèse selon laquelle *Antigone* n'est pas l'exemple d'un différend entre deux paroles (dont l'une serait inaudible – inarticulée – face à l'autre qui serait la loi ou la règle, la norme, de l'époque), ni davantage le paradigme du différend auquel l'œuvre littéraire donnerait lieu dans le « monde du commentaire » (autrement dit, parmi ses destinataires), toutefois sans chercher à résorber l'étrangèreté de la tragédie et de son héroïne éponyme. Je soutiens, en effet, qu'il est possible de ne pas tout comprendre ou même de ne pas chercher à comprendre absolument Anti-

13 Cf. site du mouvement Transitions, en particulier sa présentation : « L'hypothèse qui est la nôtre est la suivante : la littérature n'existe comme objet visé par un commentaire ou un savoir qu'à condition d'avoir d'abord existé comme pratique relationnelle, transitionnelle. Suspendant la question de sa définition, nous parions sur son existence partagée et voulons faire d'elle l'occasion de rencontres et d'actes multiples d'où jaillira, nous le croyons, une nouvelle manière de concevoir notre engagement dans nos disciplines et dans notre enseignement, peut-être même une nouvelle esthétique. » <http://www.mouvement-transitions.fr/index.php/presentation>

gone, sans se hâter de conclure à son caractère inintelligible, autrement dit sans se hâter de conclure à l'existence du différend entre les revendications des vaincus et des vainqueurs à l'intérieur de la pièce. Sachant que tout le monde y est finalement perdant, ce alors même que les différents partis sont réconciliés sur l'essentiel, il semble que soit justement en jeu pour chacun des destinataires de l'œuvre – y compris pour la Grèce de Sophocle – la capacité à suspendre quelque temps son jugement et son action (sachant qu'à l'instar du discours philosophique ou de la critique littéraire, le jugement des deux principaux protagonistes d'*Antigone* est toujours et déjà action et se trouve immédiatement formulé quant à lui). Non pas simplement pour garder la vie mais encore pour ne pas commettre de tort irréparable à autrui. Ici, en effet, je tâche de pointer les raisons que nous avons de suspendre quelque temps le jugement (et l'action qui consiste à commenter la pièce et/ou à philosopher), dans l'espoir de mieux agir, partant de mieux juger, cela à l'issue d'une sorte d'ascèse qui ne consiste ni dans l'élimination des émotions ni dans le travail dialectique d'harmonisation des « raisons ». Il existe bien, selon moi, une sorte d'intraitable de la tragédie grecque dans la mesure où son contexte culturel, religieux, social, politique n'est plus le nôtre, ce qui ne revient pas à désigner les Grecs et leur tragédie comme des vaincus et notre culture comme celle des vainqueurs mais doit nous permettre de reconnaître ultérieurement la manière dont la fille (et sœur) d'Édipe s'émancipe bien, à certains égards, de la « chape de plomb » que constitue ledit « contexte grec » ; autrement dit, il s'agit d'éviter de prêter à Antigone des intentions, ambitions, émotions ou sentiments que le « contexte grec » viendrait contredire, pour mieux apercevoir la singularité de la jeune fille et de sa revendication dans la cité. Etant source d'un conflit apparemment insoluble entre maintes lectures célèbres d'*Antigone*, cet intraitable initial de la tragédie – ce avec quoi il me semble impossible de transiger – figure un premier aspect auquel il s'agirait précisément de consentir plus d'hospitalité, à l'épreuve d'une patience, voire d'une passibilité, qui fait étrangement écho à Jean-François Lyotard lorsqu'il invite à *témoigner qu'il y a du différend*. C'est au prix de cette hospitalité que peut, en effet, apparaître une autre Antigone, à la fois étrangère et familière, irréductible à une figure connue et à une pure inconnue ou à celle qui tiendrait un langage inaudible et commettrait des actes insensés au regard de la sagesse pratique (que ces actes soient finalement loués ou non, jugés admirables ou non, par les commentateurs).

6. Commençons toutefois par reformuler, pour l'éclairer à la lumière du « contexte grec », ce qui semble aujourd'hui le plus incongru. Antigone, qui n'a pas plus de 15 ans, est une très jeune fille ; pourtant, elle est déjà orpheline et déjà fiancée, à son cousin Hémon. Elle semble préférer son frère mort à son futur époux puisqu'elle se désintéresse tout à fait de ce dernier dans le cadre de la tragédie. Ses justifications semblent indiquer une autre préférence, plus fondamentale : pour sa mère (cf. v.421-469)¹⁴.

¹⁴ Je me réfère la traduction de Robert Pignarre pour les éditions Garnier, en 1947. Au début du deuxième épisode de la tragédie, Antigone explique à Créon qu'elle ne serait jamais consolée d'avoir « dû laisser sans sépulture un corps que [sa] mère a mis au monde ».

Œdipe, son père-frère, semble escamoté sinon rejeté, tandis qu'Ismène, sa sœur, se voit soudain violemment reprocher de n'avoir pas participé au geste rituel accompli sur le corps de Polynice, ce qui fait également passer la jeune fille jusqu'ici aussi calme que déterminée – faite pour partager l'amour plutôt que la haine (v.512-543) – pour une furie emplie de haine envers les siens à l'exception d'un seul frère et de la toute-puissante figure maternelle. Antigone, laissant apparemment aux familles des soldats de Polynice le soin d'honorer leurs morts sans se préoccuper de leur sort, devient candidate, au XX^e siècle, à la psychose (au lieu de la santé mentale), à l'égoïsme (au lieu de l'altruisme) et à la perversion (au lieu de la vertu) supposément signalée par un désir incestueux pour son frère et pour sa mère, Antigone flottant alors entre féminité et masculinité, comme entre vie et mort – ce désir et ce flottement ne lui étant toutefois plus reprochés depuis que les « *gender studies* », à partir des années 1970, se sont retournées contre la psychanalyse, contre Freud en particulier, comme les psychanalystes s'étaient retournés quelques décennies plus tôt contre les lectures réputées trop innocentes de la tragédie (celles qui faisaient d'Antigone une héroïne absolument vertueuse¹⁵). Dans un retournement digne d'intérêt, Antigone est redevenue héroïque, mais parce que la jeune fille refuserait de faire le deuil d'un frère anormalement aimé (et/ou de la mère anormalement aimée à travers lui), par rapport aux normes sociales, ouvrant ainsi une autre voie que celle tracée par Freud pour nos attachements et pour les normes de la famille¹⁶. Or, il semble que pareille approche méconnaisse en premier lieu des éléments contextuels qui ne concernent pas seulement l'impossibilité de laisser le corps d'un parent sans sépulture dès lors que seul le rituel des funérailles accomplit réellement la mort en séparant concrètement le cadavre des vivants pour laisser parmi ces derniers une trace désormais symbolique¹⁷, mais aussi le fait que Polynice, avec Étéocle et Ismène, remplissent une *fonction* auprès d'Antigone au lieu d'être strictement considérés en tant qu'individus singuliers. De fait, c'est une surprise, pour certains une source de déception¹⁸, d'entendre la jeune fille expliquer que s'il s'était agi de ses enfants ou de son mari, elle n'aurait « pas violé la loi pour leur rendre ces devoirs » (v. 904-906). Si elle a perdu son époux, une veuve peut se remarier et, si elle a perdu un fils, elle peut alors espérer d'autres enfants. La « casuistique¹⁹ » d'Antigone distingue encore entre deux cas : une fille endeuillée d'un frère alors que leurs parents sont toujours vivants ou en âge de procréer peut espérer avoir un

15 Renvoyons simplement à l'ouvrage de G. Steiner, *Les Antigones*, qui en retrace l'histoire aux XVIII^e et XIX^e siècles, la lecture de Hegel ne faisant pas exception dans la mesure où les motivations d'Antigone restent strictement morales, éthiques, face à l'édit de Créon.

16 Cf. J. Butler, *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death* ; voir aussi la traduction française de G. Le Gaufey, *Antigone : la parenté entre vie et mort*.

17 Cf. C. Bolzinger, « Antigone et la problématique fraternelle : l'interdit d'exterminer », *Les Lettres de la SPF*, 37-47.

18 Cf. G. Steiner, *Les Antigones*, 55-56 : Goethe refusait de voir dans un certain passage de la tragédie, celui que je vais commenter, autre chose qu'une interpolation.

19 L'expression est empruntée à G. Steiner (*Les Antigones*, 55) qui évoque alors justement ce passage très difficile et néanmoins authentique de la tragédie. Pour mémoire, le propos étant adressé à Créon alors que la jeune fille va mourir, la sincérité, jusqu'ici infaillible d'Antigone, ne peut pas raisonnablement être mise en cause.

autre frère, alors que la même fille privée de ses deux parents se trouve à jamais privée de frère. Il y a là immédiatement un point de contact avec la rationalité imputée à Créon, dans la tragédie : on *peut ne pas* honorer ses morts, les défunts membres de sa famille, et *dans certains cas on ne doit même surtout pas risquer de mourir* en bravant l'interdit de les honorer. Antigone oppose néanmoins bel et bien à Créon l'obligation d'honorer le mort dont la fonction – pas la personne singulière – ne pourra plus être remplie par un autre auprès d'elle. De même que le mari et le fils ne comptent pas pour eux-mêmes, en tant qu'individus singuliers et irremplaçables comme tels, le frère est une fonction – une variable dans l'équation à laquelle songe Antigone – à ceci près qu'en l'absence des deux géniteurs de la fratrie, la fonction ne peut plus être honorée. Le rite funèbre est alors absolument dû, contre l'interdit de Créon, à celui dont la place ne pourra plus jamais être comblée. Le raisonnement d'Antigone, inintelligible en dehors du « contexte grec », tient ici autant compte de l'avenir que du présent et du passé ; il ne consiste pas à choisir Polynice, le frère unique par ses qualités, contre la possibilité de futures épousailles, contre l'amour du fiancé, contre tout bon sens, mais à choisir la fidélité à une rationalité qui nous échappe aujourd'hui sans échapper au public de la pièce ni à Créon lui-même. Car si Créon la juge « folle » (v. 544-570), c'est pour son obstination à désobéir, à ne pas l'entendre, lui, c'est-à-dire à ne pas entendre son édit, non pour ce discours auquel il n'oppose aucun argument sur le fond, sans doute parce qu'il ne l'entend pas suffisamment mais d'abord parce qu'il juge n'avoir aucune raison valable d'y prêter l'oreille (ce qui ne revient pas à dire que Créon soit *incapable* de l'entendre). Pourquoi tout cela est-il si important pour notre exposé ?

7. Pour établir qu'Antigone n'est concrètement ni absolutiste ni... relativiste, son raisonnement étant rigoureusement éthique mais cette éthique souffrant des exceptions au sein d'une certaine « forme de vie » ou d'un certain « jeu de langage », pour le dire avec Lyotard (et Wittgenstein), aujourd'hui éloigné de nous ; si Polynice perd toute véritable singularité, le discours d'Antigone fait écho au raisonnement que produit Hérodote s'agissant des vivants entre lesquels une femme doit choisir (un raisonnement qui fait alors fléchir le roi²⁰) : un frère est irremplaçable en l'absence de parents capables de donner un autre frère à la sœur endeuillée, le frère mort passant alors abstraitement dans la sphère du « sacré » alors qu'il

20 Cf. Hérodote, III, 119, qui évoque une femme mise en demeure de choisir celui de ses proches qui sera sauvé : « La femme d'Intaphernes se rendait chaque jour aux portes du palais, tout éplorée, et poussant des cris lamentables. Ses pleurs et son assiduité firent impression (...). On vint lui dire (...) : "Le roi Darius vous accorde un des prisonniers ; vous pouvez choisir, parmi vos parents, celui que vous voulez délivrer du supplice." Après un moment de réflexion, elle répondit : "Si le roi m'accorde la vie d'un de mes proches, je choisis mon frère préférablement à tous les autres." Darius en fut surpris. "Quel motif, lui fit-il dire, vous fait préférer votre frère à votre mari et à vos enfants, quoiqu'il ne vous soit pas si proche que vos enfants, et qu'il doive vous être moins cher que votre mari ? – Grand roi, répondit-elle, si Dieu le permet, je pourrai trouver un autre mari, et avoir d'autres enfants lorsque j'aurai perdu ceux-ci ; mais, mon père et ma mère étant morts, il n'est pas possible que j'aie jamais d'autre frère. Tels sont les motifs qui me l'ont fait préférer." Darius, trouvant sa réponse pleine de sens et de raison, et l'ayant goûtée, il lui rendit non seulement ce frère qu'elle avait demandé, mais encore l'aîné de ses enfants. Quant aux autres, il les fit tous mettre à mort. »

n'y entrerait pas si un autre pouvait venir le remplacer. La figure de la sœur par excellence semble ainsi s'évanouir, comme semblent devoir reculer toutes les spéculations autour de la préférence d'Antigone pour tel ou tel parent (tantôt le père, tantôt la mère à travers le frère chéri). Ce qui importe, c'est de ne pas exclure de la mort elle-même, ou proprement dite, celui qui apparaît à cet instant le plus sacré (plus sacré qu'un époux ou un fils disparu).

8. Dans le prolongement du point précédent, le « contexte grec » permet de se demander, et je n'irai pas plus loin dans le cadre du présent exposé, si nous sommes bien certains d'avoir compris toute la nature de la faute d'Édipe et des fautes de ses enfants aux yeux du public athénien²¹, ce qui ne peut toutefois nous empêcher, ni de juger pertinente la théorie freudienne ni de s'intéresser aux contradicteurs de celle-ci – seule étant empêchée, selon moi, la théorie qui, dans le but de renverser la théorie freudienne, se fonde sur l'attachement excessif d'Antigone à la personne singulière de Polynice pour développer le motif de la « mélancolie de genre²² ». Tous les commentaires se fondant sur les lamentations d'Antigone au seuil du caveau pour affirmer la nature incestueuse de son amour pour Polynice, semblent devoir non seulement affronter les points déjà soulevés mais encore envisager davantage le caractère à la fois conventionnel et propre à la tragédie grecque de certaines plaintes, tant sur la forme que sur le fond²³.

21 P. Sloterdijk avance une autre interprétation, quant à lui, de la faute œdipienne : au lieu d'envisager le roi de Thèbes à partir de la problématique du désir incestueux pour la mère, le philosophe allemand part de ce que lui ont infligé ses parents en l'abandonnant et en l'exposant à la mort. Contre toute attente, Édipe ne succombe pas aux mauvais traitements de ses parents et se hisse même jusqu'à une position royale, ce qui permet alors d'envisager le sort qui s'acharne sur lui et sa descendance comme un destin haïssable mais pas nécessairement par sa faute. Les parents d'Édipe seraient les artisans de ce fatum, les enfants étant trop facilement délaissés par ceux qui sont censés les aimer et les protéger, les générations qui suivent – voire l'avenir – étant même trop généralement expédiés ou congédiés par leurs aînés dans la perspective de P. Sloterdijk (cf. *Après nous le déluge : les temps modernes comme expérience antigénéalogique*).

22 Dans *Antigone : la parenté entre vie et mort*, la philosophe J. Butler renverse le scénario œdipien en faisant d'Antigone le témoin obstiné d'une perte niée par le Législateur et celle dont le témoignage doit finalement nous affranchir de l'illusion d'une « fatalité hétérosexuelle », cela parce qu'elle met en question les normes logées au fondement même de la cité et de la théorie freudienne – autrement dit parce qu'elle relègue non seulement tous les Créon de la Terre mais encore Freud et ses supporters. À partir de la tragédie de Sophocle, mais sans faire tout à fait d'Antigone une « héroïne queer », Judith Butler revient au thème de la « mélancolie de genre » indûment subséquente au déni des pertes subies par l'enfant – la « mélancolie de genre » étant contractée dans l'enfance comme une dette à l'égard du genre rejeté (le genre présenté à l'enfant comme opposé), mais contractée seulement comme une dette induite qu'il conviendrait par conséquent de soulager grâce à la reconnaissance de la perte initialement niée ainsi que de la valeur de certaines vies désignées comme moins dignes que d'autres. Toujours selon J. Butler, il en va d'une dette des adultes que nous sommes à l'égard de l'enfance « maltraitée » au nom de la norme hétérosexuelle, sachant que d'autres torts sont susceptibles d'être opposés aux dominants. Ici, l'on croit voir J. Butler se séparer de Freud, certes, mais pour rejoindre Lyotard. Pourtant, il semble encore possible de ne pas choisir entre Freud et Lyotard et de s'abstenir de voir en Antigone l'avant-garde d'un discours qui commencerait enfin d'être audible, partant reconnu, face aux tyrans qui nieraient absolument la perte, la valeur de certains attachements et la valeur de certaines vies.

23 Nous sommes alors notamment renvoyés au motif de la « belle mort », comme le souligne C. Bolzinger, dans « *Antigone* et la problématique fraternelle : l'interdit d'exterminer » ; même si le propos d'Antigone ne s'y réduit évidemment pas, ce qui passe aujourd'hui trop souvent pour un pathétique apitoiement (cf. P. J. Mahony, qui parle d'un effondrement psychologique dans « *Antigone* : considérations psychanalytiques et textuelles ») remplit alors une autre fonction

De manière plus générale, le soupçon du désir d'inceste avec la mère, Jocaste, semble sujet à caution – qu'il donne lieu à des interprétations de la tragédie ultimement favorables (c'est le cas chez Judith Butler) ou hostiles (c'est le cas de nombreux psychanalystes²⁴) au discours et aux actes d'Antigone. Encore une fois, la préférence supposée de la jeune fille pour sa mère est susceptible de recevoir un autre éclairage à la lumière du « contexte grec », dès lors que Jocaste constitue le seul repère vertical pour sa fille (invoquer la mère pour souligner le caractère sacré du frère ne permet-il pas, de toute façon, d'éviter l'allusion à la confusion des places au sein de la famille, autrement dit de faire *abstraitement* référence à une structure elle-même sacrée dans la Grèce antique, celle de la famille, sans faire référence à l'inceste, donc sans faire référence au particulier ?). Ce sont donc aussi tous les soupçons de psychose, de l'impossible accès au Symbolique (à la Loi du père, chez Lacan), qui semblent pouvoir être *au moins un peu* diminués.

9. La thèse du différend irréconciliable entre Créon et Antigone semble pareillement ébranlée, précisément parce que notre compréhension des « raisons » de l'un et de l'autre doit être complétée, et parce que nous venons de voir que ce qui nous semble aujourd'hui le plus exotique dans la tragédie ne l'est pas pour les personnages de ladite tragédie – réciproquement, ce qui nous semble aujourd'hui parfaitement familier, intelligible ou sensé, comme l'exigence d'enterrer les morts (quels qu'ils soient), ne va justement pas de soi pour tout le monde à l'intérieur de la tragédie. Même si Antigone se montre inflexible, comme telle absolutiste bien que les fondements de cette attitude ne stipulent guère que les rites funèbres soient *absolument* dus aux membres de la famille, Créon exemplifie la position du maître radicalement hostile à... la désobéissance d'Antigone (plutôt qu'à chaque aspect de la position d'Antigone). S'agissant des devoirs de chaque citoyen à l'égard des membres de sa famille, autrement dit s'agissant de la piété familiale, Créon se montre pareillement exigeant au cours de son échange avec Hémon : les enfants doivent une obéissance totale à leurs parents ; les plus jeunes doivent la même obéissance à leurs aînés ; honorer son sang est un devoir au moins aussi imposant que celui d'honorer la cité, ces deux devoirs ne faisant nécessairement plus qu'un dans le cas d'Hémon et de sa mère Eurydice (ce qui rend plus cruel encore, aux yeux de Créon, le double désaveu de son fils et de son épouse)²⁵. C'est bien le conflit *naisant* entre la sphère privée et celle de l'État qu'illustre la tragédie et auquel cette dernière commence d'ores et déjà de rechercher des solutions pra-

que celle de ridiculiser ou discréditer la jeune fille (dans la pièce, seul Créon s'y efforce encore à cet instant précis, cf. v. 858-902) : il s'agit d'exprimer devant les citoyens, à leur attention, la souffrance accumulée, en reformulant tous les maux, la somme des injustices, à travers la référence aux mythes, dans une forme que nous ne jugeons aujourd'hui pas suffisamment cohérente mais qui ne butait vraisemblablement pas sur les mêmes exigences de clarté et de logique dans la Grèce antique. Ajoutons qu'Antigone sait précisément devoir mourir d'une mort qui n'est pas « belle » dès lors qu'elle ne recevra pas le rite qui, seul, expédie dans la mort.

24 Cf. *Le Projet d'Antigone, op. cit.* : l'ouvrage dirigé par L. Grenier et S. Tremblay, contemporain de celui de J. Butler, compte un grand nombre d'articles très critiques à l'égard du « désir » d'Antigone, dont les auteurs sont soit psychanalystes soit férus de psychanalyse.

25 Cf. Troisième et Quatrième épisodes de la tragédie.

tiques²⁶. Pourtant, dans ce contexte propre à la Grèce antique, l'individualité capable de se donner à elle-même sa propre loi reste peu affirmée²⁷ : si l'on commence bel et bien à contester l'autorité du Tyran²⁸ et si Créon, en particulier, place la loi civile au-dessus de tout, nul (pas même Créon) ne conteste rigoureusement l'autorité de la famille et il n'existe pas conflit *de principe* entre l'éthique et la loi civile ; c'est localement et ponctuellement qu'un tel conflit est observé et, même si la tragédie de Sophocle nous y confronte concrètement, il s'agit d'abord de produire pour le public de l'époque les conditions nécessaires à une meilleure disponibilité pour ce que l'on ne comprend pas ou, ce qui revient au même, n'écoute pas suffisamment, plutôt que de désigner purement et simplement des vainqueurs et des vaincus. Ainsi, la tragédie ne vise pas purement et simplement l'apologie de la loi non écrite – même s'« il ne faut jamais manquer à la piété » (v. 1321-1353) – et souligne longuement combien chacun des deux adversaires est justifié aux yeux des citoyens, cela pour mieux cheminer vers le problème de l'obstination et de sa sanction²⁹. Pour notre époque seulement, choisir hâtivement Antigone contre Créon n'est ainsi pas forcément rendre justice à Antigone ! Car la choisir malgré ses « raisons » discutables, au motif qu'elle assume jusqu'au bout son allégeance à la loi non écrite, ou au motif que son véritable moteur (la « mélancolie » consécutive à la perte d'un amour inavouable) aurait des effets révolutionnaires en particulier pour les lois de la parenté, ce n'est pas lui rendre justice ou n'est pas assez reconnaître l'inquiétude sur laquelle se fonde le geste de la jeune fille ; en premier lieu, c'est manquer de voir que Sophocle, pour sa part, ne montre

26 Cf. M. C. Nussbaum, « Sophocle's Antigone: Conflict, Vision, and Simplification », *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 51-82.

27 La remarque vaut pour chacun des personnages de la tragédie, en particulier pour ses figures les plus éminentes en tant qu'elles sont toutes exemplaires, en principe, de valeurs attachées tant à la famille qu'à l'État (il leur est alors manifestement très difficile de s'émanciper d'un ordre supérieur, surplombant et préexistant). Même Ismène, qui semble d'abord faire preuve de sagesse pratique, et Hémon qui semble circuler avec aisance entre les différentes valeurs (autrement dit, qui semble les combiner de manière aussi rationnelle que raisonnable), font explicitement allégeance à un ordre supérieur.

28 Le mot « tyran » signifie ici le « maître absolu », le nom Créon signifiant quant à lui « maître » (en grec ancien), et non pas « despote ayant usurpé l'exercice de l'autorité dans un État auparavant libre ». Au passage, il semble précieux de souligner que le nom Antigone ne signifie pas fatalement « contre la génération », « anti » signifiant également « devant » et autorisant donc à voir dans Antigone « celle qui se distingue par sa naissance » ou « celle dont la naissance la place devant ».

29 M. Nussbaum distingue entre la thèse de Hegel (lisant Antigone) selon laquelle la solution se trouve dans la dialectique entre deux positions conflictuelles et la thèse, en l'occurrence celle que développe *The Fragility of Goodness*, selon laquelle la solution se trouve dans la pièce considérée dans son intégralité, incluant donc le Chœur ou encore ce garde qui doute au sujet de ce qu'il doit dire au Tyran après avoir trouvé le corps de Polynice recouvert d'une fine poussière (cf. *The Fragility of Goodness*, 52). Tout en préconisant de considérer les « points aveugles » de chaque parti en les amenant précisément à la lumière (ce processus de clarification étant désigné comme celui de la « catharsis » entre la dernière partie de l'ouvrage et son épilogue), autrement dit en supposant que chaque parti peut devenir compréhensible pour l'autre (*sans que l'un des deux partis ne puisse plus alors constituer la réponse appropriée*), M. Nussbaum souligne combien la tâche est compliquée et que celle-ci exige du temps (elle ne peut être accomplie dans le cadre de la tragédie). Dans ces conditions, la solution que contiendrait la pièce ne peut être révélée que dans l'après-coup, moyennant un effort de réflexion, et de patience y insiste M. Nussbaum, poursuivi dans la cité (à l'issue de la représentation). Ce qui semble inintelligible (voix séparée de tout logos), à l'instar du chant de l'oiseau, peut demain sortir de l'obscurité.

pas exactement une Antigone antipolitique, hostile aux valeurs de la cité ou à ses normes instituant.

10. Les développements précédents mènent à souligner ici que les deux positions en conflit sont en effet indifféremment ancrées dans la coutume et la loi civile. Chacune de ces positions est donc conforme à – et néanmoins en conflit avec – certaines valeurs de la cité. Tous les spécialistes de ce sujet s'accordent, en effet, sur l'obligation capitale d'enterrer les morts³⁰. Les devoirs traditionnels envers ces derniers sont impératifs, même lorsqu'un fils perd le père qui l'a prostitué³¹. En l'occurrence, Antigone est la sœur de Polynice qui lui a demandé de veiller sur lui quand il serait mort³², tandis que comme oncle de Polynice, Créon est strictement lié par un devoir familial. Pour autant, la Grèce antique connaît des exceptions à la règle, en particulier celle du traître à sa patrie. Polynice n'est pas un simple ennemi de Thèbes³³ ; il a attaqué sa propre cité en attaquant son roi, Étéocle, lequel n'avait toutefois pas respecté sa parole en refusant de céder le pouvoir à son frère³⁴. Or, tandis que les traîtres à Athènes sont alors enterrés par leurs proches à Megara (l'inhumation étant proscrite sur le territoire de l'Attique), l'exposition du cadavre d'un traître à la vue de tous ne devant par ailleurs pas permettre aux chiens de dévorer ce dernier, Créon interdit quant à lui que Polynice soit enterré hors de la cité et autorise que le corps soit exposé aux oiseaux de proie. Même s'il demeure une incertitude à propos de ce à quoi Créon s'oppose (s'il s'oppose à l'enterrement de Polynice près de la cité, la loi athénienne ne le permettait pas non plus à cette époque), celui-ci montre une cruelle absence de soin pour son neveu, dont la trahison est en outre discutable, et ne maintient pas la séparation entre le cadavre et les prédateurs. D'une part, honorer le traître serait apparemment porter atteinte aux valeurs de la cité ; d'autre part, l'exposer à un déshonneur plus sévère encore que celui d'être un mort sans sépulture constitue manifestement un excès dans le « contexte grec ». Or, si l'absence de tension à l'intérieur du discours de Créon a de quoi surprendre d'emblée le spectateur de l'époque (qui s'interroge nécessairement sur la justice de l'édit), ce dernier s'attend d'ores et déjà à voir chacun des adversaires s'opposer jusqu'à leur perte, le système de la tragédie grecque restant saturé par les excès sans catharsis finale de l'héroïsme³⁵. De nos jours, nous ne nous interrogeons plus à propos de l'édit de Créon, nous ne comprenons donc pas Antigone quand elle déclare qu'elle l'aurait toléré dans certains cas mais pas dans celui de l'un de ses frères (quel qu'il soit), et nous n'admettons pas facilement (quand nous ne rejetons pas immédiatement) la rhétorique d'Antigone évoquant les « dieux d'Hadès » ou la

30 Les commentaires les plus célèbres sont recensés et résumés par M. Nussbaum dans *The Fragility of Goodness*, 437.

31 Cf. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 437 (la note éclaircit ce point avec les historiens de l'Athènes du V^e siècle, parmi lesquels W. R. Connor, Linforth, Perrotta, Winnington-Ingram).

32 Cf. *Œdipe à Colone* (v. 1431-1466).

33 Cf. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 437.

34 Si Sophocle ne le rappelle pas au début de la pièce, le public en est néanmoins instruit quant à lui (le récit du cycle thébain étant très antérieur à la tragédie proprement dite).

35 Cf. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 388-391 sur la *katharsis* : ici, j'entends surtout souligner que si jamais celle-ci se produit, elle ne peut concerner que les spectateurs.

suprématie des lois divines. Reste que la jeune fille meurt, pas seulement ou peut-être même pas du tout à cause de ses excès caractérisés, mais avant tout parce que la loi est mal écrite ; si, par son attitude, Antigone permet d'entrevoir les conséquences dans la cité de l'« enthousiasme » ou du fanatisme des lois divines, non écrites, et si l'on a quelque raison de s'inquiéter du lien entre « enthousiasme » et « mélancolie³⁶», il importe d'apercevoir que l'enthousiasme et la mélancolie, ici, logent bien davantage du côté de Créon comme de tout législateur dont les édits et l'action mèneraient à la mort d'une jeune fille. Pour sa part, malgré son caractère difficile³⁷, Antigone ne fait violence à personne dans la pièce³⁸ et exige seulement de procurer le rite funèbre à son frère, non dans un aveuglement nourri par son infinie mélancolie mais dans le but de préserver ce qui reste de sa famille et la cité tout entière d'une infinie... mélancolie. Ainsi, le projet d'Antigone ne fut jamais de « vivre » une mort éternelle, la jeune fille trouvant d'ailleurs très vite le moyen de mourir une fois descendue dans le caveau, en se sachant vouée à rejoindre son frère dans ce qu'elle décrit comme une double séparation, d'avec les vivants et d'avec les morts³⁹ (cela seulement parce que leurs deux corps seront, pour ce qu'elle en sait, privés de sépulture) et à l'issue d'un isolement tel qu'il ne lui reste en effet plus d'autre famille que celui pour lequel elle a sacrifié sa vie. De la sorte, elle ne donne pas exactement l'impression de vouloir indéfiniment prolonger une exis-

36 Ce lien inquiétera beaucoup Thomas Hobbes, au début des Temps modernes : l'enthousiasme peut prendre l'expression d'une parfaite austérité (chez certains Puritains, par exemple), tandis que la mélancolie, en quelque sorte secouée par l'enthousiasme du fanatique, s'exprime à travers la tendance à se rapetisser, s'humilier sans cesse devant Dieu, en se représentant soi-même comme une créature vouée au mal à moins de recevoir une violente purification, tendance qui ne cesse de communiquer ou de s'inverser dans la tendance à se voir plus grand qu'on ne l'est à travers la certitude d'être un « élu » (cf. *Léviathan*, Première partie, VIII, Hobbes appuyant du reste son argument sur les effets de la représentation d'Andromède à Abdère, au temps de Sophocle ou Euripide, le théâtre ayant le pouvoir de modifier les représentations et fantasmes du spectateur). Dans le cas de Créon, il ne s'agit évidemment pas de « puritanisme » au sens religieux et historique du terme, mais d'une terreur majuscule de la souillure, de la corruption et de la désintégration, notamment exprimée à travers le dégoût que lui inspirent les femmes (je le développe au point suivant), qui évoque bien le « mélancolique » tout juste entrevu avec Hobbes ; et si l'édit prohibant la sépulture pour le traître Polynice est recevable à certains égards dans le « contexte grec », l'obstination à ne pas considérer les aspects qui le rendent discutable et à ne pas céder à la jeune fille apparente le Tyran à l'« enthousiaste » dont Hobbes se méfiait au point de lui refuser l'accès à l'exercice de la souveraineté (le souverain hobbesien n'étant pas autorisé par le « contrat », donc par ses sujets, à écrire des lois dont la visée ne serait pas intelligible, univoque et rationnelle de part en part).

37 Si douce avec tous les siens dans *Œdipe à Colone*, Antigone se montre désormais plus impulsive, et plus dure, comme s'il ne lui restait déjà plus aucune famille. Hémon et Ismène, de fait, semblent reculer à ses yeux dans un tel hors-champ qu'elle ne croisera pas le premier et ne parlera que très peu à sa sœur. De manière générale, elle parle très peu dans cette tragédie qui la voit surtout agir, sur sa propre initiative, comme si l'action impliquait précisément de se séparer des autres dans une certaine mesure. Ce thème de l'isolement du héros tragique s'inscrit lui aussi dans le « contexte grec » déjà évoqué et ne peut être reproché à la jeune fille sans être d'abord reproché à la culture grecque, à Sophocle, à la tragédie...

38 On a déjà vu qu'Antigone se montre dure avec sa sœur, toutefois pas au point de lui faire réellement du tort, surtout si l'on considère que son propos permet alors de disculper Ismène aux yeux de Créon, par conséquent d'éviter la mort d'Ismène en plus de celle d'Antigone (cf. v. 544-570). Affirmer qu'Ismène ne subit pas de réelle violence (de la part de sa sœur) ne revient toutefois pas à affirmer qu'Antigone ait délibérément cherché à la protéger en lui reprochant de n'avoir pas honoré Polynice avec elle.

39 Cf. v. 815-857.

tence radicalement vouée au soleil noir de la mélancolie⁴⁰. Autrement dit, il demeure quelque chose d'inexact dans les commentaires qui discréditent purement et simplement la revendication initiale d'Antigone, la plupart du temps au motif que *toutes ses raisons ne sont pas claires, que son comportement est désagréable*, et en lui imputant de tout autres motifs introuvables dans la pièce – notamment dans le commentaire qui résorbe les obscurités d'Antigone dans un désir incestueux, néanmoins héroïque car libérateur, qu'il serait devenu urgent de reconnaître. En faisant d'Antigone une héroïne mélancolique et excessivement attachée à la personne singulière de son frère Polynice, justice n'est toujours pas rendue à la jeune fille (et sœur) d'Édipe. Mais comment pourrait-on lui rendre justice en 2021 ?

INTRAITABLE ANTIGONE

11. Nous avons des raisons d'être déconcertés par le discours et les actes d'Antigone. Cependant, que signifie de dire Antigone « intraitable » ? Dans la perspective de Créon, de manière certaine, cela signifie que la jeune fille refuse de se soumettre à une certaine loi civile, laquelle est toutefois un peu inédite, on l'a vu, puisque le corps de Polynice sera exposé aux prédateurs au lieu d'être seulement privé de sépulture dans la cité et ses abords. De fait, Antigone refuse de « l'abandonner sans larmes, sans tombe, pâture de choix pour les oiseaux carnassiers » (v. 26-28) et refuse, contre la requête de sa sœur Ismène, d'honorer discrètement son défunt frère. Elle ne se cachera pas en défiant l'édit du Maître aux yeux duquel pareil défi constitue la pire offense (avec la trahison de Polynice à laquelle le geste d'Antigone s'apparente puisqu'il consiste à honorer le traître, donc à trahir Thèbes une fois de plus). Comme le rappelle Martha Nussbaum, Créon mesure le « juste » et l'« injuste » à ce qui, selon lui, convient à la cité dont il est à nouveau le régent⁴¹. Or, il ne convient pas à la cité qu'un traître soit honoré ni qu'une jeune fille défie l'autorité de son roi sur quelque motif que ce soit. Toujours, Créon garde à l'esprit la « Guerre des Sept » alors qu'Antigone n'en fait jamais mention ; souvent, Créon déplore la corruption de la cité, notamment la souillure que lui ont infligé les Labdacides, tandis qu'Antigone semble seulement déplorer ce nouvel outrage fait à l'honneur de sa famille et la dégénérescence du cœur jusque parmi les siens (v. 33-34).

40 Cf. J. Kristeva, « Antigone, la limite et l'horizon », et I. Lasvergnas, « Épilogue », *Le Projet d'Antigone*, 161-166. Je dois renoncer à faire droit aux riches analyses de N. Loraux dans « La main d'Antigone » (*Métis : anthropologie des mondes grecs anciens*, vol.1, 165-185), toutefois sans omettre de souligner ici que celles-ci s'abstiennent de voir la mort de la jeune fille comme une simple complaisance envers la mort ou comme le projet d'être en quelque sorte vivante dans la mort après avoir vécu comme une morte. N. Loraux, en effet, s'attache à montrer que la mort d'Antigone est une mort sans trace : contrairement aux autres morts dans la tragédie et à tous les actes dont il est dit avec insistance qu'ils sont accomplis « de sa propre main », Antigone est effacée après sa pendaison, par celle-ci, comme si elle était privée de sa propre mort. « Mort sans gloire » (193), Antigone souffre bien la sanction voulue par elle pour Créon, celle d'un « anéantissement » (195).

41 Cf. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 55.

12. De fait, tous les morts sont égaux pour la jeune fille, sachant que nos actions les plus coupables pendant le temps du séjour terrestre reçoivent peut-être une autre valeur dans un autre monde, invisible, celui d'Hadès, intangible et néanmoins inconnaissable avec certitude. Lorsqu'Antigone suggère que nos fautes dans ce monde ne sont peut-être pas absolument des fautes dans l'autre monde, on peut se demander en effet si elle n'envisage pas cet autre monde comme celui qui ménage un recul plus important sur les actions commises dans le temps terrestre, – recul permettant de mieux considérer lesdites actions et favorisant alors une autre justice, plus approfondie, plus fine ou plus nuancée, dont nous n'avons qu'une intuition au cours de notre existence –, là où Créon semble inversement certain que sa justice est d'emblée l'expression absolue de la justice. Au lieu d'une prétention absolutiste à dire et observer les lois divines, on décèle alors plutôt chez la jeune fille une saine inquiétude à propos du temps nécessaire au jugement, à la désignation du « bon » et du « coupable », partant même à l'écriture des lois⁴². En l'absence de certitude absolue, il faut respecter certaines lois morales (Tirésias ne dira pas autre chose à Créon en lui rappelant qu'il n'a plus de droits sur les morts, que ces derniers ne sont plus du ressort des « divinités du haut », c'est-à-dire de ceux qui, à la surface, se prennent trop souvent pour des Dieux, mais des divinités dont la justice peut seulement être interprétée, à l'aveugle ou à tâtons⁴³). Tout en prétendant ne pas violer les lois morales, Créon, lui, juge que le deuil peut être refusé sans injustice et, surtout, sans risque de hantise pour la cité, pour ses citoyens.

13. Sans l'ombre d'un doute, ni les citoyens ni Créon (alors que celui-ci est l'oncle de Polynice) ne se montrent d'abord concernés par la douleur et par l'inquiétude d'Antigone⁴⁴. Manifestement indifférent au tourment de sa nièce, Créon entend quant à lui incarner la loi, son inflexibilité, en faisant corps avec elle. Devenu indissociable de la loi, absolument identifié à sa propre parole dotée de l'autorité politique, son inquiétude majuscule tient dans la menace de la corruption ou de la plus petite atteinte à ladite autorité : l'argent, la jeunesse, la parole des femmes, le corps féminin⁴⁵, les Labdacides (l'inceste auquel je reviendrai sans tarder), sont des agents corrupteurs systématiquement relevés par la critique, à croire que le Tyran lui-même ne peut souffrir ni altérité ni altération (comme s'il prétendait lui-même échapper à la mort en voulant préserver l'intégrité de la cité). La loi, ici traditionnellement désignée comme un « caillou », ne peut varier sans risquer de provoquer la désintégration du législateur. C'est de la sorte qu'il va trop loin, plus précisément en identifiant – à la lettre – son « caillou » à

42 Le Chœur doute, lui aussi, puisqu'après avoir désigné Polynice comme un « rebelle » et un « vantard », il évoque ailleurs la possibilité de voir quelque fondement dans l'attaque de Polynice, ce qui prive alors le spectateur de la tragédie de toute certitude s'agissant de la trahison du frère d'Antigone. (De la même façon, le Chœur oscille entre la louange et la réprobation des actes d'Antigone et de Créon.)

43 Cf. v. 1065-1104.

44 Il faut attendre l'entrée en scène d'Hémon et le dialogue entre Créon et son fils, au Troisième épisode, pour que devienne explicite le sentiment favorable des citoyens à l'endroit de la jeune fille.

45 Cf. Troisième épisode d'*Antigone*.

une pierre ayant le pouvoir de lapider, non simplement en ayant trop rétréci son « angle de vue⁴⁶ ». Certains spécialistes soulignent à quel point il entend fonder une ère nouvelle pour la cité. Mais sa surdité, elle-même imputable à sa notoire terreur de la désintégration, l'empêche par définition d'aller de l'avant. S'il connaît la tradition, les rites funèbres en particulier, son exigence d'une règle civile qui serait aussi univoque et tranchante qu'une pierre constitue un excès caractérisé, lequel motive un débat déjà familier pour le public grec entre Créon et son fils Hémon⁴⁷. Faute de se ranger à temps aux arguments raisonnables de son fils, en proie à l'inquiétude majuscule déjà soulignée, il accuse Hémon de faire « cause commune avec la femme » (v. 735-736) et de lui être « asservi » (v. 746), sa fureur se déchaînant lorsque son fils lui demande s'il n'est pas « la femme » puisque « c'est [son] intérêt qu'il défend » (v. 737-738). Et si le dialogue est alors rompu, comme il l'a été systématiquement avec Antigone jusqu'ici (la jeune fille entrant dans le caveau dès l'épisode suivant), c'est bien parce que, pour Créon, 1) l'obéissance à un père ou à un aîné s'inscrit toujours dans un cadre dont la valeur la plus haute est l'obéissance à la loi, 2) l'obéissance lui est due de manière inconditionnelle puisqu'il incarne lui-même cette loi pour la cité, en plus d'être père et d'exercer à ce titre des droits sur son fils et sur sa nièce.

14. Or répétons qu'Antigone et Hémon, face à Créon, n'ont pas tant contesté ce double principe de l'obéissance aux aînés et à la loi civile que la pertinence de l'édit dans le contexte présent, si bien que le Tyran n'incarne plus tant la loi, ni l'autorité, qu'une forme d'excès ou d'égarement, un *hybris*. Martha Nussbaum fait précieusement remarquer que, pour Créon, la cité s'est entièrement substituée à la famille : tout se passe comme si le frère de Jocaste, successeur du frère d'Antigone (Étéocle), à la fois oncle et beau-frère de ce dernier et de Polynice, s'efforçait de substituer la loi et les liens civiques à la piété familiale en promulguant notamment cet édit qui désigne l'un des deux frères comme l'ennemi de la cité et l'autre comme son ami⁴⁸. En contestant la solution strictement civile de Créon, Hémon devient ainsi lui-même un ennemi aux yeux de son père. Hémon ne saurait choisir une épouse non patriote ; un traître à la patrie ne saurait être un ami ni susciter encore l'affection des membres de sa famille après sa mort (v. 522) : il y a là, selon Martha Nussbaum, un passage à la limite de la déshumanisation dans la mesure où quelqu'un dont l'esprit civique n'est pas strictement conforme à celui que Créon s'est forgé (notamment comme

46 P. Ricoeur, dans *Finitude et culpabilité : la symbolique du mal*, et M. Nussbaum, dans *The Fragility of Goodness*, s'en tiennent, pour leur part, à ce rétrécissement en effet aussi flagrant que caricatural. Puisque Antigone se montre aussi très concentrée sur un projet, il devient plus facile de comparer la « folie » des deux adversaires en la jugeant quasiment égale, chacun d'eux esquivant supposément tous « les conflits internes à leurs causes respectives » (P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 284).

47 Je renvoie à nouveau au Troisième épisode.

48 M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 57. Voir aussi P. J. Mahony, « Antigone. Considérations psychanalytiques et textuelles » : le mot grec signifiant « frère », quand il est employé comme substantif peut aussi prendre le sens de « conforme » ; ainsi Créon désigne-t-il son propre décret comme « conforme » (v. 192) à ses principes « de façon à actualiser la subordination totale de la famille à l'autorité civile » (121).

un bouclier contre la menace de la désintégration) cesse aussitôt d'appartenir à la cité et se voit propulsé dans un « néant⁴⁹ ». La souplesse qui, selon lui, manque à Antigone (v. 474) ne lui est pas nécessaire pourvu qu'il tienne fermement les rênes de Thèbes, la jeune fille étant alors comparée à un cheval rétif (v. 477-478). Même s'il s'agit d'une métaphore, comme le souligne Martha Nussbaum au même endroit, l'idéal du gouvernement reste celui d'une loi jamais contestée ni même discutée par des sujets parfaitement obéissants, aussi inertes ou passifs que des objets, le cas échéant dociles et manœuvrables comme des animaux ou des esclaves bien dressés. Bientôt contraint malgré tout de reconnaître son erreur, ce qui signale au passage l'absence de différend (à l'intérieur de la tragédie) entre des discours irréconciliables (Créon étant soudain capable de se faire des objections à lui-même en reconnaissant les excès de sa position antérieure⁵⁰), le Tyran verse dans une autre inquiétude (que celle de la désintégration qui n'a pas lieu) : l'inquiétude d'avoir excessivement manqué aux « lois fondamentales » (v. 1113). Une inquiétude qui n'a jamais gagné Antigone, si déterminée dans ses paroles et ses actes parce que si sûre d'elle-même, au point que la jeune fille ne connaît pas l'effondrement psychologique et moral – l'effondrement des « raisons » – de Créon. Telle était bien l'intraitable exigence d'Antigone qui, dès le début de la pièce, a honoré son frère – sans que cette exigence puisse être dite folle et/ou antipolitique.

15. Que le point de vue de la jeune fille soit d'emblée si resserré autour de son frère Polynice faisait-il véritablement de celle-ci un être indifférent voire hostile à la politique ? En tout premier lieu, l'obstination à accomplir le geste rituel est-il véritablement un geste antipolitique au motif que ce geste serait interdit ? D'accord sur ce point avec Judith Butler, je soutiens que le geste d'Antigone a des implications ainsi que des effets politiques, même si ces effets ne sont pas *ici*, selon moi, d'ouvrir la voie à la reconnaissance d'attachements interdits par un discours normatif qui, pour la philosophe américaine, est finalement autant celui – législatif – de Créon que celui – supposément naturel – de Freud. Si Antigone est finalement comprise par les autres personnages et par la cité entière, cette compréhension se produit trop tard dans la tragédie pour lui éviter d'entrer dans le caveau et pour que son suicide soit empêché. Et il nous appartient encore, au XXI^e siècle, d'essayer de comprendre son geste sans lui prêter à son insu des ambitions radicalement différentes, inconscientes, libidineuses⁵¹ ni lui prêter le simple projet d'une radicale autonomie à l'égard de la cité, du politique et même des principes religieux⁵². Comme l'indique Antigone elle-

49 M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 61.

50 Cf. Dernier épisode.

51 Malgré – ou à cause de – son absence radicale d'érotisme au long de la tragédie qui la voit concrètement se statifier ou se durcir comme le marbre afin d'accomplir son devoir, Judith Butler prête à Antigone, exactement comme P. J. Mahony, I. Lasvergnas, J. Kristeva et tant d'autres commentateurs contemporains, un certain désir dans lequel Éros est impliqué.

52 Cf. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 64 : Antigone s'identifierait absolument à un système de devoirs familiaux mais sans référence absolue à un système homologué ou connu (Nussbaum renvoie au passage si controversé, autour du v. 900, en faisant comme si ces devoirs envers le frère ne renvoyaient à rien d'autre qu'à sa préférence absolue pour Polynice et son refus de l'érotisme). La compréhension d'Antigone des lois non écrites serait donc discutable,

même au sujet de la justice, c'est sans doute une question de temps. Il faut patienter pour accueillir à nouveau l'hypothèse qu'Antigone cherche à se préserver et, ce faisant, à préserver les autres Thébains, de la mélancolie issue d'un deuil impossible.

16. Déjà endeuillée, de façon récente et enchaînée, d'une mère, d'un père et de deux frères, on peut raisonnablement concevoir qu'Antigone n'ait eu jusqu'ici le temps de porter le deuil d'aucun d'eux. Assurément triste avant l'édit de Créon, ce dernier est la promesse d'une tristesse encore plus vaste, voire infinie, si Polynice ne peut recevoir le rite funèbre. Bien qu'Antigone produise l'étrange raisonnement signalant qu'il s'agissait pour elle d'honorer une fonction (celle du frère), demandons-nous plutôt, à la lumière de l'analyse qui précède, quel tort celle-ci aurait commis envers elle-même et envers la cité en renonçant à honorer son défunt mari ou son défunt fils (si elle était déjà épouse et mère). Attendu que le raisonnement si controversé d'Antigone peut être également imputé à sa jeunesse, son inexpérience, en plus d'être imputé à un « jeu de langage » qui nous est devenu étranger, ne nous hâtons pas de lui attribuer soit un cœur de pierre, soit une âme fanatique, soit une psychose mélancolique ou bien la « mélancolie de genre » mais tâchons plutôt de repérer ce qui arriverait si le corps de Polynice restait privé de toute sépulture (sachant qu'avant de mourir, sa jeune sœur n'a pu empêcher qu'il reste exposé aux prédateurs et n'a pu accomplir qu'un semblant de rituel aussitôt annulé par Créon et ses gardes). La parodie de rite, aussitôt effacée, signifie l'impossibilité du deuil ou un deuil sans fin, le geste d'Antigone visant concrètement, malgré tout, à protéger la cité (pas seulement les siens ni elle-même puisqu'elle est prête à mourir), du retour infini de Polynice (du corps sans repos dans la terre, avec les autres morts, ni place symbolique dans la cité, parmi les vivants⁵³), autrement dit de la hantise.

17. À son tour, Antigone quitte ce monde, à son tour, en sachant qu'elle ne recevra elle-même ni rite funèbre ni stèle à moins qu'un citoyen fasse pour elle ce qu'elle a essayé de faire pour Polynice : de la sorte, si l'on m'accorde que la jeune fille est sincère, Antigone n'ouvre-t-elle pas la voie pour une réflexion prolongée autour du sujet qu'elle a soulevé dans la cité ? Antigone ne cède pas sur une exigence qu'il est possible de dire

même au regard du « contexte grec », M. Nussbaum s'appuyant également sur les réflexions du Chœur (au début du Quatrième épisode) pour affirmer que la jeune fille a mal interprété la nature de la piété et se donne à elle-même sa propre loi, en devenant alors comparable à Créon, lui aussi froid, statufié ou changé en pierre lorsqu'il s'agit de « sa » loi. Toutefois, M. Nussbaum s'appuie aussi sur le Chœur, en d'autres endroits, pour souligner que la compréhension de l'action par ce dernier est trop limitée et que celle-ci doit donc être complétée par l'analyse du propos des autres personnages de la tragédie ; et le fait d'« improviser » (65) une compréhension personnelle de la justice divine ainsi que de la justice humaine ne prouve pas l'erreur de ladite compréhension – cela prouve plutôt qu'Antigone, à certains moments, fait entendre ses propres hésitations au sujet des devoirs familiaux plutôt qu'une revendication qui serait strictement individuelle sinon individualiste tout en étant motivée par l'impossibilité de se détacher du défunt Polynice.

53 P. Vidal-Naquet rappelle qu'il faut une stèle, marquant l'événement de la mort, pour pouvoir se souvenir des morts. Sans rituel ni stèle funéraire, le mort n'est pas vraiment mort et ne peut prendre sa place symbolique parmi les vivants (cf. Pierre Vidal-Naquet, « Œdipe à Athènes », préface à Sophocle, *Tragédies*).

« éthique » parce qu'elle s'ancre dans la loi morale, mais dont les implications et les effets sont immédiatement politiques. Les valeurs éthiques, réputées non écrites ou non positives (par opposition du droit positif), ne s'opposent pas aux valeurs civiles ; elles en sont le complément, tantôt négociable tantôt non négociable, le cas représenté par Sophocle ne souffrant quant à lui pas de transaction⁵⁴.

18. Mais faut-il s'assujettir à Antigone dès l'instant où elle exprime son émotion ? La célèbre froideur de la jeune fille, généralement rabattue sur l'anti-érotisme (plus précisément, sur son indifférence principielle aux liens érotiques inversement valorisés par sa sœur et son fiancé⁵⁵), s'éclaire à la lumière du traumatisme infligé par la succession des morts violentes dans sa famille, cela sans démentir la sincérité d'une *revendication concrète* qui communique d'emblée avec des émotions, notamment avec l'émotion d'être orpheline et seule aux prises avec l'obligation morale et politique d'honorer le cadavre de Polynice. Il reste que, dans l'absolu, le traumatisme et les émotions d'une très jeune fille ne sauraient dicter sa règle et son action au législateur. Bien que la tragédie grecque n'offre aucune ouverture (l'action ne peut être relancée à la fin de la représentation), l'un de ses enseignements pour les spectateurs de tous siècles est peut-être de reconnaître dans Antigone la manifestation d'une inquiétude qui n'est ni « inarticulée », ni « plainte insensée », ni pure et simple révolte contre l'autorité, mais qui, différemment, est assez vive et assez consistante pour inquiéter peu à peu sa sœur, puis le Chœur, puis le Maître, ce qui semble suffisant pour justifier l'hospitalité, au plus tôt, à toute plainte ou revendication émanant avec pareille force d'autres jeunes gens. Seul Hémon donne ici l'impression d'avoir compris sans difficulté l'inquiétude de la jeune fille – comme si l'amour jouait un rôle décisif dans la délibération non seulement rationnelle et raisonnable sur le fond mais encore soucieuse d'aboutir et de se traduire par une sagesse pratique (et non pas seulement théorique). Or, si la philosophie et la critique littéraire n'ont de cesse de faire dire à une jeune fille ce qu'elle ne dit pas ou d'exagérer ses crimes, fut-ce pour lui savoir gré de s'être révoltée contre la loi et/ou de n'avoir pas cédé sur l'exigence du rite et de la reconnaissance de la perte, c'est peut-être que celles-

54 M. Nussbaum y insiste également (cf. *The Fragility of Goodness*, 68). On notera une fois encore, au passage, qu'il ne s'agit pas de faire de la dialectique en vue de produire la synthèse parfaite des lois non écrites et des lois écrites, mais plutôt d'avancer prudemment sur le terrain politique en prenant toujours en compte les différentes positions exprimées ainsi que, tout particulièrement, les émotions. Cela ne signifie pas que Hegel ait tort, pour autant (M. Nussbaum s'attache quant à elle à démontrer combien Hegel ne peut être d'aucun secours, mais en omettant selon moi que la dialectique hégélienne s'accomplit à un autre niveau que celui d'une vie humaine, cette dernière pouvant être broyée par une dialectique œuvrant à notre corps défendant, malgré nous, sachant que nous pouvons malheureusement nous faire les complices de la destruction lorsque nous voulons être les acteurs – héroïques – de la dialectique – en voulant accomplir nous-mêmes l'œuvre d'harmonisation et de concordance, en quelque sorte la tâche d'accorder ce qui demeure inaccordable ou de hâter la résolution des conflits). L'inquiétude de Hegel visait la « vie des idées », peut-être pour tempérer l'inquiétude de la finitude humaine mais sans conduire infailliblement au sacrifice des êtres vivants au projet de la « synthèse ».

55 Ce faisant, on met de côté qu'âgée de 15 ans à peine et accablée de soucis, Antigone pourrait être difficilement portée sur la bagatelle et impatiente de fonder sa propre famille à ce moment de son existence. Le public grec, lui, ne l'aura sans doute pas mis de côté.

ci – y compris la lecture de Judith Butler – logent elles-mêmes dans la position du maître et/ou parent enclin non seulement à nier d'éventuelles pertes mais encore des inquiétudes, des craintes, voire une force poétique, toutes barbares en puissance mais pas de manière systématique ni en un sens seulement négatif. À ces inquiétudes et puissances trop promptement écartées sinon piétinées, il ne s'agirait pas de s'assujettir mais d'œuvrer toujours à mieux les entendre, en leur consentant d'abord l'hospitalité, non seulement en vue d'une analyse plus féconde, par exemple dans le cadre psychanalytique dont il ne s'agit pas ici de se débarrasser, mais encore en vue de dissiper un peu de la barbarie ou du malaise de la « culture » qui, dans *Antigone*, se fait concrètement sensible. Dans la perspective de Lyotard, le témoin de telles inquiétudes doit se garder de les « mettre en discours » tout en favorisant leur « faire-histoire », leur « positivité⁵⁶ ». Dans la perspective ici esquissée, le propos de l'enfant n'est pas fatalement intraduisible, sans être *immédiatement* récupérable dans le discours de la psychanalyse ni pouvoir être *immédiatement* opposé à ce discours en vue de son démantèlement ou de sa reconstruction sur d'autres bases (ou bien encore en vue de forger d'autres théories, de nouveaux systèmes concurrents). La suspension de l'action théorétique – de l'acte qui consiste à produire une théorie, à assigner tel ou tel sens à la parole de l'autre – serait, selon le vœu de George Steiner lui-même, une forme d'action et, en l'occurrence, un acte profitable vers lequel pointerait justement la tragédie⁵⁷. Lyotard n'insiste-t-il pas, quant à lui, sur le questionnement autour de ce qui nous affecte en témoignant de notre condition, notamment de l'enfance, et en nous mettant en mouvement ? Certes, l'art déploie une phrase singulière au point de lui apparaître inarticulée : l'accent ne peut plus être porté sur la représentation, – sur ce qui est représenté –, seules des « expériences de jugement » se montrant à vif selon la formule de Gérard Sfez⁵⁸. Tout en rappelant au cours d'un entretien avec Bernard Blistène en 1985 que la tragédie grecque n'était pas de « l'art » pour ses premiers destinataires au sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot, Lyotard parle d'un saut entre discours argumentatif et discours figural comparable au saut entre l'enfance et l'humain tel qu'il s'institue dans le discours articulé et dans ce que l'on appelle culture. Pas de passerelle de l'un à l'autre, de même que l'étrangèreté de l'enfance, en nous-même, est aussi fondamentale qu'inaccordable et indépassable. On ne s'acquitte jamais de la dette envers l'enfance et « il n'y a d'amour qu'autant que les adultes s'acceptent enfants ». Pour Gérard Sfez, cette enfance est « comme le mot sur le bout de la langue : on l'a et on ne l'a pas » et « cette relation intérieure à sa propre enfance concerne l'être même du sensible », elle est « ce qui ne se dit pas et parle en nous », « l'affect [n'étant] pas l'objet de la phrase mais la passibilité de l'enfance⁵⁹ ». Or, cette intimité profonde avec l'enfance de

56 Cf. J.-F. Lyotard, *L'Inhumain*.

57 Cf. G. Steiner, *Les Antigones*, 324-328.

58 Séminaire de Transitions, séance du 10 juin 2013, Rencontre avec Gérard Sfez autour de Jean-François Lyotard : n° 25 – Rencontre avec Gérard Sfez – séance du 10 juin 2013 (mouvement-transitions.fr)

59 *Idem*. Dès les premières pages de *Discours, figure*, Lyotard prévient : entre la figure et le discours, pas de continuum ; la figure ne se montre pas dans le discours mais reste irréductiblement

l'humain adulte « cultivé » et « civilisé » n'est pas vouée à rester muette, inexprimée. Il faut « lever l'anesthésie » notamment à l'œuvre dans la philosophie. « L'art, c'est ce qui survit, ce qui remet d'être paralysé, de ne pas entendre, de ne pas voir⁶⁰ », contrairement à la philosophie. Une terreur primordiale est à l'œuvre ou constitue le motif de l'œuvre d'art. L'humain est « en proie à... », « à la terreur » précise Gérard Sfez en ajoutant que le refoulement ou la répression de cette terreur intime vise à « anéantir l'enfance et la passibilité ». Dans cette terreur, je crois entendre l'écho du mot « deinon » plusieurs fois invoqué dans la tragédie, qui signifie à la fois « merveille » et « terrible », « formidable », et qui contribue aussi bien à l'harmonie et à la beauté qu'il fait soudain obstacle au progrès linéaire de la civilisation en provoquant même de violentes régressions, ce avec la contribution active du discours logique ou rationnel⁶¹, ce discours qui est une action (autrement dit, agissant jusque dans la manière que nous avons de partager les œuvres littéraires). Tirésias, l'oracle, le guide, est guidé par un enfant (v. 988), non moralement mais physiquement (en tant que le petit garçon l'avertit des obstacles et dangers que l'oracle ne peut voir). Si un conflit moral est toujours susceptible de surgir entre l'oracle et l'enfant, il est précieux d'observer que la parole de l'enfant importe ici non seulement pour son aîné mais pour toute la cité. L'utilité de cette parole peut ne pas être aussi flagrante que dans le cas de l'enfant qui guide l'oracle ; de fait, Antigone et Créon sont quant à eux exemplaires du conflit entre la jeunesse sans expérience ni pouvoir et les aînés supposément expérimentés et objectivement détenteurs de l'autorité dans la cité. Créon n'entend pas à temps – ou assez – la revendication de la jeune fille (et de son fiancé, le propre fils du Tyran). Or, l'inflation historique de la théorie et du discours, avec les risques d'instrumentalisation que cela suppose y compris lorsqu'il s'agit d'émanciper l'enfant, figure elle-même un tort qu'il s'agirait de reconnaître sans verser dans la prohibition de tout discours et de tout effort théorique (autrement dit en l'imputant peut-être à cet autre « inhumain », après celui de l'enfance, que constitue parfois la « culture »), *afin de ne pas accroître notre tort envers (la dette irrévocable de) l'enfance.*

sensible et, comme telle, également réfractaire. On ne passe pas d'un monde à un autre, tout comme on ne passe pas d'un âge à un autre, mais il se produit des sauts. « C'est nous adultes qui nous rendons fous pour rentrer en rapport avec l'enfance », écrit Lyotard (*Discours, figure*, 357). Or si l'enfance, quant à elle, ne passe pas, pas même à travers l'œuvre d'art, Lyotard soulignera moins, finalement, la résistance du figural à tout langage que l'insistance de l'affect dans l'œuvre d'art et dans tout discours. Aussi, à partir de *Discours, figure* et des textes ultérieurs de Lyotard, peut-on souligner avec Gérard Sfez notre condition d'otage à l'égard de l'enfance ou notre hantise : l'affect est une voix basse à l'œuvre dans toute figure et même dans toute phrase, y compris dans l'argumentation philosophique, rationnelle, théorique (cf. Jean-François Lyotard, « Un partenaire bizarre », *Moralités postmodernes*, 128).

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ Cf. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, 72-82.

ŒUVRES CITÉES

- BOLZINGER, CLAUDIE. « Antigone et la problématique fraternelle : l'interdit d'exterminer ». *Les Lettres de la SPF* 29.1 (2013) : 37-47.
- BUTLER, JUDITH. *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*. New York : Columbia UP, 2000. [Trad. LE GAUFÉY, GUY. *Antigone : la parenté entre vie et mort*. Paris : EPEL, 2003].
- GRENIER, LOUISE. « Antigone, fille sans père ». *Le Projet d'Antigone : parcours vers la mort d'une fille d'Œdipe*. Dir. GRENIER, LOUISE et SUZANNE TREMBLAY. Montréal : Liber, 2005.
- HOUSSIER, FLORIAN. « S. Freud et son Antigone : adolescence et liens de mutualité théoriques ». *Topique* 115. 2 (2011) : 17-32.
- ISRAËL, NATACHA. « Enfance, dette et histoire (d')après Lyotard ». *Lyotard à Nanterre*. Continents philosophiques. Paris : Klincksieck, 2010, 305-326.
- KRISTEVA, JULIA. « Antigone, la limite et l'horizon ». *L'Infini* 115 (été 2011) : 64-76.
- KWIEK, MAREK. « On the Tragic Differend ». *Lingua ac Communitas* 7 (1997) : 75-88.
- LACAN, JACQUES. *Éthique de la psychanalyse. Le Séminaire VII*. Paris : Seuil, 1986.
- LASVERGNAS, ISABELLE. « Épilogue ». *Le Projet d'Antigone : parcours vers la mort d'une fille d'Œdipe*. GRENIER, LOUISE et SUZANNE TREMBLAY, dir. Montréal : Liber, 2005. 161-166.
- LORAUX, NICOLE. « La Main d'Antigone ». *Métis : anthropologie des mondes grecs anciens* 1.2 (1986) : 165-185.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. *Discours, figure*. 1971. Paris : Klincksieck, 2002.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. *Le Différend*. Paris : Minuit, 1983.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. *L'Inhumain : causeries sur le temps*. Continents philosophiques. Paris : Klincksieck, 2014.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. *Moralités postmodernes*. Paris : Galilée, 1993.
- MAHONY, PATRICK, J. « Antigone : considérations psychanalytiques et textuelles ». *Le Projet d'Antigone : parcours vers la mort d'une fille d'Œdipe*. GRENIER, LOUISE et SUZANNE TREMBLAY, dir. Montréal : Liber, 2005. 119-138.
- NUSSBAUM, MARTHA. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Ed. rev. Cambridge : Cambridge UP, 2001.

- RICOEUR, PAUL. *Finitude et culpabilité : la symbolique du mal*. Paris : Montaigne, 1960.
- RICOEUR, PAUL. *Soi-même comme un autre*. L'Ordre philosophique. Paris : Seuil, 1990 .
- SJÖHOLM, CECILIA. *The Antigone Complex: Ethics and the Invention of Feminine Desire*. Stanford : Stanford UP, 2004.
- SLOTERDIJK, PETER. *Après nous le déluge : les temps modernes comme expérience antigénéalogique*. Trad. OLIVIER MANNONI. Paris : Payot, 2016.
- STEINER, GEORGE. *Les Antigones*. Folio. Paris : Gallimard, 1992. Trad. de l'anglais par PHILIPPE BLANCHARD.
- VIDAL-NAQUET, PIERRE. « Œdipe à Athènes ». Préface à SOPHOCLE. *Tragédies*. Folio. Paris : Gallimard.