

Antonia Birnbaum*

Un courage sans héroïsme: Antigone, Créon, Ismène, Hémon, Tirésias

Keywords

desire, tragic, courage, heroism

Abstract

The comprehension of the tragic in Hegel and Lacan states Antigone's unconditional desire as heroic. Against this tendency, another hypothesis is explored: The heroic, be it ironic or a sublime brilliance of the sublime, bars the access to the unconditional by attaching it to a transcendence, rather than inquiring into its address. To play down heroism means to reinterpret the capacity of solitude which characterizes heroic courage. What courage then reveals is an ignorance regarding the law of totality, regarding the world that is to be lived in, through a risk taken by a single one. The direct reference to a "conflict of worlds" throws new light on the approaches of Hegel and Lacan.

Pogum brez junaštva: Antigona, Kreon, Ismena, Hemon, Tirezij

Ključne besede

želja, tragično, pogum, junaštvo

Povzetek

Razumevanje tragičnega pri Heglu in Lacanu afirmira Antigonino brezpogojno željo kot junaško. V nasprotju s to težnjo bomo mi raziskali drugo hipotezo: Herojsko, pa naj gre za ironično ali za sublimni sijaj sublimnega, onemogoča dostop do brezpogojnega, kolikor ga namreč pripenja na transcendenco, namesto da bi se spraševalo po njegovem nagovoru. Oslabiti junaštvo pomeni reinterpretirati zmožnost za samoto, ki je značilna za junaški pogum. Pogum torej razkriva nevednost glede zakona totalnosti, glede sveta, v

* Universität für Angewandte Kunst, Vienna, Austria

antonia.birnbaum@wanadoo.fr | <https://orcid.org/0009-0003-4272-9721>

katerem je treba živeti s tveganjem, ki ga prevzame vsak sam. Neposredno sklicevanje na »konflikt svetov« meče novo luč tako na Heglov kot na Lacanov pristop.



Décrit très simplement, l'acte d'Antigone consiste à rester fidèle à la fatalité, au fléau (Ate) de sa lignée, en enterrant son frère criminel contre l'ordre donné par Créon de laisser Polynice pourrir sans sépulture. A partir de là, toute simplicité cesse. Il y a la tragédie de Sophocle, il y a des interprétations qui se sont transformées en des morceaux de théorie autonome, voire en un mythe d'Antigone. Il en va ainsi des considérations de Friedrich Hölderlin, G.W.F. Hegel, Jacques Lacan, qui éclairent des contextes différents, à savoir respectivement : un transcendantal du temps, une figure historique de la *Sittlichkeit* antique, le désir de l'analyste.¹

L'approche adoptée ici détraque l'héroïsme emphatique d'Antigone tel qu'il est véhiculé de manière différente chez Hegel et Lacan. Chez Hegel, l'excellence de son héroïsme est déterminée par le fait qu'elle agit dans le savoir de son crime, contrairement à OEdipe. Pour autant, la sépulture dont elle fait don à Polynice ne transforme en aucun cas la différence entre crime et loi dans la sphère de la polis. L'acte d'Antigone ne fait que provoquer le retour inévitable de la famille, de la fin privée, au sein même de la fin universelle qui régit la cité. Ainsi, le féminin se dispose selon une « ironie éternelle de la communauté », il se fixe en une négativité qui reste continuellement limitée à la rétribution des défunts, seuls êtres pleinement singularisés.

164

Pour Lacan, Antigone est l'héroïne en tant que seule héroïne ; il raccourcit volontairement le drame de Sophocle en faveur de sa personne, mettant en évidence sa « beauté sublime », dont nous sommes éblouis. Son éclat incarne l'image négative d'un désir inconditionnel, le désir de rendre justice à son sort filial. La simple mort n'atteint pas ce désir. Selon Lacan, cette tragédie de So-

¹ Nous ne traduisons pas *Sittlichkeit*, pour éviter l'amalgame avec la moralité, qui fait contresens. *Sittlichkeit* désigne ici chez Hegel l'esprit historique du monde antique, en tant qu'il est rapporté aux lois des dieux et à celles de la cité.

phocle crée le champ d'un entre-deux-morts. Elle ouvre un interstice, une tension entre un horizon de mort au-delà de la fatalité et la mort naturelle. Ce faisant, il concentre le tout du drame en la transgression des limites par l'héroïne, au détriment des trajets que le drame parcourt. L'intransigeance d'Antigone, ce qui en elle s'adresse à l'au-delà, devient pour ainsi dire le noyau essentiel de la tragédie.

Quel est l'enjeu de minorer ces penchants héroïques ? Tout d'abord, il convient de rappeler que pour les Grecs, la forme de la tragédie signifie une décomposition de l'héroïsme, alors que la modernité établit une continuité entre l'héroïque et le tragique. À l'encontre de cette tendance, une autre hypothèse est ici expérimentée : l'héroïque, qu'il soit ironique ou qu'il nous expose à l'éclat d'une beauté sublime, barre l'accès à l'inconditionnel, car en lui cet inconditionnel reste toujours attaché à une exception supposée transcendante, au détriment de son adresse. Déjouer l'héroïsme signifie donc réinterpréter la capacité de solitude qui caractérise le courage héroïque. Ce que le courage de la protagoniste risque, ce n'est pas en premier lieu sa propre mort, mais une dissolution des coordonnées qui lui sont assignées ; son audace est celle d'une parole et d'un acte « déliés ». Ce que le courage révèle, c'est une ignorance en partage quant à la loi du tout, quant au monde qu'il s'agit d'habiter, à même un risque pris par une seule. La référence directe à un « conflit des mondes » porte un éclairage nouveau, qui diverge des approches de Lacan et de Hegel.

Le désir inconditionnel d'Antigone dont s'enquiert Lacan n'est pas à chercher seulement dans l'éclat sublime, mais tout autant dans les ombres qu'il projette. Car ce désir pur ne fonctionne justement pas comme l'ultime limite à laquelle se heurtent toutes nos aspirations et tous nos faire, mais constitue le réel même de ces aspirations et de ce faire, sa vie immanente, ce à quoi nous ne sommes pas prêts à renoncer. L'inconditionnel n'est pas à découvrir au-delà, mais dans les impasses et les enchevêtrements irréductibles du contingent lui-même, dans les symptômes qui le perturbent, dans les dysfonctionnements qui en fracturent la disposition. Cela vaut aussi pour Antigone : elle est constituée par son désir, mais en tant qu'elle est aussi affectée par celui-ci, poussée par son « partage de l'amour » (*symphilein*) à enterrer son frère. On peut faire l'hypothèse que ce qui de son désir fait symptôme, c'est la manière dont il s'affecte d'une urgence sans répit. C'est cette urgence par laquelle elle ne cesse de se devancer elle-même qui

la précipite vers son sort. C'est de cette hâte, du désordre politique qu'elle introduit dans la raideur tyrannique, que la cité porte trace.²

« L'ironie éternelle » appelle elle aussi une pensée autre. Le savoir d'Antigone n'est pas, comme le prétend Hegel, un savoir « préalable » du moment inconscient des lois de coutume, le savoir négatif de commettre un crime contre une autre loi. Dans la perspective hégélienne, l'accomplissement de ce savoir est le retour hostile d'un intérieur, au sens d'un retournement contradictoire du féminin contre l'exclusion que l'universel de la polis lui inflige. Mais le savoir insu d'Antigone n'est précisément pas un tel savoir de l'identité du féminin avec la famille, avec la loi souterraine. Ce qui est « inconscient » dans ce savoir, c'est plutôt la rupture de cette coïncidence, un acte supplémentaire qui fait ressortir le caractère contre-nature de la répartition des sexes. Le malentendu des sexes provoqué par l'intervention d'Antigone ruine irrémédiablement la dialectique de leur complémentarité.

Ces apories invitent à localiser différemment la relation du conditionné à l'inconditionnel, tant du point de vue topologique que temporel. Les démons qui indiquent ces détours s'appellent Walter Benjamin et Hölderlin. L'appui pris sur leurs considérations portent l'éthique jusqu'à une géographie politique. L'interprétation déployée s'empare philosophiquement du drame sophocléen, avec les défauts que cela suppose.

Lacan

Le fait que le commentaire de Lacan sur Antigone dans le séminaire de 1959-1960 soit aporétique, tant en ce qui concerne le drame qu'en ce qui concerne l'éthique de la psychanalyse, a été noté à plusieurs reprises. Il donne lieu à deux confrontations, l'une sur la tragédie elle-même, l'autre sur l'éthique de la psychanalyse, qui se recoupent en plusieurs points. Je rappelle très brièvement la seconde, dans la mesure où elle est importante pour la première.

Dans son livre *La Marionnette et le nain*, Slavoj Žižek remarque que, loin d'être LE séminaire, le séminaire VII sur *L'Éthique de la psychanalyse* rapproche dan-

² Hölderlin souligne que la hâte caractérise les deux protagonistes, Créon et Antigone, avec la différence que l'un commence et que l'autre répond.

gereusement celle-ci d'une « passion du réel » classique.³ L'énoncé que Lacan extrait de la tragédie, selon lequel il importe de « ne pas céder sur son propre désir » tend à transformer le désir en un simple impératif. De plus, la mise en avant d'une pureté du désir le rend étanche à son rapport immanent avec la défaillance. Or le désir ne peut être pensé que depuis un retour, depuis une révocation de sa défection ; il est donc uniquement concevable dans le registre d'une expérience à laquelle participent culpabilité et lâcheté. Cette critique a été formulée par des psychanalystes, entre autres Pierre Bruno, Geneviève Morel.⁴ Lacan lui-même n'est pas le dernier à l'exercer. Les développements ultérieurs de son enseignement montrent qu'une topologie du désir pur ne suffit pas à saisir l'enjeu de l'expérience analytique ; sans la référence à la contingence symptomatique, ce désir n'est pas même saisissable. Ces déplacements le conduiront sept ans plus tard à formuler une éthique de l'analyse placée sous le signe de la destitution subjective, dans la « Proposition de la passe, 7 octobre 1967 ».

En ce qui concerne la tragédie elle-même, Jean Bollack, Nicole Loraux, Françoise Duroux ont remarqué, sous des aspects différents, que l'Antigone de Lacan est une Antigone sans théâtre.⁵ Certes, la mort est l'horizon ; l'ordre donné par Créon de laisser Polynice sans sépulture place d'emblée la fidélité d'Antigone à son égard dans un autre monde. Mais, pour parler avec Hölderlin, il faut demander en quoi cet autre monde fait irruption dans la polis, et non comment l'intransigeance d'Antigone quitte celle-ci.⁶ Dans une tragédie, il ne s'agit pas seulement de ce qui arrive aux protagonistes, mais de ce qui arrive au drame lui-

³ Slavoj Žižek, *La Marionnette et le nain: Le christianisme entre perversion et subversion* (Paris: Seuil, 2006).

⁴ Pierre Bruno, « Éthique du littoral », L'éthique de la psychanalyse: Retour du séminaire d'été 2020, Groupe niçois de psychanalyse lacanienne, https://www.gnipl.fr/pdf_journees_1_ethique_de_la_psychanalyse/%C3%89THIQUE%20DU%20LITTORAL.pdf. Geneviève Morel, « D'un éclat féminin qui suscite la dispute: Lectures croisées d'Antigone de Sophocle par Jacques Lacan et Jean Bollack », dans Christoph König et Denis Thouard, dir., *La Philologie au présent* (Lille: Presses universitaires du Septentrion, 2020), 185–99.

⁵ Jean Bollack, *La Mort d'Antigone: La tragédie de Créon* (Paris: Presses universitaires de France, 1999); Françoise Duroux, *Antigone encore: Les femmes et la loi* (Paris: Côté-femmes-éditions, 1993); Nicole Loraux, « Antigone sans théâtre », dans *La Grèce hors d'elle et autres textes: Écrits 1973–2003*, dir. Michèle Cohen-Halimi (Paris: Klincksieck, 2021), 629–36.

⁶ « Parce que c'est son caractère [à Zeus], contrairement à l'éternelle tendance, de retourner l'aspiration à quitter ce monde pour un autre en une aspiration à quitter l'autre monde pour celui-ci. » Friedrich Hölderlin, « Remarques sur Antigone », dans *Antigone de Sophocle*, trad. Philippe Lacoue Labarthe (Paris: Christian Bourgeois éditeur, 1978), 167.

même. Dans cette perspective, la tragédie de Sophocle explore l'écart entre deux lois, celle de la filiation et celle de la polis ; leur désajustement, leur interférence crée un hiatus où le nouage entre vie et mort se désagrège. Il a souvent été noté que la spécificité de cette tragédie — Antigone — est qu'elle ne connaît pas de développement, que la fin intervient au début. Si l'on suit le drame dans son déroulement, la décision d'Antigone entraîne irrésistiblement d'autres morts dans la sienne. Mais si l'on appréhende la tension dramatique à rebours, prêtant attention aux haltes qu'elle marque, les parties plus indépendantes, les regroupements dialogiques, les traits disparates apparaissent, qui freinent cet emportement. Devient perceptible ce qui va à l'encontre de l'intrigue, ce qui y inscrit des trajets divergents.

L'intransigeance d'Antigone ne constitue pas simplement une scène excentrique. Son bouleversement de l'ordre malmène la *polis*, son « insurrection » (Hölderlin) prend effet en des déplacements de frontières, des malentendus. Lorsqu'il est pris sous l'aspect de sa hâte, son refus d'abandonner le frère criminel peut être interrogé en tant que symptôme : quels déplacements, prévisibles aussi bien qu'imprévisibles, produit son geste, quelle hétérogénéité traverse la fatalité guerrière, virile de la *polis* ?

Lacan expose cette problématique de la manière suivante : « La descendance de l'union incestueuse s'est dédoublée en deux frères, l'un qui représente la puissance, l'autre qui représente le crime. Il n'y a personne pour assumer le crime, et la validité du crime, si ce n'est Antigone. Entre les deux, Antigone choisit d'être purement et simplement la gardienne de l'être du criminel comme tel. Sans doute les choses auraient-elles pu avoir un terme si le corps social avait bien voulu pardonner, oublier et couvrir tout cela des mêmes honneurs funéraires. C'est dans la mesure où la communauté s'y refuse, qu'Antigone doit faire le sacrifice de son être au maintien de cet être essentiel qu'est l'Ate familiale — motif, l'axe véritable, autour de quoi tourne toute cette tragédie.⁷ » La décision d'Antigone est sans doute à penser d'abord depuis l'objet de son désir — procurer une sépulture à son frère — mais elle n'en évoque pas moins un danger qui ne concerne pas seulement les Labdacides, mais la polis elle-même. Le courage, écrit Benjamin, « est don de soi au danger qui menace le monde. [...] le courageux a conscience du danger, mais il n'en tient pas compte. Car il serait lâche s'il

⁷ Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1986), 329.

en tenait compte ; et s'il n'avait pas conscience du danger — il ne serait pas courageux. La solution de cet étrange rapport est que le danger ne menace pas le courageux lui-même, mais bien le monde. Le courage est le sentiment de la vie qui se livre au danger, qui, en mourant, étend donc le danger au monde et, en même temps, le surmonte.⁸ » Que se passe-t-il si l'on prend cette pensée comme boussole ?

Le processus dramatique de la pièce sophocléenne inclut deux niveaux dans son articulation. La transgression d'Antigone répond à une confiscation des lois souterraines par Créon. Soucieux de distinguer ennemi et ami, soucieux de l'ordre de la polis, il s'est arrogé le droit de tuer une seconde fois l'ennemi, de lui barrer le passage vers le royaume des défunts. Antigone enterre Polynice et, sommée de rendre compte de son acte, invoque des « lois non écrites ». « Créon : Et tu as osé passer outre à mon ordonnance ? Antigone : Oui, car ce n'est pas Zeus qui l'a promulguée, et la Justice qui siège auprès des dieux n'en a point tracé de telles parmi les hommes. »⁹ Et encore : « Antigone : Hadès n'a pas deux poids et deux mesures. Créon : Le méchant n'a pas droit à la part du juste. Antigone : Qui sait si nos maximes restent pures aux yeux des morts ? Créon : Un ennemi mort est toujours un ennemi. Antigone : Je suis faite pour partager l'amour non la haine (*symphilein*). »¹⁰

Objet de désir et de dispute : les funérailles refusées à Polynice mettent en jeu le nouage de *Dike*, (la loi relative à la justice des dieux souterrains) et des *Nomoi* (les lois relatives aux prescriptions humaines de la polis).¹¹ La fidélité au défunt doit-elle participer aux commandements de la polis, ou ceux-ci doivent-ils être déterminés uniquement par la différence entre ennemi et ami ? La chose paraît comme indémêlable : l'attachement au frère criminel devient la cause d'Antigone exactement dans la mesure où la polis elle-même devient pour tous les autres protagonistes l'objet d'un malentendu. La méthode exige de ne pas dua-

⁸ Walter Benjamin, « Deux poèmes de Friedrich Hölderlin », dans *Œuvres*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch (Paris: Gallimard, 2000), 1:120.

⁹ Sophocle, *Antigone*, dans *Théâtre complet*, trad. Robert Pignarre (Paris: Éditions Flammarion, 2013), 79.

¹⁰ Sophocle, 81.

¹¹ Signalons que Françoise Duroux (*Antigone encore*) marque la complexité de ce point en interprétant les recoupements de *Dike*, *Nomoi* et *Themis* (coutume).

liser, de partir d'emblée de ce démêlé du singulier et du pluriel afin d'en saisir la logique.

Le recouvrement du corps de Polynice, aux confins de la cité, connecte un dehors à la scène devant le palais, y répand une étrangeté. D'un même geste, l'acte d'Antigone ruine l'identité entre pouvoir et politique, tout comme il révoque l'assignation du féminin à la famille. Rien ne reste inchangé, ni le caractère prétendument naturel, archaïque, des dieux d'en bas et de leurs lois souterraines, ni le caractère conflictuel et guerrier de la polis.

Hegel

Dans l'interprétation hégélienne, cette double délimitation s'avère comme le contenu aporétique de la tragédie. On le sait, la conception de Hegel correspond à l'interprétation conservatrice par excellence de la tragédie antique. Il prend deux sphères, celle de la famille, celle de la polis, et les répartit entre l'homme et la femme. Pour le philosophe, il ne s'agit nulle part de démesure, mais d'un droit contre un autre droit, même s'il est évident que les deux protagonistes (Antigone et Créon) ne respectent aucune mesure et que la tragédie dans son ensemble entraîne une dislocation de la mesure. Voilà ce qui a tellement irrité Goethe, et plus tard Erwin Rhode : où donc trouver cette égalisation des discours dont Hegel fait état ? Pourtant, il ne faut pas se hâter de congédier son interprétation. La différence sexuelle telle que Hegel la répartit dans la tragédie décrit précisément la situation que perturbe l'action d'Antigone. Elle peut donc valoir comme formulation d'un point de départ.

170

Chez Hegel, la *Sittlichkeit* de l'Antiquité est une figure historique de l'esprit. En celle-ci, la naturalité des deux sexes prend une signification rationnelle. Dans ma féminité ou ma masculinité, je réalise d'emblée ma part d'universel, ma détermination de sa dimension commune. En appartenant à l'une de ces parties, par exemple à la partie féminine, j'incarne directement la totalité elle-même. Mais cette symétrie recèle une asymétrie drastique. À y regarder de plus près, la détermination rationnelle de ces entités naturelles consiste à son tour en une division de cette rationalité, laquelle répartit à nouveau rationalité et physis.

L'homme devient individu parce qu'il devient un citoyen, et se libère ainsi de sa naturalité. Ce détachement implique un certain rapport à l'éros. Ainsi Hegel :

« [...] cependant que chez l'homme, ces deux côtés (le singulier et l'universel du désir) se disjoignent, et dès lors qu'il possède, en tant que citoyen, la force consciente de soi de l'universalité, il achète par là même le droit du désir, tout en se conservant en même temps la liberté de s'en affranchir. »¹² Le naturel du sexe est devenu pour lui désir, dont l'universel entre de manière singulière dans sa subjectivité, exactement comme pour tous ses autres actes. L'éthique se subordonne le naturel, il y a donc désir humain au lieu de l'indifférence naturelle du sexe.

Chez la femme, cela ne se produit pas. La rationalité de la singularité de la mère et de l'épouse est « pour une part quelque chose de naturel qui appartient au plaisir, d'autre part quelque chose de négatif qui n'y aperçoit que son disparaître, et c'est pourquoi précisément cette singularité est pour une part quelque chose de contingent, qui peut être remplacé par une autre. Dans la maison du souci éthique, du souci des bonnes moeurs et de la coutume, ce n'est pas sur tel homme, ce n'est pas sur tel enfant, mais sur un homme, sur des enfants en général — ce n'est pas sur le sentiment mais sur l'universel que ces rapports et la condition de la femme se fondent. »¹³ En bref, la femme colle à la généralité de sa fonction sexuelle et reproductrice, qui ne mène en soi à aucune subjectivité, mais représente la contrepartie souterraine, divine, du règne des lois humaines. Elle est vouée à l'emprise de la physis, là où l'homme s'en détache.

Pour Hegel, la médiation de ces moments vaut comme une mise à l'épreuve complémentaire. « L'un des extrêmes, l'esprit universel à soi-même conscient, est concaténé avec son autre extrême, à sa force et son élément, avec l'esprit sans conscience, par l'individualité de *l'homme*. En revanche, la loi divine a son individualisation, ou encore, l'esprit sans conscience de l'individu singulier a son existence chez la femme, par l'intermédiaire de laquelle, comme terme médian, il monte de son ineffectivité à son effectivité, passe de l'ignorant et du non-su au royaume conscient. »¹⁴

¹² G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre (Paris: Éditions Aubier, 1991), 310.

¹³ Hegel, 310; traduction modifiée.

¹⁴ Hegel, 314.

Cette complémentarité est résolument hiérarchique. Le tout de l'éthique forme une rationalité commune qui exclut d'emblée sa part féminine des procédures de son universalité. Elle condamne le féminin à ne pouvoir transformer d'aucune façon la rationalité qui la fixe sur une position naturalisée et muette en son sein. Cela vaut pour toute rationalité qui se réclame d'une complicité des ordres. Aussitôt surgit irrésistiblement la question : et quelle part de cette articulation complémentaire du rationnel détermine comment les ordres doivent se compléter ?

La complémentarité de l'éthique tragique hégélienne repose logiquement sur une naturalisation de la différence sexuelle. La femme ne participe à la vie rationnelle de la citoyenneté que dans l'exacte mesure où elle est exclue de son logos, où elle fonde ce qu'il y a de non-conscient, de souterrain en lui. La femme a sa place dans les conflits de la *polis* en ce qu'elle n'y a aucune place. Le *polemos* a lieu entre hommes, sa disposition est homosexuelle. Sans s'attarder davantage sur les incohérences internes de cette interprétation, on peut reprendre le cadre esquissé par Hegel comme tendance aporétique. L'esprit éthique détaillé par Hegel ne correspond pas à une complémentarité dialectique, mais à une hiérarchie des sexes qui opère comme condition monotone et opaque de leur différence. Celle-ci impute au féminin une incapacité à la dispute.

Le drame

Il existe bien une protagoniste du drame qui fait sienne cette élimination d'elle-même, qui acquiesce à son mutisme, à savoir Ismène. Ainsi, la scène d'introduction du drame contient une indication directe sur la mise à l'écart d'Antigone. Sa fidélité à la fatalité des Labdacides, son acte, sa proclamation de cet acte divise la loi de la parenté dans l'exacte mesure où elle déclare honteuse la soumission féminine d'Ismène. Antigone n'incarne donc en aucun cas le naturel inconscient du deuil féminin, pas plus que sa voix ne représente le féminin face à la *polis*.¹⁵ Il ne s'agit pas pour elle d'une chose qui serait déjà commune à toutes les femmes, mais d'une chose qui la sépare directement d'Ismène, et partant, qui clive le féminin. La fidélité d'Antigone divise à nouveau un lien de sang qui est lui-même contre-nature. Elle ne se situe pas simplement dans une loi

172

¹⁵ Proclamer Antigone « féministe » revient le plus souvent à ne pas s'intéresser à ce qu'elle aurait à nous dire sur les rapports entre sexualité et politique égalitaire.

de parenté assumée, elle l'aliène. Pas de sororité donc ; Antigone répond d'une solidarité inexistante, que l'on peut anticiper comme une réinterprétation de la politique elle-même.

La loi prescrit qu'au-delà de la politique, les femmes sont assignées au deuil, tandis que Créon interdit à tous d'offrir une sépulture à l'ennemi politique. Par conséquent, Antigone ne peut venir au secours de son frère criminel qu'en transgressant les limites qui lui sont imposées. D'abord, comme on n'a cessé de le souligner, les liens autres que ceux avec ce frère perdent toute signification pour elle. Ensuite, son acte, sa revendication déconcertante font effraction dans la sphère où il n'y a aucune place pour elle. La sépulture offerte au criminel Polynice inverse les rapports des sphères : il fait du deuil féminin une chose contre-nature de la *polis*. La fidélité au frère s'interpose, déporte les frontières du dedans et du dehors, de la justice et des lois, bouleverse le contexte ordonné qui situe l'ami, l'ennemi et la femme.¹⁶

La « monstruosité » d'Antigone est clairement attestée dans l'aversion spécifique que son acte suscite chez Créon, ainsi que dans la dispute d'Hémon avec Créon. Ce n'est pas seulement l'insolence à l'égard de son règne qui lui est odieuse, mais bien le fait que cette transgression soit accomplie par une femme. « Créon : Un ennemi mort est toujours un ennemi. Antigone : Je suis faite pour partager l'amour non la haine (*symphilein*). Créon : Descends donc là-bas, et, s'il te faut aimer à tout prix, aime les morts. Moi vivant, ce n'est pas une femme qui fera la loi. »¹⁷ Et encore : « Créon : Son forfait accompli, elle pêche une seconde fois par outrecuidance lorsqu'elle s'en fait gloire et sourit à son oeuvre. En vérité, de nous deux, c'est elle qui serait l'homme si je la laissais triompher impunément ».¹⁸

Créon ne cesse d'y revenir : une femme ne doit pas avoir de voix là où Antigone s'immisce. La domination de Créon est tout uniment patriarcale et tyrannique et c'est justement cette unité qui est rompue par la contestation d'Antigone. Sa transgression des limites ne fait pas que déplacer les frontières ; elle engendre

¹⁶ Il ne s'agit donc nullement de reprendre dans les mêmes termes l'assignation d'un deuil au delà de la politique, quitte à en faire une « politique du deuil », ainsi que le propose Judith Butler. Il s'agit de décomposer les frontières selon lesquelles se départagent mort, deuil, conflit et guerre.

¹⁷ Sophocle, *Antigone*, 81.

¹⁸ Sophocle, 80.

une nécessité, sans aucune solution possible, la nécessité de relier autrement le partage d'amour (*symphilein*) et le *polemos*. Il ne s'agit pas d'un changement politique, mais d'une détotalisation de la politique, de son rattachement à ce qui lui échappe, à l'impolitisable dont elle procède. Ou, pour reprendre le vocabulaire de Benjamin : sa transgression a pour effet un inachèvement de la justice.

Dans cette perspective, le recours aux lois souterraines prend également un sens différent. L'enterrement du frère est revendiqué auprès de Créon en faisant appel à Zeus. Mais l'acte d'enterrer, ce qui en lui n'accède pas à la parole, ne reconduit pas simplement une loi plus ancienne. Elle s'apparente à une tentative d'élargir le champ symbolique, d'y matérialiser un topos nouveau. Son balbutiement d'oiseau en témoigne. Ainsi le gardien : « Au bout d'un long moment, quand la bourrasque s'est éloignée, nous apercevons la fillette qui pousse des lamentations aiguës, comme fait un oiseau affolé, quand il arrive au nid et n'y trouve plus ses petits. »¹⁹ Ces circonstances, ces bruitages indiquent que la saisine explicite de Zeus fonctionne comme un soutien et non comme une justification. Hölderlin exprime cet aspect étrange et insaisissable dans la tournure blasphématoire qu'il prête au dire d'Antigone. Sommée de s'expliquer sur qui l'autorise à passer outre le décret, elle déclare s'autoriser « Par ceci, que *mon* Zeus ne m'en a pas instruite. »²⁰

De même que l'insurrection d'Antigone est le point focal des conflits déclenchés par le contexte tragique, de même sa solitude ne peut être saisie comme un centre vide, à égale distance de tous les autres protagonistes. Le fait que tout perde de l'importance pour Antigone à l'exception de l'enterrement de Polynice ne dit rien sur l'éloignement ou la proximité des autres à celle-ci. La dispute entre Hémon et Créon met cette différence à l'épreuve ; c'est en elle qu'a lieu, de manière irrésolue, ratée, l'inachèvement de la justice évoqué plus haut.

Dans l'échange avec son père, Hémon tente de prévenir une terrible faute, là même où la condamnation à mort d'Antigone a déjà été prononcée, mais n'a pas encore été mise à exécution. La chance manquée de la justice se manifeste à contretemps. Le fils ne fait pas appel à un possible que le réel aurait déjà effacé. Bien plutôt, la dispute tourne directement autour de l'effacement de ce qui n'a

¹⁹ Sophocle, 79.

²⁰ Friedrich Hölderlin, *Antigone de Sophocle*, 57.

pas encore eu lieu, et partant autour de la temporalité qui s'y loge. Hémon s'en remet à la possibilité d'un revirement temporel : que l'injustice s'interrompe. Ainsi, son appel à la rétractation, l'échec de cet appel ne peut être pensé que dans l'élément du temps : si la justice est bafouée, c'est que l'ajournement de l'injustice fait défaut.

On a souvent remarqué que l'amour pour Antigone n'est jamais évoqué par Hémon. Il est peut-être plus important de noter qu'Hémon est saisi, ébranlé par ce que dit et fait Antigone, qu'il prend en charge et élargit le choc qu'elle introduit et transmet au sein de la *polis*.²¹ Il s'avère que la fidélité d'Antigone n'est pas restée une intuition isolée. C'est précisément en cet endroit que se révèle une rupture dans le contexte tragique, laquelle renvoie au seuil du drame, vers son dehors. L'enchaînement de l'intrigue et ce que montre le drame sont deux choses différentes. L'acte d'Antigone prend effet doublement, à même son éclat solitaire et à même l'ombre sans éclat qu'elle projette : dans le fait que sa contestation a été entendue et relayée par Hémon, qui l'a traduite. Ou, pour le dire avec Lacan ; Antigone est seule, mais elle n'est pas la seule. Elle ne peut certes rien en savoir, ni y prendre appui, sinon sa décision ne serait plus tragique. Mais le drame parcourt les deux, l'ombre et l'éclat.

Il y a un passage remarquable dans la dispute entre Hémon et Créon. Hémon tente à plusieurs reprises de dissuader son père de tuer la jeune fille. Créon veut l'obliger à prendre parti contre Antigone. « Créon : c'est pourquoi notre devoir est de défendre l'ordre et de ne jamais souffrir qu'une femme ait le dessus. Mieux vaut tomber, s'il le faut, sous les coups d'un homme, que d'être appelé le vaincu d'une femme. »²² Le fils tente de le raisonner en intervertissant les positions interlocutoires. « Créon : Ce garçon à ce qu'il me semble, fait cause commune avec la femme. Hémon : Si tu es femme, oui, car c'est à toi seul que je m'intéresse. »²³

Le fils devient le défenseur de la polis en devenant à la fois défenseur de l'épouse et du père contre le père. Il ne peut exprimer le fait qu'il s'inquiète à la fois du père et du juste qu'en incluant Créon lui-même dans la mise à l'écart du féminin,

²¹ Le déplacement de ce problème est redevable à l'impressionnante réflexion de Kurt von Fritz, « Haimons Liebe zu Antigone », dans *Antike und Moderne Tragödie. Neun Abhandlungen* (Berlin: De Gruyter, 1962), 227–42.

²² Sophocle, *Antigone*, 85.

²³ Sophocle, 86; traduction modifiée.

en l'y inscrivant. Cet étrange report met en jeu un fossé d'expérience, une faille qui traverse les rapports des sexes. Le père est lui-même exposé à cette faille, et avec elle à la chance de revenir sur l'injustice de sa prescription ; cette séparation éprouvée pourrait empêcher sa faute envers celle-ci, et partant, envers la cité elle-même. Ce n'est que le rejet obtus et tyrannique de Créon qui amène finalement Hémon à s'exclamer : « Si tu n'étais pas mon père, je dirais que tu n'as pas toute ta tête ! »²⁴

À cette première torsion du cadre vient s'en ajouter un autre. Créon accuse le fils de sa prise de parti : « Créon : Tous les mots que tu dis ne sont que pour elle. Hémon : Et pour toi aussi, et pour moi, et pour les dieux d'en bas. »²⁵ Hémon enchaîne paratactiquement sur le dire de son père, affirmant que le parti des prescriptions de la cité ne peut être pris sans l'élargir. Parler pour Antigone ne signifie pas l'excepter, cela signifie aussi parler pour les autres. Le mouvement d'inclusion prend effet dans une traversée dialogique, dans l'écart franchi d'une parole à sa réponse. Cette parataxe répercutée, dans le contenu dialogique, la succession dans l'intrigue des plaidoyers pour l'acte d'Antigone, celui d'Ismène, celui de Hémon lui-même, enfin celui de Tirésias. Chacun donne voix différemment à ce qui fait malentendu, et cette consécution elle-même gagne en violence au fur et à mesure de son déploiement. Ismène la soumission rappelle à Créon l'amour qui est porté par Hémon à sa soeur, Hémon en appelle à la raison de son père et l'exhorte à se rétracter, à quitter l'espace solitaire de la tyrannie. Tirésias enfin décrit le malheur qui s'abat sur la cité et prédit à Créon le sort funeste qui attend son règne imprudent et arrogant.

Dans sa progression, cette suite mène à la chute, où la mort du fils puis de la mère matérialiseront la défaite de Créon. Le dialogue de Hémon et de Créon y prend place tout en dérogeant à sa cohérence. Mettant en jeu cette parataxe bigarrée, démultipliée, du « un par un » (Elle, Moi, Toi, les dieux d'en bas) contre l'acharnement de son père, Hémon anticipe la chute des anciens ordres, non selon l'issue funeste dictée par la tyrannie, mais selon leur transposition en un autre sériage, en l'occurrence précisément le sériage auquel Antigone refuse de renoncer. Ce sériage d'une autre vie n'est donc pas seulement la « propre » vie d'Antigone, sa vie de femme, d'emblée perdue, dont elle se désole dans sa cé-

²⁴ Sophocle, 87; traduction modifiée.

²⁵ Sophocle, 87; traduction modifiée.

lèbre lamentation du quatrième épisode. Cette autre vie s'esquisse déjà au milieu de la dispute entre Hémon et Créon, et à ce titre son altérité change aussi de sens. Le conflit tragique s'élargit, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, d'un désir porté par la seule qui soit fidèle à sa lignée vers un conflit des mondes irréductible à l'ordre de la polis.

Ainsi, nous qui assistons au drame, nous voyons une articulation temporellement tordue : d'abord une réinterprétation de la polis, provoquée par l'incroyable audace d'Antigone, puis l'échec anticipé du possible que son audace a esquissé, la solitude de son désir implacable, et enfin le cruel destin de Créon, qui le transfigure lui aussi en personnage tragique. L'audace d'Antigone se transpose dans tous les incidents, les efforts, les disputes que suscite son intransigeance. De Lukács à Lacan, on ne cesse de souligner que tout perd de son importance pour elle au regard d'un seul objet inconditionnel. Mais quel est donc cet « un seul objet » ? L'intransigeance d'Antigone dans la tragédie ne se répercute-t-elle pas plutôt dans tous ses retournements ? Son désir s'étend à un enchaînement : ne pas trahir sa propre naissance, accorder une sépulture à ce criminel qu'est Polynice dans sa singularité, contrer l'injustice de la polis par une justice divine, chercher un langage inouï pour cela, chanter la perte de sa propre vie.

La simple mort n'atteint pas le désir inconditionnel d'Antigone. Non pas parce que cet inconditionnel serait d'emblée qualifié de pur, mais parce que l'énigme qu'il représente persiste dans tous les enchevêtrements et toutes les significations de son destin. Ce n'est pas le sublime d'Antigone qui nous éblouit : les morceaux et les chutes nous sautent aux yeux et nous regardent, comme s'ils étaient le tout.

Références

- Benjamin, Walter. « Deux poèmes de Friedrich Hölderlin ». Dans *Œuvres*, tome 1, traduit par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, 91–124. Paris: Gallimard, 2000.
- Bollack, Jean. *La Mort d'Antigone: La tragédie de Créon*. Paris: Presses universitaires de France, 1999.
- Bruno, Pierre. « Éthique du littoral ». L'éthique de la psychanalyse: Retour du séminaire d'été 2020, Groupe niços de psychanalyse lacanienne. https://www.gnipl.fr/pdf_

- journees_1_ethique_de_la_psychanalyse/%C3%89THIQUE%20DU%20LITTORAL.pdf.
- Duroux, Françoise. *Antigone encore: Les femmes et la loi*. Paris: Côté-femmes-éditions, 1993.
- Fritz, Kurt von. « Haimons Liebe zu Antigone ». Dans *Antike und Moderne Tragödie. Neun Abhandlungen*, 227–42. Berlin: De Gruyter, 1962.
- Hegel, G. W. F. *La Phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Éditions Aubier, 1991.
- Hölderlin, Friedrich. *Antigone de Sophocle*. Traduit par Philippe Lacoue Labarthe. Paris: Christian Bourgois éditeur, 1978.
- Lacan, Jacques. *L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.
- Loroux, Nicole. « Antigone sans théâtre ». Dans *La Grèce hors d'elle et autres textes: Écrits 1973–2003*, dirigé par Michèle Cohen-Halimi, 629–36. Paris: Klincksieck, 2021.
- Morel, Geneviève. « D'un éclat féminin qui suscite la dispute: Lectures croisées d'Antigone de Sophocle par Jacques Lacan et Jean Bollack ». Dans *La Philologie au présent*, dirigé par Christoph König et Denis Thouard, 185–99. Lille: Presses universitaires du Septentrion, 2020.
- Sophocle. *Antigone*. Dans *Théâtre complet*, traduit par Robert Pignarre, 69–101. Paris: Éditions Flammarion, 2013.
- Žižek, Slavoj. *La Marionnette et le nain: Le christianisme entre perversion et subversion*. Paris: Seuil, 2006.