

## La main d'Antigone

Nicole Loraux

### Résumé

La main d'Antigone (pp. 165-196)

Comment la tragédie fait jouer la grammaire sur elle-même pour mieux mettre à l'épreuve les «antinomies du droit». De l'analyse des mots composés en auto-, particulièrement nombreux dans Antigone, à l'examen des modalités tragiques du réfléchi (l'auto-affection du génos par lui-même, manifestée dans les multiples figures de l'auto-destruction : combat fratricide, meurtres familiaux, stasis, auto-mutilation, suicide) et à la question : pourquoi le texte refuse-t-il à Antigone ce qu'il accorde à Hémon et à Eurydice, un suicide autokheir, une mort que le sujet doit à sa propre main?

---

### Citer ce document / Cite this document :

Loraux Nicole. La main d'Antigone. In: Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens, vol. 1, n°2, 1986. pp. 165-196;

doi : <https://doi.org/10.3406/metis.1986.869>

[https://www.persee.fr/doc/metis\\_1105-2201\\_1986\\_num\\_1\\_2\\_869](https://www.persee.fr/doc/metis_1105-2201_1986_num_1_2_869)

---

Fichier pdf généré le 26/04/2018

## LA MAIN D'ANTIGONE

A propos d'*Antigone* tout est dit et l'on vient trop tard. Aussi ne me risquerai-je pas à une interprétation d'ensemble de la tragédie: il m'importe de ne pas rouvrir les débats, illustres autant que balisés, qui, depuis Hegel et Hölderlin au moins, se sont consacrés à cerner l'enjeu de pensée à l'œuvre dans le conflit d'Antigone et de Créon. Je ne parlerai donc pas d'*Antigone*, mais d'un fait de langue dans *Antigone*. Un fait de langue qui a certes beaucoup à voir avec la question du droit, mais dont je n'escompte pas qu'il m'autorise à quelque généralisation sur la *dikè*.

*Autadelphos* (3 fois); *autogennètos*, *autognòtos*, *autoktoneô*, *autonomos*, *autopremnos*, *autourgos*, *autophôros* (une fois); *autokheir* (5 fois), liste à laquelle on ajoutera encore un *authadia*<sup>1</sup>: la récurrence des composés en *auto-* est ce fait de langue dont j'attends au moins qu'il m'ouvre quelques pistes au cœur de la langue énigmatiquement lisse de l'*Antigone*. Récurrence remarquable lors même que l'on sait la prédilection de Sophocle pour les mots en *auto-*, et qui n'a pas manqué d'attirer au passage l'attention de lecteurs aussi vigilants que B.M.W. Knox, S. Benardete ou Ch. Segal<sup>2</sup>. Je ne me contenterai pas, pour ma part, de dresser cette liste;

---

Une première version de ce texte a été présentée à l'Istituto Orientale di Napoli, en mai 1985, lors d'un séminaire sur l'*Antigone* auquel participaient également Giovanni Cerri et Augusto Frascetti; j'en ai ensuite proposé une version plus élaborée à Cornell University (octobre 1985) et à l'University of California – Los Angeles (février 1986). Que tous ceux qui, en ces occasions, m'ont prodigué suggestions et remarques soient remerciés, très chaleureusement.

1. Αὐτάδελφος: 1, 503, 696; αὐτογέννητος: 864; αὐτόγνωτος: 875; αὐτοκτονέω: 56; αὐτόνομος: 821; αὐτόπρεμνος: 714; αὐτουργός: 52; αὐτόφωρος: 51; αὐτόχειρ: 172, 306, 900/175, 1315; ἀθαδία: 1028.

2. De αὐτάδελφος, à αὐτόφωρος, ces composés n'apparaissent que dans *Antigone*;

elle me donne où m'enraciner durablement pour étudier quelque chose comme une structure efficace du texte: la structure en *auto-*, où le «même» a beaucoup à voir avec la catégorie grammaticale du réfléchi. Et de fait, si le lecteur d'*Antigone* doit plus d'une fois se faire grammairien, c'est pour prêter attention aux pièces éparses d'un problème qui prend la forme d'une question grammaticale. Le problème, vital –ou mortel– dans le mythe des Labdacides, est celui de l'identité; la question, bien connue des grammairiens, est celle des emplois de αὐτός.

A vrai dire, dans *Antigone*, il n'est rien de l'identité qui puisse se problématiser hors grammaire. Ainsi, parce que, pour un Labdacide, expérimenter sa propre identité revient à se débattre sans fin dans le conflit d'un et du deux, naguère mis à jour par l'œil perçant de Lévi-Strauss<sup>3</sup>, il n'est pas indifférent que le deux soit exprimé par un duel parce qu'il est pensé comme l'unité d'une paire ou qu'il s'atomise au contraire dans l'opposition d'un un et de son autre: dès la première tirade d'Ismène contant la triste histoire du *génos*, les ressources de la grammaire sont mobilisées pour dire les déchirements de l'être labdacide<sup>4</sup>. Mais bien sûr, c'est essentiellement, entre identité et réfléchi, la catégorie du propre (*autos*) qui, se dramatisant en ressort de l'intrigue, emprunte à la grammaire ses questions les plus aiguës: c'est ainsi que le coryphée se fera grammairien pour élucider le sens –

---

αὐτόχειρ est aussi représenté dans les *Trachiniennes* (une occurrence), *Ajax* (1), *Electre* (2), et *Œdipe Roi* (3); αὐθαδία apparaît une fois dans *Œdipe Roi*. Il n'est indifférent ni que les mots partagés le soient surtout avec *Œdipe Roi*, ni que la densité maximale d'αὐτόχειρ se trouve dans *Antigone*. Sur cette récurrence, voir B.M.W. Knox, *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley-Los Angeles, 1964, p. 79; S. Benardete, «A Reading of Sophocles' *Antigone* I», *Interpretation*, 4, 1975, p. 149; Ch. Segal, *Tragedy and Civilization. An interpretation of Sophocles*, Cambridge (Mass.) et Londres, 1981, p. 186, n. 103.

3. «La structure des mythes», dans *Anthropologie structurale*, I, Paris, 1958, pp. 235-242.

4. Voir B.M.W. Knox, *The Heroic Temper*, p. 80 (à propos des vers 21-22 et, généralement, de l'usage du duel par les deux sœurs et de son refus par Créon pour désigner le couple des frères). Ismène est l'utilisatrice la plus résolue du duel: pour désigner le couple qu'elle fait avec Antigone (13, 50, 58, 61-62, 488-489, 558) ou le couple de ses frères (12-14, 55-57); Antigone emploie le duel au début à propos de son rapport avec Ismène (21) et à la fin pour désigner ses parents (911), elle ne l'emploie pas au sujet de ses frères, qui n'ont pas à ses yeux le même statut; le chœur l'emploie une fois pour les frères (144-147) et une fois pour les sœurs (769); Créon ne l'emploie jamais pour les frères, même si, en 170, il va jusqu'à reconnaître l'existence d'une διπλή μοῖρα, mais il se plaît à traiter les deux sœurs comme une paire (488-489, 561, 770).

pourtant obvie— de l'annonce de la mort d'Hémon, «qu'ensanglante sa propre main»<sup>5</sup>. J'y reviendrai. Qu'il me suffise pour l'instant d'avancer que, de ce perpétuel choc en retour du soi sur soi, de cette auto-affection que les grammairiens anciens évoquaient en guise de définition du réfléchi<sup>6</sup>, Sophocle fait un enjeu de sens dans *Antigone*. Parce que sans fin, chez les Labdacides, le sujet en son identité (αὐτός) est voué à ce que sur lui fasse retour ce trop-plein de sens qui vient à *autos* de ses emplois réfléchis, la grammaire du *auto-* sert à dire le lien du sang comme lieu d'inceste, de parricide, de suicide.

Mais les voies du *auto-* sont multiples. Le lecteur avait dû se faire grammairien; s'il découvre que les composés en *auto-* tiennent dans la langue du droit une place non négligeable<sup>7</sup>, devra-t-il se muer également en juriste? Du moins, une fois immergé dans *Antigone*, n'échappera-t-il pas à s'interroger sur le rapport que, comme genre, la tragédie entretient avec le droit. Sans me risquer trop avant dans une étude de ces «antinomies du droit» dont Gernet observait qu'elles donnent souvent aux conflits tragiques leur langage<sup>8</sup>, je m'en tiendrai fermement aux mots, avec la conviction qu'on peut y apprendre beaucoup sur ce qui n'est peut-être que l'élaboration par la tragédie d'un fantasme du droit.

Sans plus tarder, je m'explique à propos d'un exemple fameux, celui d'un composé en *auto-* qui, sans apparaître dans *Antigone*, n'est guère éloigné de l'horizon de langue de cette tragédie. Soit donc αὐθένης, mot cher aux tragiques du V<sup>e</sup>me siècle et dont on sait qu'il est le lieu d'un débat très vif entre ceux qui, comme Gernet, veulent que le meurtrier l'ait d'abord été d'un parent, cet autre soi-même, et ceux qui pensent avec Chantraine qu'il est avant tout un sujet agissant par lui-même. S'affrontent donc la thèse d'un juriste et celle d'un linguiste; mais, pour l'un comme pour l'autre, c'est la langue qui est le point obscur. La langue ou, plus pré-

5. Voir S. Benardete, «A Reading of Sophocles' *Antigone* III», *Interpretation*, 5, 1976, p. 176, à propos des vers 1175-1177.

6. Voir J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, II, Bâle, 1924, pp. 89-90 (sur le ἀνακλώμενον, le ὑποστρέφον et le αὐτοπαθές des grammairiens anciens). Réflexion moderne sur le réfléchi grec: voir H. Ruge, «Sprachliche Schizophrenie im Spiegel der griechischen Reflexivausdrücke von Homer bis heute», *Eranos*, 81, 1983, pp. 91-100.

7. F. Zucker, *Αὐθένης und Ableitungen*, *Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, 107, 4, Berlin, 1962, p. 13.

8. L. Gernet, dans *Les Grecs sans miracle* (R. di Donato éd.), Paris, 1983, p. 295. Sur le fonctionnement de ces antinomies dans l'*Antigone*, voir G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca*, Naples, 1979, not. pp. 17-32 et 51-64.

cisement, la façon que la tragédie a de se rapporter à la langue du droit, et qui n'est peut-être ni de pur emprunt, ni de complète fiction. D'un côté, on trouve Gernet affirmant que l'on peut bien forcer ou violer la langue, mais «qu'il n'y a moyen pour personne de faire signifier à un mot le contraire de ce qu'il signifie» (donc *authentès* qui, dans la tragédie, désigne le meurtrier d'un parent devait sans nul doute avoir le même sens dans l'usage «communément admis et qui était le premier»); de l'autre, il y a Chantraine déclarant que «l'emploi occasionnel, chez les tragiques, pour les meurtres dans la famille, ne concerne pas le sens essentiel du mot», qui ne saurait être affecté par «l'intention littéraire» dont est ainsi crédité le genre tragique<sup>9</sup>. D'un côté, la représentation d'un pur emprunt, par où les mots du droit sont importés sans autre modification sur la scène théâtrale (ce qui légitime du même coup le recours à la tragédie comme mise en texte des antinomies du droit à ses débuts); de l'autre, l'idée implicite que l'usage tragique d'un vocabulaire ne saurait avoir d'autre statut que celui d'une invention ornementale, à des fins «poétiques». A propos des composés en *auto-* que Sophocle accumule dans *Antigone*, je ferais, pour ma part, volontiers l'hypothèse que le rapport de la tragédie avec la langue du droit ne saurait se réduire ni à l'une ni à l'autre de ces opérations trop simples: la tragédie n'importe pas un sens tel quel, mais elle n'invente rien qui ne soit virtuellement inscrit dans les mots. Ainsi, dans un composé en *auto-*, le genre tragique sait jouer sur l'épaisseur sémantique faite des virtualités du *autos*.

De la liste des composés en *auto-*, j'extrais tout de suite le mot *αὐτόχειρ* qui y occupe une place à part, avec ses cinq occurrences réparties tout au long de la tragédie. Partons de la troisième occurrence, dans l'appel que, vivante encore mais au bord de la tombe, Antigone adresse à ses morts: *autokheir* caractérise les rites funéraires que, «de ses propres mains», elle a donnés aux siens; Créon aussi employait le mot pour désigner celui qui, de ses mains, avait enseveli Polynice: c'était alors une façon de désigner le coupable. Mais déjà *autokheir* avait, dans sa bouche, servi à caractériser le meurtre fratricide comme une «souillure que les mains s'infligent» et, à la fin de la tragédie, le mot s'appliquera à la mort qu'Hémon, puis Eurydice se sont donnée, chacun «de sa propre main». C'est ainsi que, dans *Antigone*, *autokheir* oscille entre un sens neutre ou, du moins, offert à toutes

9. L. Gernet, «Αὐθέντης», *REG*, 22, 1909, repris dans *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, p. 33; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. «Αὐθέντης» et «Encore αὐθέντης», *Mélanges Triantaphyllides*, Salonique, 1960, p. 92.

les interprétations (enterrer Polynice «de ses mains», c'est une gloire pour Antigone, un forfait aux yeux de Créon) et un sens très marqué, où il se charge des valeurs du réfléchi pour désigner celui qui, de ses mains, tue soi-même ou un autre soi-même. Car la tragédie sait faire jouer *auto-* sur soi, c'est-à-dire sur les divers emplois de *autos*. Si les reconstructions auxquelles on procède pour donner une histoire à un mot font à juste titre «un peu peur» à celui-là même qui a monté l'échafaudage, parce qu'elles sont faites sur le mode «logique», trop logique de la «déduction»<sup>10</sup>, la scène tragique pourrait bien être le seul lieu où l'on ose procéder en toute légitimité à ces constructions qui «déduisent» les sens l'un de l'autre. Opération légitime pour autant qu'elle se pense en grec, que sa logique est celle d'une mise à l'épreuve du mythe, mesuré à l'aune des institutions de la cité, et que la liberté en est, comme l'avait perçu Gernet, bornée par cet horizon de réalité qu'est à tout moment une langue pour ses usagers.

Envisagée du point de vue des interrogations qu'elle propose à la conscience civique, l'histoire d'Antigone pourrait se lire comme une réflexion menée pas à pas sur le mot *autokheir*, qui en accompagne tous les moments. Ou plutôt: tous les moments, sauf un, qui est précisément celui du suicide de l'héroïne elle-même. Pourquoi Antigone n'est-elle pas dite s'être tuée *autokheir*? Orientant la lecture, il y aura cette question. Et il faudra bien finir par y apporter une réponse après—seulement après—avoir examiné tous les emplois effectifs du mot et des autres composés en *auto-*, pour essayer d'y voir un peu clair dans cette affaire, entre le genre tragique, la grammaire du réfléchi et la langue du droit.

#### *Auto-* joue avec *autos*

«En composition, le premier terme *αὐτο-* exprime essentiellement 1) l'idée de *par soi-même*, à *soi seul*, de *soi-même*, ce sont les emplois les plus fréquents, cf. [...] *αὐτόνομος*, [...] *αὐτουργός*, 'qui travaille de ses mains' [...]; 2) avec le sens d'*identité avec autrui*, de coïncidence, les exemples semblent plus rares, mais cf. *αὐθαίμων*, *αὐτάδελφος* etc., qui sont des termes littéraires; les termes rares qui désignent le meurtrier d'un membre de sa famille, comme *αὐτοφόνος*, *αὐτοφόντης* [...]; 3) autre variété: celle des termes techniques [...] qui signifient d'une seule pièce [...]; 4) enfin, avec la notion

10. L. Gernet, «*Αὐθέντης*», p. 29.

d'accompagnement, issue de l'identité avec autrui, de la coïncidence, αὐτανδρος [...], de même αὐτόπρεμνος...»

C'est P. Chantraine qui, dans le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, sub verbo αὐτός*, énumère ainsi les différents sens de *auto-*, comme autant de variations sur *autos*. Cette liste qui, plus d'une fois, recoupe celle des adjectifs en *auto-* dans *Antigone*, nous introduira aux diverses figures du αὐτός dans la tragédie.

Pour commencer par le moins essentiel, on passera vite sur la métaphore de l'arbre qui ne sait pas plier, et «périt avec ses racines» (αὐτόπρεμν' ἀπόλλυται): céder, il est vrai, est précisément ce que ni Créon ni Antigone ne savent faire, au risque de périr de leurs racines déracinées. Occasion d'observer que, là où Homère disait αὐτήσιν ῥίζησι, Sophocle préfère forger un *autopremnon*<sup>11</sup>.

De l'autre côté de la chaîne, il y a cette façon de recourir aux composés en *auto-* pour dire l'identité monadique d'Antigone. Ce que, comme «pronon d'identité», *autos* peut exprimer de permanence de soi à soi, aux antipodes de toute altérité, tout cela passe dans le *autonomos* ou dans le *autognôtos* qui, à l'heure de la mort, caractériseront la fille d'Œdipe en sa singularité telle qu'en elle-même.

Parce que, depuis le début de la pièce, le chœur a assisté en témoin au conflit des individualités, c'est à lui qu'il revient de renvoyer à Antigone cette image d'elle-même. Αὐτόνομος ζῶσα μόνη δῆ/θνητῶν Ἄϊδην καταβήση, «seule d'entre les mortels, c'est sûr, tu vas descendre vers Hadès vivante»... Reste à traduire le premier mot de la phrase, *autonomos*. «De toi-même, de ta propre volonté», en donnant à *auto-* ce qui, selon Chantraine, est son sens le plus fréquent. Ou bien, comme l'entendent d'autres: «tenant de toi-même ta loi» (ou, si l'on dérive *-nomos* du verbe νέμω, «ton lot»), «identifiée à ton propre lot (à ta part de destinée)»; mais déjà, dans la tonalité possessive du *auto-*, s'est glissé comme du réfléchi<sup>12</sup>. Le chœur parlera encore à Antigone de son αὐτόγνωτος ὄργα, de cet

11. *Antigone*, 714. La comparaison avec *Iliade*, IX, 541 est faite par Jebb, *ad. loc.* Sur αὐτόπρεμνος, voir encore les remarques de F. Sommer, *Zur Geschichte der griechischen Nominalkomposita*, Munich, 1948, p. 86.

12. *Antigone*, 821. La première solution est celle de Mazon, Jebb et bien sûr Chantraine; la seconde, celle de F. Sommer, qui y voit un «composé possessif» (*Nominalkomposita*, p. 85) et de J. Wackernagel, *Vorlesungen*, II, p. 89; E.J. Bickerman, «Autonomia. Sur un passage de Thucydide (I, 144, 2)», *RIDA*, 5, 1958, plaide également pour cette traduction, qui rend à *-nomos* son statut de dérivé de νέμω (voir pp. 341-343). Pre-

emportement qui ne suivait que ses propres décisions<sup>13</sup>, et qui l'a conduite à sa perte. Du côté de l'identité raidie sur soi, on n'est pas très loin de Créon en son *authadia*, sa complaisance à soi.

*Autonomos*, *autognôtos*: ce sont –les mots l'indiquent– des attitudes politiques qu'Antigone détourne à son propre usage. *Nomos* ou *gnômè* étaient, dans la cité, des réalités partagées; la tragédie en fait le lot d'une conjurée solitaire qui, à l'instant de mourir, «oubliera» jusqu'à l'existence d'Ismène, cette autre descendante des Labdacides – mais aussi bien, pour «aimer avec», Antigone a-t-elle choisi d'être seule<sup>14</sup>. En l'occurrence, *auto-* dirait donc cette solitude de soi à soi qui caractérise la fille d'Œdipe et peut-être plus généralement, comme le veut Knox, le tempérament héroïque en sa quintessence<sup>15</sup>. Mais *auto-* ne dit pas que cela, et nous sommes loin d'avoir épuisé la liste des variations de *auto-* sur *autos* dans *Antigone*.

Du moins convient-il de s'arrêter encore un instant sur cette «autonomie» dont le chœur dote la vierge, mais que le signifiant tragique lui refuse avec constance, en ne la désignant –et cela, jusqu'au bout– que par des termes relationnels qui disent son appartenance à une classe d'âge, à une filiation ou à un lien contractuel. Elle est *παῖς*, et une fois *νεᾶνις*: l'enfant, emprisonnée dans son adolescence et qui jamais n'aura l'indépendance de l'adulte; elle est *κόρη*, la fille de... –fille d'Œdipe, cela même que le chœur appellera aussi *γέννημα*, le rejeton<sup>16</sup>–; et, même si elle l'a oublié, elle est

---

mier emploi attesté du mot, le *αὐτόνομος* appliqué à Antigone est déviant, en ce qu'il caractérise un individu, non une collectivité: «il suggère audacieusement que l'héroïne constitue à elle seule une cité» (E. Lévy, «*Autonomia* et *eleuthéria* au Vème siècle», *RPh*, 57, 1983, p. 258).

13. *Antigone*, 875, avec les commentaires de Jebb et de Kamerbeek (qui rapproche de l'*αὐθαδία* de Créon en 1027). Il est tentant de rapprocher *αὐτόγνωτος* du *γνώθι σαυτόν* delphique, comme, après d'autres (par exemple R.F. Goheen, *The Imagery of Sophocles' Antigone*, Princeton, 1951, p. 73), le fait Lacan (*L'éthique*, séminaire 1959-1960, II, p. 208); mais, outre que *-gnôtos* est, comme *gnômè* au v. 42, du côté tout politique du décider, c'est ici le «par soi-même» qui domine, et non la réflexivité du retour sur soi que, glosant le *γνώθι σαυτόν*, Socrate assimilera à la connaissance de ses propres limites: Antigone est à l'exact opposé d'une telle connaissance.

14. Du *ξυνεργάζομαι* du v. 41 aux vers 895 et 941, en passant par le *συμφιλεῖν* du v. 523.

15. B.M.W. Knox, *The Heroic Temper*, p. 67.

16. *Antigone*, 471-472, avec le commentaire de S. Benardete, «A Reading of Sophocles' *Antigone* II», *Interpretation*, 5, 1976, pp. 12-13, sur cette étrange formulation («la progéniture est sauvage, issue du père sauvage de la fille»).



νύμφη: la fiancée d'Hémon. *Pais, korè, nymphe*<sup>17</sup>: autant de mots qui disent combien peu en réalité Antigone dépend de soi-même. Appelée *parthénos*, elle jouirait au moins de la clôture en soi qui caractérise la jeune fille grecque, dans son intégrité désirable et protégée; mais, par une cruelle ironie, c'est à son cadavre que Sophocle réserve ce terme, au cadavre de la vierge désirée qu'Hémon mourant étreint en une folle embrassade<sup>18</sup>. Sans doute est-ce le paradoxe d'Antigone que, raidie en cette autonomie qui culmine dans son refus de la génération<sup>19</sup>, elle soit intégralement prise dans les liens de la consanguinité. Ce qui nous ramène à la sphère du *auto-* et, très précisément, au troisième mot de la tragédie.

*Αὐτάδελφος* est ce mot, que Chantraine range dans la catégorie de ces termes «littéraires» où *auto-* dénote l'identité avec autrui, la coïncidence. On a beaucoup discuté sur ce mot, dont la visée dramatique, à l'ouverture de la tragédie, apparaît pourtant limpide: quel que soit le contenu de l'identité familiale ainsi évoquée – simple façon de renforcer poétiquement *adelphos*, manière de désigner les deux sœurs comme issues des deux mêmes parents ou de les caractériser en tant qu'elles ont le même frère –, c'est bien sans nul doute à identifier sa sœur comme une autre soi-même que vise Antigone en la traitant de κοινὸν αὐτάδελφον κάρα; et c'est encore cette identité du *génos*, où l'on se retrouve soi-même dans son frère mort, qu'exprimera *autadelphos*, appliqué à deux reprises à Polynice en tant qu'il fait partie du soi d'Antigone<sup>20</sup>. De ce point de vue, les composés en *auto-* sont à rapprocher des composés en *homo-*, même si les premiers vont plus loin dans la voie de l'identification (*homo-* dit la similitude mais,

17. Παῖς: 378, 423, 472, 561, 654, 693, 949, 987; νεᾶνις: 783-784 (si toutefois, derrière l'évocation générale de l'adolescente, on peut deviner une allusion précise à Antigone). – Κόρη: 395, 769, 889, 1100, 1204. – Νύμφη: 568, 628, 633, 796-797.

18. Παρθένος: 1237; sur la représentation grecque de la clôture virginal, je me réfère aux études de G. Sissa, dans *Le corps virginal*, Paris, 1987. On notera que, pensée du point de vue d'Œdipe, Antigone est le plus souvent παρθένος chez Sophocle: *Œdipe Roi*, 1462; *Œdipe à Colone*, 445, 1646.

19. Remarquablement commenté par S. Benardete, «Reading I», pp. 155-157: cela va jusqu'au déni de son statut de femme, sans doute parce que, comme le constate Platon (*Cratyle*, 414 a), γυνή ressemble beaucoup à γονή.

20. *Antigone*, 1, 503, 696. Sur le αὐτάδελφον du v. 1, les interprétations évoquées sont respectivement celles de Jebb, Kamerbeek, W. H. Willis («Αὐτάδελφος in the *Antigone* and the *Eumenides*», *Mélanges D.M. Robinson*, I, Saint-Louis, 1951, pp. 553-558), et surtout S. Benardete, «Reading I», pp. 148-149, dont j'adopte les conclusions. Sur κοινόν... κάρα, voir encore, du point de vue de la mise en scène, C. Molinari, «Sofocle, *Antigone*, v. 1», *Maia*, 25, 1973, pp. 113-114.

dans *auto-* la tragédie entend le retour du soi sur sa propre identité, comme si αὐτός se réfléchissait sur αὐτός). Pour dire le lien de parenté en sa réversibilité, ce ne sont toutefois pas des mots négligeables que ce *homaimôn/homaimos*—qui, dans *Œdipe à Colone*, se redoublera en *authomaimos*—ou cette désignation des frères comme issus des mêmes entrailles (*homoplankhnoi*), que Sophocle emprunte aux *Sept contre Thèbes*<sup>21</sup>. Nul doute qu'un effet cumulatif ne soit escompté de la coexistence des composés en *auto-* et en *homo-*, ou de leur juxtaposition avec les innombrables occurrences de *koinos* (à commencer par ce *koinon autadelphon* qui ouvre la pièce), ou avec celles, plus rares mais non moins remarquables, de *oikeios*. Mais je m'en tiens pour l'instant à l'énumération de l'identité en *auto-*.

Enumérer l'identité, c'est en venir fatalement à énoncer la loi tragique en vertu de laquelle l'identité avec l'autre soi-même conduit à l'intensification du réfléchi. Or, de la prolifération des rapports au réfléchi, naît le pire, tissé dans les liens familiaux. Le pire: l'inceste, le fratricide, la destruction de soi.

Κοιμήματα αὐτογέννητα<sup>22</sup>: unions auto-enfantantes de la mère avec le fils, union où la mère enfante des fils pour son fils. Mais, comme c'est Antigone qui prononce ces mots, lorsqu'elle évoque enfin le processus dont elle est née, c'est aussi «l'union de ma mère, auto-enfantante pour mon père» qu'elle désigne. Voilà pour l'inceste. Le fratricide, maintenant. C'est à Ismène, historiographe résignée du *génos*, qu'il revient de l'évoquer, d'entrée de jeu, dans une forme de duel: «Songe, ma sœur, à nos deux frères s'entretenant». S'entretenant? Il y a des commentateurs pour objecter à cette traduction que, dans αὐτοκτονοῦντε, seul le contexte suggère le réfléchi ou l'identité avec autrui: Étéocle et Polynice ont chacun tué l'adversaire «de sa propre main», il se trouve que cet adversaire était un frère, et c'est donc la seule contingence de l'intrigue qui les aurait conduits à s'entretuer. On méditera, si l'on veut, sur l'étrange cécité qui, du fratricide des fils d'Œdipe, fait une contingence. Je préfère rappeler que, comme αὐτοφόνος que, dans les *Sept contre Thèbes*, on trouve à côté d'αὐτοκτόνος, αὐτοκτονέω fait partie de ces «termes rares» auxquels Chantraine lui-même en son infinie prudence concède la faculté—qu'il

21. Ὁμαίων: 486; δμαμος: 512-513 (voir *Œdipe à Colone*, 1772 et, pour αὐθόμαιμος, 335). Ὁμόσπλαγγνος: 511, avec les commentaires de Knox, *The Heroic Temper*, p. 79, n. 29, Kamerbeek, *ad. loc.* et Ch. Segal, *Tragedy and Civilization*, pp. 183-184, n. 91. Sur le versant politique, on notera encore l'adjectif ὁμόπολις, employé par Hémon en 733.

22. *Antigone*, 864.

dénie à αὐθέντης– de désigner le «meurtrier d'un membre de sa famille»<sup>23</sup>. Sur le fond de cette identité qui fait le *génos*, tuer quelqu'un qui est soi-même revient à se tuer (s'entretuer, et bientôt se suicider). Avec αὐτοκτονώω, il est clair que nous n'éviterons pas plus longtemps de reconnaître l'étonnante facilité avec laquelle la tragédie opère le glissement, du même au soi.

J'en viens à la destruction de soi. C'est encore Ismène qui ose l'évoquer et, dans le récit qu'elle fait des horreurs du *génos*, c'est l'automutilation d'Œdipe, accomplie de sa propre main (αὐτουργῶ χερί) qui occupera cette place. Mais, avant d'en venir au geste de l'aveuglement, Ismène en a nommé la cause, ces crimes dont Œdipe s'est fait le découvreur en même temps que le fauteur, dont il s'est découvert être lui-même le fauteur (πρὸς αὐτοφώρων ἀμπλακημάτων). La locution ἐπ' αὐτοφώρῳ n'implique d'ordinaire pas autre chose que la découverte d'un criminel, pris «sur le fait»; mais si, au vers 51, *autophôros* doit bien être entendu comme l'entendaient les scholiastes, sur un double registre, à la fois actif et passif, il s'ensuit que le criminel ainsi vu en pleine lumière l'a été par lui-même, opération dont Sophocle confie au *auto-* le soin d'exprimer la réflexivité<sup>24</sup>. Sur ce double jeu de *autos*, je m'arrêterai un instant, quitte à ralentir provisoirement le rythme de l'énumération.

*Autogennêtos, autoktonein, autophôros*: Jocaste, Étéocle et Polynice, Œdipe. Trois mots pour raconter la famille d'Antigone. Cette fatalité du *génos* dont elle s'est faite la gardienne, comment Antigone n'en éprouverait-elle pas les effets, prise à son tour dans les complications du *auto-*? De tout cela, il est vrai, pendant l'essentiel de la tragédie, elle n'a rien voulu savoir. L'inceste de Jocaste, elle ne l'évoquera qu'au moment où déjà, pour elle-même, il est trop tard; quant au fratricide et au scandale de la découverte d'Œdipe, c'est Ismène seule qui en avait rappelé le souvenir. Concernant l'histoire de ce *génos* qu'elle ne veut penser que comme la

23. *Antigone*, 56. La réticence est celle de Jebb, *ad. loc.*; voir les remarques judicieuses de Kamerbeek, *ad. loc.* La référence est évidente à Eschyle, *Sept*, 681 et 734-735 (pour αὐτοκτόνος/ως) et 850 (αὐτοφόνος). Sur le sens réfléchi de ces termes, voir J. Servais, «Les suppliants dans la loi de Cyrène», *BCH*, 84, 1960, p. 140 et, à propos de la geste thébaine, F. Vian, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, p. 185. Identité avec autrui: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*, s.v. αὐτός et «Encore αὐθέντης», p. 92.

24. *Antigone*, 51; sur αὐτόφωρος, voir l'analyse de F. Sommer, *Nominalkomposita*, pp. 153-157, ainsi que les remarques de L. Gernet, «Notes de lexicologie juridique I», *Mélanges E. Boisacq*, I, Bruxelles, 1937, pp. 391-393.

somme des «siens», Antigone n'est que silence et oubli<sup>25</sup>. Ainsi peut-elle méconnaître les menaces qui s'attachent à l'être labdacide.

Pourtant, sans peut-être s'entendre le dire, Antigone a su évoquer ce *autos* qui fait le malheur de sa race. A Créon qui lui demande si l'adversaire de Polynice n'était pas, lui aussi, du même sang qu'elle (*homaimos*), elle répond:

«Il est de mon sang, d'une seule mère et du même père». D'une seule mère et du même père: cette formulation dissymétrique ne relève certes pas du hasard, non plus que d'une recherche toute rhétorique de la variation; tout simplement, elle exprime avec précision ce qu'il en est de la descendance d'Œdipe et de Jocaste. La fatalité vient de ce qu'il n'y a eu qu'une seule mère pour Œdipe et pour la génération d'Antigone, cependant que le père est «le même»: le même pour les deux frères et pour la fille, mais il est aussi, par rapport à Jocaste, le même que ses enfants<sup>26</sup>.

Ὁ αὐτός: le même, trop même, cela précisément qui, dans *Œdipe Roi*, fait le contenu de la prophétie de Tirésias («il se révélera associé à ses propres enfants, à la fois –c'est-à-dire le même, ὁ αὐτός– un frère et un père»)<sup>27</sup>. Parce que, dans le *génos* d'Œdipe, le même fait sans fin retour sur soi, il s'ensuit que la tragédie n'ignore aucune des ressources du jeu grammatical entre *autos* et le réfléchi *hautos*, qui n'exprime pas autre chose que «la force de réflexion par rapport au sujet»<sup>28</sup>. Il en va ainsi de la structure αὐτός αὐτόν –ou, selon certains, αὐτός αὐτόν, par un simple redoublement de *autos*–: chère à Sophocle pour exprimer les impasses de l'identité labdacide, elle sert à dire le suicide d'Hémon (αὐτός πρὸς αὐτοῦ/αὐτοῦ) ou, dans *Œdipe Roi*, celui de Jocaste, αὐτὴ πρὸς αὐτῆς<sup>29</sup>. De fait, redoutables sont les effets du *autos* identificatoire dans un monde où l'acte par excellence consiste à tuer. «Il est le même que...» entraînera «il tue le même», c'est-à-dire «il se tue» ou encore «il tue l'autre lui-même». Car le

25. Sur l'évitement du nom d'Œdipe après le v. 2, sur le silence d'Antigone au sujet de la *stasis* des frères et sur la mention tardive de l'inceste, voir S. Benardete, «Reading I», pp. 150-151 et 154.

26. Voir les remarques de S. Benardete, «Reading II», p. 17. On comparera avec *Œdipe Roi*, 1405: ταῦτόν σπέρμα.

27. *Œdipe Roi*, 457-458.

28. R. Kühner - B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, II, 1, rééd. Hanovre, 1976, p. 571; voir aussi, *ibid.*, les remarques sur la proximité du réfléchi avec αὐτός -ipse.

29. Kühner - Gehrt, *ibid.*, p. 564, à propos de la structure αὐτὴ αὐτήν (préférée à αὐτὴ αὐτήν); signalons que les manuscrits de Sophocle font le même choix. Suicide d'Hémon: *Antigone*, 1177; de Jocaste: *Œdipe Roi*, 1237.

rapport de soi à soi, dans un milieu aussi travaillé par l'*auto-*, risque bien d'être à chaque instant médiatisé par tous les autres soi: en tuant l'autre, on se tue soi-même, et ce sont les vôtres qui vous tuent par votre propre bras. Comment s'étonner, dès lors, que le sens du *auto-*, dans ces composés que nous énumérons, flotte indécidablement sans jamais nous autoriser à nous en tenir à une seule lecture? Soit par exemple –preuve que nous étions moins égarés qu'il n'y paraissait– *autourgos* dans la mention faite par Ismène de l'auto-aveuglement d'Œdipe.

Paroles d'Ismène: «Songe, ma sœur, à notre père, comme il a fini, odieux, infâme; il s'est pris sur le fait de ses propres crimes et a arraché ses deux yeux de lui-même, par l'ouvrage de sa propre main» (αὐτὸς αὐτουργῶ χερσὶ). *Autourgos*, à en croire Chantraine, se range dans la première catégorie, la plus évidente, celle où les composés en *auto-* signifient tout simplement «par soi-même, à soi seul». A ce compte, *autourgos* désignerait seulement celui qui œuvre de ses mains. Mais ce serait compter sans le jeu tragique sur les inépuisables ressources des composés en *auto-*. Car le redoublement αὐτὸς αὐτουργῶ, beaucoup plus qu'une répétition emphatique –ce que, généralement, y voient les commentateurs– est une façon d'exprimer le réfléchi: c'est la structure αὐτὸς αὐτῷ qu'il faut y voir, cette modalité sophocléenne de l'autodestruction. Et de surcroît, comme si une fatalité poussait la «main propre» à toujours se retourner contre le soi, il est des textes où *autourgia* désigne à soi seul le meurtre familial<sup>30</sup>. Il faudra bien que le lecteur finisse par s'accoutumer à ces moments de condensation dans le texte, où, dans le jeu du *auto-*, un seul signe recèle un trop-plein de sens<sup>31</sup>.

J'en viens à ce qui est à la fois le mot essentiel de l'*Antigone* et le plus bel exemple de cette grammaire imaginaire mise en place par Sophocle pour les besoins du tragique. Au vers 1175, l'annonce du messager

(Αἴμων ὄλωλεν· αὐτόχειρ δ' αἰμάσσεται)

devrait être claire pour le chœur et signifier: «Hémon est mort, sa propre main l'ensanglante». C'est du moins ce que croit le lecteur, qui pense un instant tenir enfin une interprétation univoque d'un composé en *auto-*.

30. *Antigone*, 50-52; voir les commentaires de Jebb et Kamerbeek. Αὐτουργία: Eschyle, *Euménides*, 335.

31. Ainsi, dans *Ajax*, 840-842, αὐτοσφαγῆς dénote en un seul vers le suicide d'Ajax (au réfléchi) et les meurtres familiaux dans le *génos* des Atrides (où les mêmes tuent les mêmes).

Mais ce n'est pas ce qu'a entendu le coryphée puisque, comme si l'annonce avait été marquée d'ambiguïté, celui-ci demande si c'est «du fait de la main paternelle ou de la sienne propre». A quoi le messenger apportera la réponse claire αὐτὸς πρὸς αὐτοῦ (αὐτοῦ), non sans ajouter, ce qui justifie après coup la question du coryphée: «dans son ressentiment contre le père, à cause du meurtre»<sup>32</sup>. A l'évidence, entre le fils et le père, le soi meurtrier est chose très partagée. Mais cette justification contextuelle ne se suffit pas à elle-même. Reste à élucider grammaticalement, fût-ce d'une grammaire tragique, c'est-à-dire fictive et un peu forcée, le double sens que, pour un auditeur à la fois très informé et très naïf –le coryphée est l'un et l'autre–, a pu prendre l'énoncé du messenger. Αἰμάσσεται y était à entendre comme un passif et, que *autokheir* ait signifié «de sa propre main» ou, sur le mode du réfléchi, «soi-même de sa propre main», la forme passive, en refluant sur le sens de ce mot, marquait définitivement la phrase du côté de l'auto-destruction: «de sa propre main, il est ensanglanté (il s'ensanglante)». Imaginons maintenant que, pour αἰμάσσεται, le coryphée ait hésité entre un passif et un moyen et que, de αὐτόχειρ, il ait fait moins une apposition qu'un sujet: si *autokheir* est «celui qui tue de sa propre main» –donc le meurtrier– et si la voix moyenne exprime, comme il est de règle, l'intérêt que le sujet prend à l'action, on peut traduire, ainsi que le coryphée a au moins songé à le faire: «une main de meurtrier l'ensanglante elle-même». Mais rien n'interdisait de surdéterminer le *auto-*, envisagé du point de vue du *génos* –donc du meurtre familial– et c'était alors à «la main du même» qu'on attribuait la mort d'Hémon. D'où la question: est-ce son père? Artifice, à coup sûr, que cette question de grammairien raisonneur; j'y vois pour ma part une ruse sophocléenne pour souligner la désespérante polysémie de *auto-* en idiome labdacide.

### Le *pathos* du même

Du sang (αἷμα) versé par Hémon, fils de roi dont le nom sonne comme une prophétie, au composé δμαιομοσ qui, pour Antigone comme pour Créon,

32. *Antigone*, 1177: πατρι μνήσας φόνου. Il s'agit du violent ressentiment d'Hémon contre Créon, meurtrier d'Antigone (ainsi que l'entendent les scholies); mais le meurtre qui provoque le ressentiment d'Hémon contre son père pourrait aussi bien être celui qu'Hémon a voulu accomplir sur la personne de Créon et dont il ne supporte ni l'idée ni l'échec. Je décide donc de ne pas choisir dans ma traduction; il est vrai que la polysémie des vv. 1175-1177 rend quasiment impraticable la tâche du traducteur.

sert à nommer les frères ennemis, quelle est la logique? Elle est celle du sang, dans la mesure où *haima* désigne d'abord le sang en tant qu'il est répandu<sup>33</sup>. Et, de fait, en désignant les frères ennemis comme «du même sang», *homaimos* ne se limite pas à exprimer innocemment la parenté. Eschyle, que Sophocle a lu de près, l'avait clairement donné à entendre dans les *Sept contre Thèbes* où le chœur, pleurant la mort des frères ὁμόσποροι, observe qu'«ils sont vraiment δῆμαιμοι»; *homaimoi* au sens plein du terme: du même sang, c'est-à-dire faits pour verser le sang du même et anéantir deux vies dans un même sang<sup>34</sup>. Glose étymologique propre à la tragédie, sans nul doute; mais *homaimos* est un mot du vocabulaire tragique, et le genre a toute liberté de gloser à sa façon les mots qui sont les siens, ou d'en jouer, comme le chœur joue avec le nom d'Hémon, lorsque, déplorant la querelle familiale qui oppose le fils au père, il la désigne comme νεῖκος ἀνδρῶν ξύναιμον. *Haimôn*, *xynaimon*: ainsi le nom d'Hémon, qui se matérialise dans son suicide, le menait aussi bien vers le meurtre du père. Une fois encore, on appréciera l'ironie du ξυν<sup>35</sup>.

Hémon est mort, Créon revient dans le théâtre, portant le corps de son fils et, en direction des spectateurs ou, ce qui revient au même, du chœur, il crie: «O! vous qui contemplez des tueurs et des tués de même souche!» (ἐμφυλίους). Arrêtons-nous à ce mot *emphylios* qui, comme les composés *homaimos* et *xynaimos*, renvoie à la parenté, mais sans passer comme eux par la métaphore du sang. Dérivé de la même racine (\**bhu-*) que φύω, *emphylios* n'exprime à proprement parler que l'appartenance à un *phylon*, mais, tout au long de la geste sophocléenne des Labdacides, l'appartenance se fait lien sanglant, et c'est l'indissociabilité de la parenté et du parricide qui s'exprime dans toutes les occurrences de ce mot: après les tueurs et les tués de même souche de l'*Antigone*, il y a, dans *Œdipe Roi*, αἷμ' ἐμφύλιον, façon de dire à la fois le lien de la famille et celui du meurtre entre les fils d'Œdipe ou de les «identifier au sang qu'ils n'auraient jamais dû verser», et c'est enfin, dans *Œdipe à Colone*, le meurtre de Laïos qu'Ismène, dans ce qu'elle croit peut-être un euphémisme, rappelle à la mémoire d'Œdipe comme τοῦμφυλον αἷμα<sup>36</sup>.

33. Cf. H. Koller, «Αἷμα», *Glotta*, 15, 1967, pp. 149-155.

34. Eschyle, *Sept*, 934, 940.

35. *Antigone*, 794, avec le commentaire de Knox, *The Heroic Temper*, p. 88 et n. 54. Voir les vers 658-659 où Créon, en invitant Antigone à invoquer Zeus Xynaimos, formule une menace à peine voilée.

36. *Antigone*, 1263-1264; *Œdipe Roi*, 1406, avec la ponctuation et l'interprétation de C. Macleod, *Collected Essays*, Oxford, 1983, pp. 45-46; *Œdipe à Colone*, 407.

Il est temps d'évoquer la tradition politique grecque où, comme dans le genre tragique, *emphylios* n'exprime la parenté que sur fond de discorde et de sang versé. C'est la *stasis emphylos* de la poésie archaïque, expression formulaire où il est bien difficile de décider si la famille est évoquée en tant qu'elle a effectivement partie liée avec la guerre civile ou au contraire pour mieux faire éclater le scandale d'une guerre qui affronte entre eux des parents<sup>37</sup>.

Or, dans cette tragédie où, ainsi que l'attestent les innombrables occurrences des mots *ekhthroi* et *philoï*, les deux protagonistes veulent l'un comme l'autre diviser l'humanité tout entière entre ceux que l'on hait et ceux que l'on aime, la *stasis*, –la chose, sinon le mot, qui n'est jamais prononcé<sup>38</sup> est une modalité essentielle de la relation familiale. C'est en réalité la guerre civile que, du dehors, Polynice le bien nommé (*Poly-neikès*) voulait introduire dans Thèbes avec ses querelles, mots contre mots (*νεϊκέων ἀμφιλόγων*), frère contre frère; mais la mort des frères ne met pas fin à la *stasis*, et le spectateur assistera bel et bien à une autre querelle entre parents (*νεϊκος ξύναιμον*), celle qui dresse Hémon contre Créon et qu'Erôs a suscitée, à en croire le chœur. *Erôs*: l'amour d'Hémon pour Antigone, à coup sûr; mais il se pourrait qu'au delà de l'intention explicite du chœur, ses paroles suggèrent aussi qu'entre parents la frontière est étroite qui sépare *érôs* de *neikos*<sup>39</sup>. C'est le chœur qui, à deux reprises, a parlé de *neikos*, et c'est la cité qui, à en croire Hémon, voit clair sur ce qu'était en réalité l'expédition argienne contre Thèbes: sous l'apparence d'une guerre entre cités, un moment de guerre civile, une tuerie entre deux frères dont l'anéantissement au combat, parce qu'il relève du meurtre et non de la belle mort, eut lieu «dans l'effusion de sang» (*en phonais*)<sup>40</sup>. Et c'est encore identifié à un point de vue très civique –ou plutôt ultra-civi-

37. Voir N. Loraux, «L'oubli dans la cité», *Le temps de la réflexion*, 1, 1980, pp. 213-242.

38. Cependant on remarquera des expressions comme ἀναστασεις θρόνων (533) ou πόλεως ἀπιστήσασαν (656), toutes deux employées par Créon.

39. *Antigone*, 111 (imité par Euripide, *Phéniennes*, 500: ἀμφύλεκτος ἔρις; dans *Œdipe à Colone*, la querelle des frères est également désignée comme *éris*: 367, 371, 422); 794.

40. *Antigone*, 696-697. Chez Homère, φωνή désigne la bataille comme carnage. Ici, je m'oppose résolument à S. Benardete («Reading» II, p. 37) qui voit dans ἐν φοναῖς un euphémisme pour ἐν μάχῃ. De fait, c'est volontairement qu'Hémon parle de «carnage» et non simplement de «combat». On comparera avec l'emploi de ἐν φοναῖς chez Eschyle (*Agamemnon*, 445: éloge funèbre sinistre) et Pindare, XIème *Pythique*, 37 (meurtre d'Egisthe).



que, plus civique que ne l'est le sentiment de la cité tout entière— que Créon refuse à Polynice l'honneur des funérailles cependant qu'il exalte la mort d'Étéocle: en mettant la souillure du côté du seul agresseur, le nouveau maître de Thèbes partage les certitudes du Platon des *Lois* édictant que «le frère qui, lors d'une *stasis*, tue son frère dans un combat ou en une occasion analogue, en se défendant contre lui qui attaquait le premier, ce frère sera pur comme s'il avait tué un ennemi»<sup>41</sup>.

Dans l'expression *stasis emphylos*, la cité aux prises avec la guerre civile était identifiée à une famille; dans la tragédie, ce sont les fils d'Édipe qui ont étendu leur querelle aux dimensions de la cité<sup>42</sup>. L'erreur de Créon est seulement de croire qu'avec la mort de Polynice, c'en est fini de la *stasis*, aussi longtemps du moins qu'il occupera lui-même le pouvoir avec fermeté. En sa prescience involontaire, le chœur avait vu plus clairement ce qu'il en est du présent de la tragédie: lorsque, dans la *parodos*, il chante la paix revenue et l'oubli des combats, ce n'est pas, comme le veut Mazon, des «combats d'hier» qu'il souhaite l'oubli, mais bien de «ceux d'aujourd'hui» (ἐκ μὲν δὴ πολέμων/τῶν νῦν θέσθαι λησμοσύναν). Ceux d'aujourd'hui? C'est sur le passé que, dans toutes les cités, porte traditionnellement l'interdiction de «rappeler les maux» (μὴ μνησικακεῖν), façon institutionnelle d'inviter à une perte de mémoire civique. Aussi, confrontés à cet étrange vœu au présent, les commentateurs s'en tirent-ils en affirmant qu'ici, νῦν désigne exceptionnellement le «passé récent»; mais dans *Antigone* un tel emploi est parfaitement isolé: il est d'autres νῦν qui tous réfèrent très normalement au présent, et Sophocle sait aussi y nommer «hier» lorsque c'est d'hier qu'il s'agit. Je fais donc l'hypothèse que, prophète sans le savoir, le chœur, en appelant à l'oubli des combats du présent, devine que ce νῦν qui est le temps de la pièce continue les combats d'hier. Cela revient à dire que la *stasis* de Créon avec Antigone ou Hémon renouvellera le conflit des frères ennemis<sup>43</sup>. Il se pourrait même qu'en se

41. *Lois*, IX, 869 c7-d1: καθάπερ πολέμιον ἀποκτείνας ἔστω καθαρός.

42. En faisant virtuellement une *stasis* de la guerre entre frères, la tragédie retourne l'ordre admis du discours où c'est généralement la guerre fratricide qui est la métaphore de la *stasis* (voir toutefois Aristote, *Politique*, V, 1303 b 31-37: la querelle de deux frères devient réellement une *stasis* à l'échelle de la cité).

43. *Antigone*, 150-151; le «passé récent»: voir Jebb et Kamerbeek, *ad. loc.* Rapprocher de ἐν νυκτί τῇ νῦν au v. 16 n'est pas pertinent: comme l'observe Kamerbeek, il fait encore nuit au moment où les sœurs se rencontrent, tandis que la *parodos* coïncide avec le lever du soleil, donc avec un nouvel aujourd'hui. «Hier»: *Antigone*, 456. Μὴ μνησικακεῖν: voir «L'oubli dans la cité».

faisant le meurtrier de son fils – ainsi qu'Eurydice, avant de se tuer, l'en accusera –, Créon aille plus loin encore que les fils d'Œdipe dans la logique de la guerre civile: si, pour exprimer la *stasis*, la guerre des frères est une métaphore admise, c'est comme le crime absolu, comme le comble de l'horreur que Thucydide, racontant la *stasis* de Corcyre, évoque le meurtre du fils par le père<sup>44</sup>. A coup sûr, chez les Labdacides, les combats d'aujourd'hui sont à chaque fois plus redoutables que ceux d'hier.

Guerre intestine, la *stasis* sera, au IV<sup>e</sup> siècle, volontiers désignée comme *oikeios polémos*, guerre dans la famille. Or, il se trouve que, dans *Antigone*, le mot *oikeios* est très présent pour dénoter ces relations meurtrières qui, délimitées par les frontières de la famille, sont toutes, de la guerre fratricide au suicide, des relations au réfléchi. Pour que Polynice ait sa part de l'οἰκεία χθών, de la terre familiale, il aura fallu que s'engage le processus qui accule Hémon à se tuer πρὸς οἰκείας χερός, d'une main proche qui est sa propre main<sup>45</sup>. Parce que le suicide revient, selon la définition platonicienne, à tuer «celui de tous qui vous est le plus familier» (τὸν πάντων οἰκειότατον: le plus parent), ce qu'il est à peine besoin de gloser par «soi-même» (ἑαυτόν), *oikeios* sert plus d'une fois dans la tragédie à caractériser un suicide<sup>46</sup>, et le messager n'a donc vu aucune ambiguïté dans la question du coryphée demandant si Hémon a été tué «de la main paternelle ou de la sienne propre». A s'en tenir au niveau du signifiant, pourtant, la formulation de l'alternative (πατρῶας ἢ πρὸς οἰκείας χερός) pouvait s'entendre comme un pléonasme («de la main de son père ou d'une main de la famille?»). Or, pas un instant, le messager n'a hésité sur le sens de la question: signe que, dans la tragédie, lorsqu'elle est désignée comme *oikeios*, la mort d'un individu est un suicide. Mais, jusque dans le suicide, la loi qui régit l'univers tragique veut que le groupe familial soit à l'œuvre,

44. *Antigone*, 1305: παιδοκτόνω. Le meurtre du fils par le père va ἔτι περαιτέρω, plus loin encore que l'horreur: Thucydide, III, 81, 5. Le modèle thucydéen inverse la représentation attendue, où c'est le fils qui tue le père (voir par exemple Eschyle, *Euménides*, 496-498, 512-513). Le parricide, où la pensée grecque voit quelque chose comme l'ordre normal du désordre, est au contraire pour la pensée romaine le paroxysme de la violence séditeuse: voir. Y. Thomas, «Parricidium», *MEFRA*, 93, 1981, p. 714 (et, du même auteur, sur la question romaine du père meurtrier du fils, «Vitae Necisque Potestas. Le père, la cité, la mort», dans *Du châtimeut dans la cité*, Rome-Paris, 1984, not. pp. 545-548).

45. *Antigone*, 1203, 1176.

46. Platon, *Lois*, IX, 873 c 2-3; voir, à propos d'Ajax, ce paradigme du suicidé: Sophocle, *Ajax*, 919 (οἰκεία σφαγή), ainsi qu'Euripide, *Hélène*, 96.

s'affectant lui-même à travers l'un des siens qu'il tue dans l'instant même où celui-ci s'anéantit. La famille, tueur ultime: c'est ce que suggère la sinistre prescience d'Eurydice venant s'enquérir d'un οἰκεῖον κακόν qui est la mort d'Hémon; un malheur familial, un malheur concernant les siens et qu'elle retournera contre elle-même, si bien que ce «deuil intime» (πένθος οἰκεῖον), souffrance domestique ou privée qui, pense le messager, ne saurait être menée qu'à l'intérieur de la maison, signifiait en réalité le deuil d'elle-même dans la mort qu'elle se donne pour l'amour de son fils<sup>47</sup>.

*Oikeios*, ou la famille s'affectant dans un de ses membres, le soi frappé par ce qui lui est sien. La logique du *auto-* n'est pas loin. Et, de fait, c'est le même mouvement qui préside encore à ce chevauchement de la réciprocité et du réfléchi en vertu duquel les fils d'Œdipe sont dits s'être dressés non pas, comme le veulent des traducteurs pressés de restituer le sens commun, «l'un contre l'autre» –ce serait κατ' ἀλλήλοιν, et c'est bien la tournure qu'emploie effectivement Ismène contant le combat de ses frères– mais «contre eux-mêmes» (καθ' αὐτοῖν), comme si chacun avait combattu contre soi. Et la guerre intestine devient un suicide à deux<sup>48</sup>. Fait de langue, cette substitution du réfléchi au réciproque est plus généralement un fait de pensée très représenté dans la littérature grecque: c'est ainsi qu'on l'observe plus d'une fois dans un récit de *stasis* et, dans l'*Alcibiade*, la réflexion platonicienne s'est tout particulièrement attachée à l'élucider, en prenant toutefois les choses dans le sens inverse, qui consiste à mettre du réciproque au sein du réfléchi<sup>49</sup>. Les vieillards du chœur d'*Antigone* ne sont certes pas philosophes, mais ils savent à l'occasion, par la voix de leur coryphée, se faire grammairiens; et de fait, en un seul mot, à substituer ainsi un αὐτοῖν à un ἀλλήλοιν, ils ont su d'entrée de jeu rendre compte de

47. *Antigone*, 1187 (οἰκείου κακοῦ), 1249 (cf. 1301-1305 et 1315-1316). Sur la mort d'Eurydice comme trépas d'une mère, voir N. Loraux, «Le lit, la guerre», *L'Homme*, 21, 1981, pp. 64-66.

48. *Antigone*, 145: on notera que c'est le chœur, sans doute parce qu'il n'est pas intégré dans le *génos*, qui souligne tous les traits de guerre civile. Ἐπαλλήλοιν χεροῖν: 57 (Ismène), avec le commentaire de Jebb; voir encore 1003 (σπῶντας... ἀλλήλους φοναῖς).

49. Sur le phénomène linguistique, voir les remarques pertinentes de Kühner - Gehrt, *Ausführliche Grammatik*, II, 1, pp. 573-574; Platon, *Alcibiade*, 132 c-133 b donne le ton de la réflexion philosophique. Racines indo-européennes de ce jeu du «soi» et de l'«entre soi»; voir les remarques de E. Benveniste (*Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Paris, 1969, pp. 331-333), à propos de \**swe-*, et celles de O. Szemerényi (*Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages*, Leyde, 1977 [= *Acta Iranica*, 7], pp. 42-45), à propos du possessif réfléchi \**swos*.

l'insécable identité du *génos*, jamais plus visible qu'au moment même où celui-ci se déchire.

Ainsi est mis en mouvement un processus de réversibilité à l'infini ou, du moins, jusqu'à l'extinction de la famille, qui coïncidera avec le terme de la tragédie. Non seulement le mort tue le vivant, comme Hémon, Antigone et Créon en formuleront successivement le terrible constat<sup>50</sup>, mais, à la pointe extrême de cette réversibilité, c'est le tué qui tue le tueur. Ainsi, face à Hémon, Créon répétera métaphoriquement ce qui a eu lieu réellement entre les deux frères. Lui qui avait dénié la force des relations en *auto-*, lui qui refusait de traiter les fils d'Œdipe comme une paire et qui entendait distinguer l'un de l'autre<sup>51</sup>, le voici pris à son tour, sans qu'il s'en soit avisé, dans la sphère du propre avec toutes ses figures. Cherchant vainement à l'avertir de ce qui l'attend, Tirésias en avait évoqué quelques-unes: celle de l'identité confrontée à ce qui est sien («en échange d'un cadavre, tu vas donner un cadavre, toi-même un fils de tes entrailles», τῶν σῶν αὐτὸς ἐκ σπλάγχνων), celle de la similitude fatale («les Erinyes te prendront dans les mêmes maux», ἐν τοῖσιν αὐτοῖς τοῖσδε κακοῖς). Mais, à la prophétie de Tirésias, Créon n'avait répondu que par le déni; il lui faudra donc expérimenter la réalité du *auto-*: pâtir de la souffrance du soi détruit par soi-même, et se produire à la vue de tous, porteur du cadavre d'Hémon, dont le spectacle suffit à l'identifier comme le coupable. «Ce n'est pas la malédiction d'autrui», commente le chœur, «il est lui-même le fauteur» (οὐκ ἀλλοτρίαν ἄτην, ἀλλ' αὐτὸς ἁμαρτῶν)<sup>52</sup>. Car, entre-temps, Hémon est mort, αὐτὸς πρὸς αὐτοῦ, en fureur contre lui-même (αὐτῷ χολωθεῖς), mais retournant contre soi le coup qu'il destinait à son père<sup>53</sup>, et Créon ne sait plus distinguer les tueurs des tués, pas plus qu'entre Étéocle et Polynice il n'y avait à assigner le rôle du «frappeur» et du «frappé»<sup>54</sup>.

50. *Antigone*, 751, 871, 1288.

51. *Antigone*, 21 (τὸ κασιγνήτω), 22-26 (τὸν μὲν... τὸν δέ).

52. *Antigone*, 1066-1067 (sur la tournure τῶν σῶν αὐτὸς, on consultera Kühner-Gehrt, *Ausführliche Grammatik*, II, 1, p. 568, à propos de τοῖς σοῖσιν αὐτοῦ (*Œdipe Roi*, 416); 1076; 1259-1260.

53. *Antigone*, 1177 et 1232-1236. La simple juxtaposition de αὐτῷ χολωθεῖς (1235) avec πατρὶ μνήσας (1177) suffit à suggérer une superposition entre «contre soi» et «contre le père»: les deux sources de la colère sont interchangeable. C'est en vertu d'une réflexion extérieure à la logique du *auto-* qu'Aristote critique le geste avorté d'Hémon en direction de Créon (*Poétique*, 1453 b 36-54 a 2). Pour une interprétation de la mort d'Hémon comme acte destiné à souiller Créon, voir M. Delcourt, «Le suicide par vengeance dans la Grèce ancienne», *RHR*, 119, 1939, pp. 161-163.

54. *Antigone*, 1263-1264, que l'on rapprochera de 171-172 (παίσαντές τε καὶ πληγέν-

Créon, certes, est encore en vie, mais il est symboliquement mort, ce que peut-être signifiait le messager, annonçant au chœur :

«Ils sont morts; et les vivants sont cause de mort».

«Ils sont morts»: c'est, sans doute, d'Hémon et d'Antigone qu'il s'agissait, mais aussi de la souche royale tout entière, sur laquelle portait la question du coryphée («quel nouveau malheur pour nos rois?»); quant aux «vivants, cause de mort», sous ce pluriel il convient d'entendre le seul Créon, cause de la mort d'Hémon, mais aussi, du même coup, cause de sa propre mort, puisqu'il clame que celle d'Hémon le tue<sup>55</sup>. A cet échange mortel, le coryphée n'entend rien, non plus qu'à ces pluriels que l'on aurait tort de décréter trop vite «poétiques»; aussi pose-t-il à nouveau des questions bien claires, questions au singulier qui s'attachent à distinguer l'assassin et la victime: «qui est le meurtrier? qui le tué?». Il faudra donc que le messager lui donne la réponse des faits où, dans sa colère, Hémon est à la fois le tueur et le tué. Mais une autre réponse sera apportée par Eurydice mourante et, expressément désigné par elle comme meurtrier de son fils, Créon le sera aussi de sa femme<sup>56</sup>. De «tué», le voici tueur. Avec circonstances atténuantes, certes, puisque c'est malgré lui (οὐχ ἑκόν); mais la faute n'en est pas moins établie par ces mots mêmes qui, dans le droit des cités, donnent sa formulation canonique à un type bien répertorié de crime de sang.

Créon meurtrier: tel est le dernier mot d'*Antigone*. Et le spectateur mesure alors le chemin parcouru par celui qui, de l'enterrement de Polynice, faisait un crime (à tout le moins un forfait, *panourgia*) en maudissant «ceux qui l'avaient accompli» (ἄσσοι ἦνυσσαν τάδε) –et l'on se prend à penser que le verbe ἀνώω relève de la racine dont certains dérivent la seconde partie de αὐθέντης–, en désignant l'auteur de l'ensevelissement comme τὸν αὐτόχειρα τοῦδε τοῦ τάφου<sup>57</sup>.

τες, qui, dans la représentation de la réciprocité du tuer et de l'être tué, est un souvenir des *Sept contre Thèbes*, 961 sqq., 970-971).

55. *Antigone*, 1173. Comme l'observe Jebb, on attendrait αἴτιοι τοῦ θανεῖν et non αἴτιοι θανεῖν; je crois que, dans cette formulation, il faut aussi entendre «cause d'être [lui-même] mort». Sur *aitios*, voir les remarques de L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, pp. 368-370.

56. *Antigone*, 1305, 1312; 1319, 1340-1341.

57. *Antigone*, 300 (πανουργία, accusation qu'avait devancée Antigone au v. 74: ἄσσω πανουργήσασ'; sur les connotations de ce mot, voir Knox, *The Heroic Temper*, p. 93);

Ἄνω, πανουργία: mots très lourds dans un monde, celui du droit, où le meurtre se dit, en ce qui est à peine un euphémisme, sur le mode du faire<sup>58</sup>. Mais aussi: dans un monde, celui de la tragédie, où l'action de mort se dit *drama* parce qu'il n'y est d'autre acte que sanglant ou criminel, ainsi qu'on peut s'en assurer à suivre dans *Antigone* la saisissante récurrence d'*ergon*, *ergatès*, *ergazesthai*, *erdein* et *panourgein*, ou celle de *prassein* et de *pragma*, de *drân* et de *poiein*. Monde du droit, celui où, comme dans les *Lois*, le forfait relève du *drân*; monde de la tragédie, où les crimes d'Œdipe ne recevront pas d'autre nom qu'*erga*: mondes du faire comme crime<sup>59</sup>.

Reste encore à constater que, comme pour justifier l'appellation d'*autokheir* que lui donne Créon sans savoir encore que c'est à elle qu'il la destine, la tragédie condense autour d'Antigone les signes de ce faire criminel<sup>60</sup>. Ce qui, du même mouvement, nous ramène et à *autokheir* et à Antigone.

### *Autokheir*

Cinq occurrences d'αὐτόχειρ font de ce mot le plus important des composés en *auto-* dans *Antigone*, pour ne pas dire le mot-clef de la tragédie. Il n'est que juste de consacrer un peu longuement à cette appellation du meurtrier la dernière étape d'un parcours dans l'énumération tragique du *auto-*.

*Autokheir*: le meurtrier, sans autre détermination, comme dans la majorité des textes classiques. Mais, dans *Antigone*, *autokheir* est le meurtrier de soi ou d'un parent, cet autre soi-même. Ce n'est certes pas le seul nom grec du meurtrier qui, des plaidoyers judiciaires aux textes tragiques, soit soumis à un pareil mouvement d'oscillation entre ces deux acceptions: c'est éminemment le cas de *authentès*, et ce serait, du côté de Rome, celui de *par(r)icidas*. On sait qu'autour de ces deux mots, le débat s'est focalisé sur la question du sens originel, débat où, sans fin, l'on est

302: ἦνυσαν (pour l'étymologie d'αὐθέντης, voir Chantraine, *Dictionnaire*, s.v., à propos de αὐτοέντης), que l'on rapprochera des occurrences de ἀνύτω: 231, 805; αὐτόχειρ: 306.

58. Sur l'importance de la paternité de l'acte dans la désignation d'un crime, voir F. Zucker, *Αὐθέντης und Ableitungen*, pp. 12-13.

59. Platon, *Lois*, IX, 854 e 2; Sophocle, *Œdipe Roi*, 1402, 1408.

60. Une trentaine d'occurrences. Sur Antigone assumant le crime et la fatalité du crime (représentés par Polynice), voir les remarques de Lacan, *L'éthique*, II, p. 218.

renvoyé du meurtrier comme «responsable de l'acte» au meurtrier conçu comme «celui qui tue un parent (voire un père)», ou «qui tue l'un des vôtres» ou encore «un compatriote»<sup>61</sup>. Les débats sur l'origine étant de ceux qui ne se tranchent guère, je m'en tiendrai à l'usage tragique des noms du meurtrier, ce qui revient sinon à choisir l'hypothèse familiale, du moins à insister sur l'évidente surdétermination du *auto-* qui, comme inévitablement, marque ces mots au sceau de la logique du réfléchi.

Soit donc *autokheir*: avant d'en venir aux occurrences sophocléennes de ce terme, quelques indications sur le mot pris dans sa plus grande généralité. Face à *authentès*, *autokheir* est comme un synonyme plus prosaïque, très employé par les orateurs et qui souvent sert à gloser le nom tragique du meurtrier<sup>62</sup>. Est-ce le fait de ce prosaïsme? Toujours est-il qu'à ce mot Gernet lui-même ne cherche pas à donner un sens premier dans la sphère du *génos* et, en écrivant qu'*autokheir* «en lui-même ne contenait que l'idée d'exécution matérielle, l'idée d'un auteur», il s'accorde avec Chantraine qui y voit la simple désignation de «celui qui agit de sa propre main»<sup>63</sup>. Voici donc *auto-* en position de sujet de l'action. Mais il y a aussi des contextes qui exigent que l'on assigne à *auto-* la position d'objet d'une action au réfléchi, et des linguistes pour prêter attention à ces contextes. À côté de «celui qui agit par lui-même», on retrouve donc «celui qui s'affecte lui-même» et retourne sa propre main contre soi<sup>64</sup>. Nous sommes suffisam-

61. Du côté du «meurtrier» en général, on trouve Chantraine (*Dictionnaire*, s.v. et «Encore αὐθέντης» (voir aussi W. Kamps, «Αὐθέντης», *Archives d'Histoire du Droit oriental*, 3, 1947, pp. 231-236) et A. Magdelain, «Parricidas», dans *Du châtement dans la cité*, pp. 549-570. Du côté du meurtrier d'un parent, on trouve L. Gernet, «Αὐθέντης» et «Paricidas», *Droit et société*, pp. 29-38 et pp. 38-50, ainsi que E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, pp. 154-156 (qui, pour *paricidas*, accepte l'étymologie proposée par Gernet). Avec des arguments convaincants, Y. Thomas a plaidé pour *parricidas* comme meurtrier du père («Parricidium», article cité n. 44). Notons que les tenants d'un meurtrier originellement dégagé du rapport à la sphère familiale n'en frôlent pas moins la notion d'un meurtrier qui serait meurtrier du même («meurtrier d'un concitoyen»): voir A. Magdelain, «Paricidas», ainsi que J. Servais, article cité n. 23.

62. Voir les gloses de αὐθέντης par αὐτόχειρ, citées par F. Zucker, *Αὐθέντης und Ableitungen*, p. 3.

63. L. Gernet, *Platon, Lois. Livre IX. Traduction et commentaire*, Paris, 1917, p. 117 (commentaire de 865 b 5); Chantraine, *Dictionnaire*, s.v. χεῖρ (il est peut-être significatif que Chantraine ne traite pas de αὐτόχειρ à la rubrique αὐτός).

64. Voir F. Sommer, *Nominalkomposita*, p. 85 («là où l'on met sa propre main en jeu»); F. Zucker, *Αὐθέντης und Ableitungen*, pp. 11-12; il est, pour le linguiste, bien dif-

ment habitués maintenant à ce que *auto-* joue avec αὐτός pour ne pas nous en étonner. Il nous faudra aussi nous accommoder de la grande souplesse avec laquelle la langue grecque emploie ce mot, substantivé ou non, précisé ou non par un complément, précisant ou non un verbe «tuer», et oscillant entre la désignation d'un fauteur dont seul le contexte indique la nature du crime et celle, pure et simple, du meurtrier<sup>65</sup>. Hésitations à tous égards instructives, et qui laissent à la tragédie toute latitude pour jouer de ce mot.

Ainsi, à voir Antigone employer αὐτόχειρ pour dire qu'elle a accompli «de ses propres mains» les funérailles des siens, on accorderait sans doute volontiers à Gernet que le mot ne s'est spécialisé dans un sens fort et chargé d'affect que peu à peu, au milieu du V<sup>ème</sup> siècle<sup>66</sup>. Il n'empêche que, dans la tragédie –celle d'Antigone comme toutes celles que les tragiques athéniens consacrent au mythe thébain– *autokheir* penche résolument vers un sens sinistre. Il y a, bien sûr, le «fauteur d'ensevelissement» évoqué par Créon et qui n'est encore qu'un criminel sans visage; mais il y a surtout le bras qui s'arme pour le fratricide et l'auto-anéantissement: mort des frères ennemis, que le même Créon désigne comme αὐτόχειρι μιάσματι (dans les *Phéniciennes*, Euripide parlera à son tour de θάνατος αὐτόχειρ)<sup>67</sup>, auto-mutilation d'Œdipe dans *Œdipe Roi*<sup>68</sup>, suicide d'Hémon, suicide d'Eurydice<sup>69</sup>. Ici s'arrête l'énumération: la mort par pendaison d'Antigone ne sera pas dite avoir été accomplie αὐτόχειρ.

ficile d'échapper à la tentation d'un *auto-* réfléchi, ainsi qu'on peut le constater à voir Zucker (pp. 8-9) réintroduire du réfléchi dans αὐθέντης assimilé à αὐτόχειρ sous la forme de «meurtrier de ses concitoyens».

65. Αὐτόχειρ en apposition au sujet, indiquant que le meurtrier a agi de sa propre main, selon des modalités à préciser (θυμῶ, ἄκων, ἐκ προνοίας): Platon, *Lois*, IX, 866 d 6-7, 867 c 3-4, 865 b 5, 871 a 2-3, 872 a 1 sqq.; αὐτόχειρ substantif, mais accolé à φονεύς (Isocrate, *Panegyrique*, 111) ou précisé par un complément (φόνου: Sophocle, *Œdipe Roi*, 266; *Electre*, 955); αὐτόχειρ adjectif précisant φόνος: Platon, *République*, X, 615 c 4; αὐτόχειρ comme nom du meurtrier: Sophocle, *Œdipe Roi*, 231, Antiphon, V, 47 (αὐτόχειρα τοῦ ἀνδρός), Démosthène, *Contre Midias*, 106, 116. Le flottement entre αὐτόχειρ caractérisant une modalité du meurtre et αὐτόχειρ comme nom du meurtrier s'observe à l'intérieur d'une même phrase dans Platon, *Lois*, IX, 865 b.

66. *Antigone*, 900; milieu du V<sup>ème</sup> siècle: L. Gernet, *Platon, Lois. Livre IX*, p. 117.

67. *Antigone*, 172; Euripide, *Phéniciennes*, 880. Voir Platon, *Lois*, IX, 872 c 8 - d 1, où les pires des meurtres sont συγγενῶν αὐτόχειρας φόνους.

68. *Œdipe Roi*, 1331-1332, que l'on rapprochera de 1400-1401.

69. *Antigone*, 1175, 1315; voir *Phéniciennes*, 1316 (mort αὐτοσφαγῆς de Ménoécée, entre le suicide et le sacrifice). Pour le suicide, voir encore Euripide, *Oreste*, 947 et *Phéniciennes*, 332 (αὐτόχειρ σφαγή).



Nous voici au bord de la question initialement annoncée: pourquoi Antigone, entourée qu'elle est dans le texte par les marques du faire tragique, n'est-elle pas dite *autokheir* de sa propre mort, comme Hémon ou Eurydice? On s'en étonnera d'autant plus que la pendaison est, semble-t-il, sa mort: la mort qu'elle a, sinon choisie, du moins introduite dans le supplice prévu par Créon, comme le signe de sa propre volonté; la mort, surtout, que Sophocle a sans doute inventée pour elle<sup>70</sup>. A ces raisons de s'étonner qui relèvent de la logique du personnage, on en ajoutera encore une, qui renvoie vers l'histoire sociale: on sait que, dans l'Athènes classique, le suicidé n'était pas enseveli sans qu'on lui ait coupé la main, jugée coupable de son acte et destinée à être enterrée à part<sup>71</sup> –façon très éloquente de souligner la dimension *autokheir* du suicide. Alors, pourquoi ce silence autour de la mort d'Antigone?

La réponse à cette question passerait par un examen approfondi de tout ce qui concerne la main, dans la tragédie comme dans les représentations qui fondent le droit. Je me limiterai ici à quelques indications.

Il y a dans *Antigone* comme une récurrence de la main. Mains qui soignent, enterrent et portent les morts: celles d'Antigone pendant l'essentiel de la pièce<sup>72</sup>, puis, après sa mort, ce seront celles de Créon autour du cadavre d'Hémon. Mains du pouvoir, qui saisissent le condamné ou emploient la torture, main de Créon à jamais dessaisi de sa morgue et confronté à sa propre impuissance. Main du coupable –celle d'Antigone, dans la version de Créon. Et surtout main sanglante, celle d'Œdipe, celle d'Hémon, celle d'Eurydice qui, chacun pour soi, chacun sur soi, ont agi *autokheir*<sup>73</sup>.

Si, dans la tragédie comme dans la langue du droit, *autokheir* s'applique

70. Selon Apollodore, *Bibliothèque*, III, 7, 1, surprise par Créon en train d'ensevelir Polynice, elle est enterrée vivante, sans autre précision; même version dans la *koinè doxa* transmise par Saloustios (découverte, elle meurt [ἀπόλλυται], cependant qu'Hémon se tue de sa main [διαχειρίζεται] et qu'Eurydice se pend).

71. Eschine, *Contre Ctésiphon*, 244, avec les commentaires de M. Delcourt («Le suicide par vengeance», pp. 160-161) et Y. Grisé («Pourquoi *retuer* un mort?», *Mélanges M. Lebel*, Québec, 1980, not. pp. 278-279). Mention de la main du suicidé: voir par exemple *Ajax*, 905-906.

72. Dans *Œdipe à Colone*, la main d'Antigone, filiale et fraternelle, est au service des vivants (200-201, 1387, 1699).

73. Mains d'Antigone, de Créon: 43, 429, 900 (αὐτόχειρ); 1259, 1279, 1298. Mains du pouvoir: 916, 264 (ainsi que 1109-1110) et 1345. Main du coupable: 306 (αὐτόχειρ). Main sanglante: 14, 51-52 (οὐ αὐτοργῆ χειρὶ est une façon de développer αὐτόχειρ), 57, 172 (αὐτόχειρ), 975, 1175 (αὐτόχειρ), 1315 (αὐτόχειρ), à quoi l'on ajoutera 820 (ἐπίχειρα) et 126 (δυσχείρωμα).

par priorité aux actes qui versent le sang<sup>74</sup>, c'est que, sur la scène comme au tribunal, sanglante est nécessairement la main qui agit<sup>75</sup>. Main armée, qui prête son nom au poignard du conjuré, cette arme du *phonos* désignée comme ce que l'on a le mieux en main (*enkheiridion*)<sup>76</sup>. Main qui, à soi seule, est une arme parce que, comme l'observera Aristote, elle est l'outil qui tient lieu des autres et qui, facilement, devient « lance ou épée ou toute autre arme » – mais déjà les plaideurs d'Antiphon savaient que, pour chacun, la main est l'arme la plus « sienne » (*oikeia*)<sup>77</sup>. Main comme instrument de la violence, dans les combats iliadiques où le guerrier « s'assure en ses mains » ou dans ces affrontements de l'époque classique que régit ce que les textes appellent la « loi des mains »<sup>78</sup>. Main meurtrière, dans la tragédie, dans les plaidoyers des orateurs, main justicière lorsque, dans les serments civiques, on jure d'infliger la mort au séditieux « de sa main »<sup>79</sup>. Tachée de

74. Pour inclure des crimes comme le meurtre par empoisonnement ou par privation d'air dans les diverses variétés d'αὐτοχειρία (*Lois*, IX, 865 c 1, avec le commentaire de L. Gernet, p. 118), il faut recourir à une formule qui généralise le statut d'αὐτόχειρ (πάντως ἔστω... ὡς αὐτόχειρ; formule analogue à Rome en cas d'empoisonnement: *paricidas esto*, avec le commentaire de A. Magdelain, « Paricidas », p. 560). On rapprochera ces formules de l'embarras qu'éprouve un plaideur à compter une mort par empoisonnement au nombre des βίαιοι θάνατοι: Antiphon, I, 26. Comme *biaios thanatos* (et d'abord comme *phonos*), αὐτόχειρ dénote une mort essentiellement sanglante.

75. De l'*Iliade*, où Antiloque annonçant à Achille la mort de Patrocle lui tient les mains de peur qu'il ne se tranche la gorge avec le fer (XVIII, 32-43) à la tragédie: innombrables occurrences dans l'*Orestie* (*Agamemnon*, 1405; *Choéphores*, 73; *Euménides*, 41-42, 280, 318). Quittant un instant la Grèce, on rappellera que c'est de sa propre main souillée par une tache indélébile que Lady Macbeth se tue (*Macbeth*, V, 9: « Who, by self and violent hand, took off her life »).

76. Main armée: voir Bekker, *Anecdota Graeca*, I, p. 15, 9 sqq., où αὐθέντης est déduit de ἀφείναι (οἶον ὁ ἀφείξ ξίφος); ἐγχειρίδιον dans des récits de *stasis*: par exemple Thucydide, II, 70, 6 et VI, 57, 1, Xénophon, *Helléniques*, II, 3, 50 et 55.

77. Main comme arme: Aristote, *Parties des animaux*, 687 a 20-21 et 31 b, ainsi que *De l'âme*, III, 432 a 1-2; Antiphon, IV (3<sup>ème</sup> tétralogie), γ 3-4, ainsi que β 2 et δ 7.

78. Combats iliadiques: par exemple *Iliade*, XVI, 624 (cf. XXI, 548: les lourdes mains de la mort); la « loi des mains »: Hérodote, VIII, 89, IX, 48, Aristote, *Politique*, III, 1258 a 10 (voir à ce sujet A. Wilhelm, « Ἐν χειρῶν νομαίς und ἐν χειρῶν (χειρὸς) νομῶ », *Glotta*, 24, 1935/36, pp. 133-144).

79. Meurtres tragiques: voir la récurrence de la main dans l'*Orestie*. Actes de violence relevant du droit: Andocide, *Mystères*, 94; Antiphon, IV, 2, 1; Lysias, 4, 11; Platon, *Lois*, IX, 869 d (pour l'expression ἀρχεῖν χειρῶν); Eschyle, *Euménides*, 260 (ὑπόδικος γενέσθαι χειρῶν). Serments prêtés: Andocide, *Mystères*, 97 (décret de Démophantos) etc. Il y aurait beaucoup à dire sur le mot χειρουργέω: Eschine, *Ambassade*, 117. Que

sang, la main violente, à quoi réfère encore le mot *palamnaios*, cet autre nom tragique du meurtrier, est une main souillée que seule une loi de la cité peut exceptionnellement déclarer «pure»<sup>80</sup>.

Sanglantes, souillées: telles sont bien les mains dans la geste thébaine, mains des frères ennemis, dites *allalophonoi* dans *les Sept contre Thèbes*, mains d'Œdipe levées contre Laïos et que, dans *Œdipe Roi*, il lèvera à nouveau pour s'aveugler. Ce sont elles que, dans *Antigone*, le récit d'Ismène évoque au début de la tragédie<sup>81</sup>; encore faut-il préciser que ces mains sanglantes sont des mains viriles. Car –ce qui nous ramène vers la pendaison d'Antigone, suicidée sans mains–, dans le récit d'Ismène, seule Jocaste qui a «outragé sa vie dans le nœud d'un lacet suspendu» n'est pas dite s'être tuée de sa main. Et elle ne sera pas plus *autokheir* dans *Œdipe Roi*, où cependant elle est clairement désignée comme l'auteur de sa mort (αὐτὴ πρὸς αὐτῆς); mais, comme si elle ne l'était pas des modalités de cette mort, c'est le spectacle d'un corps inerte qui, dans l'annonce faite par le messager, se substituera alors à toute mention de l'intervention mortelle de Jocaste sur sa propre vie. Corps inerte, décrit au passif, corps tristement devenu objet: en quatre vers, de la femme pendue (κρεμαστὴν τὴν γυναῖκα) à la corde pendue (κρεμαστὴν ἄρτάνην), le suicide de Jocaste s'est résorbé dans la vision d'une mort où l'agir n'a laissé aucune trace<sup>82</sup>.

l'intervention de la main soit critère du *phonos*, l'indiquerait la clause au terme de laquelle, dans les conventions conclues entre gens du Pirée et gens de la ville, seuls étaient considérés comme meurtriers ceux qui avaient été accusés d'αὐτοχειρία.

80. Παλαμναῖος: Eschyle, *Euménides*, 448; Sophocle, *Trachiniennes*, 1207; *Electre*, 587, avec les remarques de W.H.P. Hatch, «The Use of ἀλιτήριος, ἀλιτρός, ἀραιός, ἐναγής, ἐνθύμιος, παλαμναῖος and προστρόπαιος: A Study in Greek Lexicography», *HSPH*, 19, 1908, not. pp. 175-180. Main souillée: Antiphon, V, 11 et 82, avec les remarques de L. Gernet sur *Lois*, IX, 865 b 5 (p. 117) et R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, pp. 106-107; καθαρὸς τὰς χεῖρας: Andocide, *Mystères*, 95, Lysias, 26, 8, Eschine, *Ambassade*, 148 etc.

81. Eschyle, *Sept*, 932-933 (et, pour la main, 788, 810, 855); voir *Antigone*, 57 (ἐπαλλήλοιν χεροῖν) et 172 (le *miasma*). – *Œdipe Roi*: de χεῖρι τιμωρεῖν (107, 140) au meurtre de Laïos (466, 560, 811, 966, 1400) et à l'aveuglement accompli αὐτόχειρ (1331); voir *Antigone*, 52 (αὐτουργῶ χεῖρι).

82. *Antigone*, 54; *Œdipe Roi*, 1230-1231 et 1236-1237 (Jocaste auteur de sa propre mort); 1251 (du «comment» on ne saura rien), 1263-1264 (le corps inerte, décrit au passif); 1266 (la corde pendue). On notera que, si Œdipe n'avait choisi de détruire ses yeux, il eût été voué à la pendaison comme synonyme le plus exact de l'anéantissement: ἀγχόνη est une façon de gloser μηκέτ' εἶναι (1373-1374, 1367); il n'y a pas d'acte dans la pendaison, seulement du non-être.

Antigone, Jocaste: deux morts l'une à l'autre pareilles, deux silences dans la tragédie. Là où *autokheir* n'est pas exprimé parce que la main n'a pas fait couler le sang, parce que le corps n'a pas été entamé, faut-il comprendre que, sans bras, sans retour actif du soi sur soi, la mort féminine échappe au discours de l'auto-affection du même? Une telle question invite à revenir sur ce que, dans le genre tragique, il est dit de la pendaison, cette modalité féminine du mourir<sup>83</sup>: mort de Phèdre, mort de Léda, mort qu'évoquent Clytemnestre, les Danaïdes suppliantes, Hélène, d'autres encore... Il s'avère alors que cette mort sans effusion de sang est placée sous le signe du manque: mort sans acte, refuge contre la destinée (τύχη) mais que l'on «trouve» comme une τύχη plus qu'on ne la recherche; mort sans intervention de la main retournée contre soi: en ce sens, l'absence sophocléenne d'*autokheir* est pleinement conforme à la logique du genre; mort qui se dit volontiers au passif parce que toujours elle a déjà eu lieu quand on en parle, et dont la victime est comme absente<sup>84</sup>. La pendaison: une mort sans main, une mort étrangère au soi. Rien n'y est plus opposé que la mort *autokheir* d'Eurydice, ou que celle de Déjanire, cette autre héroïne sophocléenne dont la mort sanglante est au plus haut point une action, relevant d'un récit en forme où, par trois fois, la main de la femme est mentionnée<sup>85</sup>.

La pendaison, donc: une mort sans main, parce que le sang n'y a pas coulé<sup>86</sup>. Un «être-mort» sans acte et sans auteur, dont la pendue semble

83. Voir N. Loraux, «Le corps étranglé. Quelques faits et beaucoup de représentations», dans *Du châtimeut dans la cité*, pp. 195-218, et *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, 1985, not. pp. 31-60.

84. Τύχη: Euripide, *Hippolyte*, 801, 840 (voir Eschyle, *Suppliantes*, 787-788: τυχεῖν). Mort sans main: une seule exception au milieu d'un passage par ailleurs très canonique, les vv. 813-815 de l'*Hippolyte*, où le chœur célèbre la mort de Phèdre comme si c'était une mort sanglante (θαυεῖν βιαίως, clairement lié au sang versé dans Eschyle, *Choéphores*, 549) et parle explicitement du «coup de ta main malheureuse»; il est vrai que le chœur ment et doit dissimuler à Thésée tout ce qu'il sait de la réalité de la mort de Phèdre. A moins que, reprenant à son compte la nostalgie de la belle mort qui caractérisait Phèdre, le chœur ne tente d'oublier la réalité de la pendaison. A ma connaissance, c'est, dans la tragédie, la seule mention de χεῖρ dans un contexte de mort par pendaison. – Mort au passif où le lacet suspendu dit métonymiquement la pendaison (*Hippolyte*, 769-770, 779, 783, 802; *Alceste*, 228-229), où la femme est vue dans le lacet (*Hippolyte*, 777).

85. *Trachiniennes*, 881, 1132 (αὐτήν, αὐτή πρὸς αὐτῆς); l'agir: on notera l'emploi de la voix active (881, 924: λύει; cf. *Antigone*, 1302, où Eurydice λύει), ainsi que celui du verbe ἀνώω (886); la main: 891, 898, 923.

86. Dans le passage du *Contre Ctésiphon* (§ 244) cité n. 71, on trouve ἐάν τις αὐτὸν

victime plus que sujet; un état qui ne mérite pas d'être caractérisé par un composé en *auto*-<sup>87</sup>.

Revenons à la mort d'Antigone. J'y vois une expression très symbolique de ce que fut dans la tragédie la position de la fille d'Œdipe. La mort d'Antigone est à la fois une mort en circuit fermé, où la vierge *autonomos* s'est emprisonnée dans son propre voile, et une mort dont la mention exige que toute trace du soi ait été effacée, fût-ce sous la forme du *auto*-: parce qu'elle voulait abolir toute frontière entre elle-même et les siens, Antigone n'a, à proprement parler, plus de soi parce que, pour elle, il n'y a plus d'autre, fût-ce sous la forme d'un autre soi. Antigone a poussé la logique du *génos* jusqu'à aller bien au delà. Elle en meurt, et la tragédie lui refuse jusqu'à cette mort. Car ce n'est pas une mort, mais un être-mort qu'évoquent les vers 1221-1222; un être-mort, objet d'un voir et décrit au passif:

«Elle, pendue par la nuque, nous la voyons, enserrée par le lacet de fil de son voile, et lui, autour d'elle, à bras-le-corps...»

Mais il ne s'agit déjà plus d'Antigone. Et, à vrai dire, d'elle il ne sera plus question, la mort d'Hémon seule –et le corps mort d'Hémon seul– retenant désormais l'attention des spectateurs<sup>88</sup>: sur Antigone, le silence se referme –ce qui n'est pas le moindre paradoxe de cette tragédie dont elle est l'éponyme. Un corps inerte et vu de dos<sup>89</sup>, c'est tout ce qu'il nous reste à voir/entendre d'Antigone. Disparue, Antigone qui, partant pour la tombe

---

*διαχρήσται*, par un de ces euphémismes que relève P. Chantraine, «Les verbes grecs signifiant tuer», *Die Sprache*, 1, 1949, p. 147. Or les manuscrits présentent la forme alternative *διαχειρίσται*; sans doute induite par les mots suivants (*τὴν χεῖρα*), cette leçon ne permet certes pas de conclure qu'un tel traitement était réservé aux suicidés morts par le glaive, mais elle n'en est pas moins significative d'un effort de cohérence. On rappellera que, dans l'argument de Saloustios, la mort d'Hémon est exprimée par un *διαχειρίζεται*.

87. Ainsi pourrait s'expliquer l'indécidabilité –entre mise à mort et suicide– qui caractérise *ἀγχόνη* dans de nombreux textes; on notera par ailleurs que tous les «récits» de pendaison procèdent à la même ellipse de l'acte, entre la vue du cou dans le lacet et celle du corps mort.

88. L'argument par la distribution des rôles, en vertu duquel, le même acteur jouant Hémon et Antigone, il fallait choisir, n'est pas suffisant. Reste à prendre acte du choix de Sophocle.

89. *Ἀγχήν*, c'est le cou vu de dos, la nuque; cf. 350-351: *ἀγχήν*, c'est ce qu'on met sous le joug. On rappellera qu'après la sortie d'Antigone, le chœur a évoqué des personnages domptés par un joug (947, 955).

souterraine que lui destinait Créon, était entrée dans l'obscurité d'Hadès où la vue se perd; mais surtout: effacée, Antigone dont rien dans le texte ne dit explicitement qu'elle se soit elle-même donné la mort<sup>90</sup>. Au spectateur de le deviner, et de s'en étonner, peut-être: jusqu'au dernier instant, ne semblait-elle pas s'être réapproprié comme sienne cette mort enfouie à laquelle Créon la condamnait<sup>91</sup>?

Et voilà qu'Antigone, il faut le supposer, s'est pendue. Quelles que soient les raisons d'une telle fin –et, ne souhaitant pas combler les blancs du texte, je me garderai de toute supposition à ce sujet–, il faut rappeler qu'au regard de la tradition grecque, c'est là une modalité honteuse du suicide, bien éloignée de la belle mort dont, tout au long de la tragédie, la sœur de Polynice n'a cessé d'anticiper la gloire, due à l'acte de ses mains<sup>92</sup>. Et lorsqu'il commente non sans une âpre ironie cette façon de «gagner la cache des morts sans avoir été frappée (πληγειῖσα) par les maladies épuisantes, sans avoir reçu le salaire de l'épée» (ξιφέων ἐπίχειρα), le coryphée ne sait pas que ses paroles en tout point prophétiques s'appliquent si bien à ce qui sera vraiment le lot d'Antigone: le corps étouffé, clos sur soi, sans que la chair en ait été entaillée comme le sera celle d'Eurydice νεοτόμοισι πλήγμασιν, sans que la main ait tenu le glaive<sup>93</sup>.

Mort sans gloire, donc, que la pendaison d'Antigone. Mais aussi: mort sans choix. Par sa façon de mourir, Antigone s'inscrit dans la droite ligne du destin que Créon voulait lui infliger, et dont sa pendaison est comme un prolongement ou une intensification: emprisonnée dans son voile, elle qui déjà était emprisonnée, «enveloppée» dans la tombe comme en un vêtement – ce que disait le verbe περιπτύσσω<sup>94</sup>. Du voile, remontons vers la caverne, ce vêtement de pierre. Avec cette métaphore, nous voici renvoyés loin en arrière, vers la lapidation dont, au tout début de la tragédie,

90. Je reviens sur ce que, dans *Façons tragiques de tuer une femme* (p. 62), j'écrivais d'Antigone choisissant de «mourir de sa propre main»: car le geste et la main sont absents du texte, et le choix reste à deviner.

91. Je ne pense pas, comme S. Benardete, «Reading I», p. 158, que le suicide d'Antigone soit nécessaire à l'accomplissement de sa mission, «suicidaire», dit-il. Car il conviendrait alors que le suicide soit désigné comme tel au moment où il advient, ce qui n'est précisément pas le cas.

92. *Antigone*, 72 (avec les remarques de Benardete, «Reading I», p. 158), 96-97, 502-503 (mais voir ce que dit la cité en 694-695), 801-882, 891-928.

93. *Antigone*, 819-821, que l'on compare avec 1283.

94. *Antigone*, 1112 (ἔδησα), 886 (περιπτύξαντες, avec le commentaire de Benardete, «Reading III», pp. 148-149). On comparera avec 955-958, où la prison de Lycurgue l'Edonien est un «lien de pierre» (πετρώδει... δεσμῶ).

la proclamation de Créon menaçait le traître: cette lapidation dont la «tunique de pierre» est la métaphore consacrée<sup>95</sup>. D'une mise à mort à l'autre, le chemin qui, à travers les projets successifs de Créon, mène à la découverte de la pendue est donc infiniment plus cohérent qu'il n'y paraît d'abord: lapider le traître, pendre vivants les gardes qui n'ont pas su être gardiens, enterrer la coupable en un lieu désert, en la vêtant de roc et sans verser son sang: c'étaient les projets de Créon; faire de la cache lointaine une tombe de suicidé (cela même que Platon situe au plus loin de l'*eskhatia*), prendre son corps vivant au lien d'un lacet suspendu et redoubler la tunique rocheuse du nœud bien serré de son voile de vierge, c'est la part d'Antigone<sup>96</sup>. De Créon à Antigone, un programme de mort très complet a été mené à son terme, sans que jamais le sang de la vierge ait coulé.

Mais il est encore –on l'a déjà suggéré– une autre façon d'interpréter la pendaison d'Antigone, comme une répétition du sort de Jocaste. Prophète une fois de plus sans le savoir, le chœur, évoquant Amour qui «dans les penses injustes entraîne les justes pour leur ruine» (*Iôba*), ignorait qu'il employait le même mot qu'Ismène caractérisant la mort de Jocaste, ignorait surtout qu'Antigone mourrait dans un nœud suspendu, cet outrage<sup>97</sup>. Antigone, donc, a répété la mort de Jocaste, allant jusqu'au bout de ce qu'il faut bien considérer comme une identification à sa mère. Identification qu'Euripide a su lire dans la tragédie de Sophocle et qu'il réinterprétera à sa manière en imaginant qu'Antigone tient son nom de la seule Jocaste<sup>98</sup>; identification dont les signes convergents disent la force. Il y a d'abord cette étrange déclaration d'Antigone prise sur le fait et qui se justifie d'avoir enseveli ce qu'elle appelle «un mort né de ma mère»<sup>99</sup>. Il y a surtout, par deux fois, le schème d'une comparaison où la vierge est en posi-

95. La lapidation: *Antigone*, 35-36; sur la «tunique de pierre» (*Iliade*, III, 57; Lycophron, *Alexandra*, 333), voir M. Gras, «Cité grecque et lapidation», *Du châtement dans la cité*, not. p. 77, et E. Cantarella, «Per una preistoria del castigo», *ibid.*, pp. 66-68.

96. *Antigone*, 35-36, 306-309 (ζῶντες κρεμαστοί), 772-780 et 885-890 (mort prévue par Créon); sur ἀγνοῖ τοῦπι τήνδε τήν κόρην signifiant que le sang n'a pas été versé, voir le commentaire de Jebb au v. 889. La tombe du suicidé: Platon, *Lois*, IX, 873 d.

97. *Antigone*, 791-793 (λωβῆ), que l'on rapproche de 54 (λωβῆται); sur λώβη, voir L. Gernet, *Recherches*, pp. 232-233.

98. *Phéniciennes*, 57-58. Qu'Ismène, dont le nom dit le rapport au savoir, ait été nommée par Œdipe, n'est pas surprenant. Quant à Antigone, l'aînée, pourquoi aurait-elle été nommée par Jocaste, si ce n'est pour signaler tout ce qui associe à sa mère cette fille «née à la place de...»?

99. *Antigone*, 466-467: peut-être veut-elle dire, comme le suggère S. Benardete («Reading II», p. 11), qu'en donnant la vie à Polynice Jocaste a assuré sa mort.

tion de mère: comparaison, faite par le garde, d'Antigone qui se lamente devant le cadavre dénudé de Polynice avec une mère-oiseau qui se désole «à la vue du nid vide où manquent ses petits»<sup>100</sup>; comparaison avec Niobé, à laquelle elle-même croit pouvoir procéder en toute pertinence, à ceci près qu'elle «oublie» que le trait premier de Niobé est la maternité<sup>101</sup>. Et il y a enfin la célèbre tirade sur la frère et l'époux où, sur le mode du «si j'avais été mère», il s'avère que Polynice est à la fois comme le fils et l'époux qu'elle n'a pas eus<sup>102</sup>. Antigone est traversée par le désir de la mère<sup>103</sup>: elle en meurt. «Criminelle», comme Jocaste, mais sur le versant de l'*hosion* où, pour elle, s'accumulent dans le texte les mots de l'agir qui désertent l'évocation de son suicide.

Antigone a pensé choisir la mort, et Créon, bon interprète de son désir d'être dans l'Hadès avec les siens, l'a enterrée vivante dans une tombe. Mais pour finir, rien n'est moins à elle que cette mort qu'elle n'est même pas dite s'être donnée à soi. Certes, «retuant» la morte qu'elle était déjà, elle a comme redoublé le geste par lequel Créon retuait Polynice; mais absente de ce qui n'est même pas désigné comme son geste –ni geste, ni sien–, elle n'est pas créditée à l'instant ultime de cette identité en forme de maîtrise qui la ferait, comme il est dit de Jocaste dans *Œdipe Roi*, s'anéantir αὐτὴ πρὸς αὐτῆς.

Ainsi, dans le rien d'un anéantissement qui n'est même pas *autokheir*, se dissout l'identité impossible d'un *génos* dont le soi s'est épuisé à faire retour sur soi. Telle est la fin très cohérente d'un excès d'identité dont le parricide, l'inceste et la *stasis* fraternelle avaient marqué les étapes, exacerbant le mouvement mortel du même retourné contre soi. *Antigone* ou ce qu'il advient lorsque le *pathos* du même se mue en pathologie: c'est cette histoire que, dans la traversée des figures du *auto-*, la tragédie raconte, entre grammaire et droit, faisant jouer l'un sur l'autre et jouant des deux. Entre *autokheir* et *autonomos*, entre *autoktoneô* et *autognôtos*, ce qui se joue est beaucoup plus qu'une simple histoire de mots, puisque

100. *Antigone*, 423-425, avec le commentaire de S. Benardete, «Reading II», pp. 4-5. Cette comparaison a suffisamment frappé Euripide pour qu'il la reprenne dans les *Phéniennes* (1514-1518).

101. *Antigone*, 823-833, avec le commentaire de Ch. Segal, *Tragedy and Civilization*, pp. 180-181 et de S. Benardete, «Reading II», p. 49.

102. *Antigone*, 905-912; sur ces vers comme sur tout ce qui touche au refus de la génération, le commentaire de S. Benardete (II, pp. 152-154) est excellent.

103. Comme l'a vu Lacan, *Ethique*, II, p. 218.



même *autopremnos* qui semblait le plus anodin des composés de la liste pourrait encore suffire à exprimer la leçon de la tragédie.

Beaucoup plus qu'une histoire de mots: le jeu tragique du même sur le même, jusqu'à ce que le soi labdacide se perde, jusqu'à l'effacement de la main d'Antigone.

(Ecole des Hautes Etudes  
en Sciences Sociales)

Nicole LORAUX