La colère d'Antigone au service de la dignité humaine
A propos du respect des morts

Gilbert Muriel
Dr Psych., Maître d'Enseignement et de recherche,Institut de Psychologie, UNIL

À propos de la traversée millénaire du personnage d'Antigone : le motif de la ritualité funéraire en question

D'origine antique, Antigone est l'une des rares figures tragiques qui soit parvenue jusqu'à nous. S'interrogeant sur les possibles raisons de la traversée millénaire de la fille d'Œdipe et de Jocaste d'une part, et sur sa place privilégiée dans l'imaginaire occidental jusqu'en 1905, George Steiner[1] invoque entre autres la délicate question de l'intrication de l'intime et du public, de l'"existence privée" et de l'Histoire qui traverse la pièce. Il souligne le rôle décisif de la condition sororale d'Antigone dans la mise en intrigue inédite de ces questions qui aura porté une femme des plus rebelles sur le devant de la scène, de l'Antiquité au début du vingtième siècle.

Après 1905, et c'est là un point qui mériterait développement, *l'Œdipe-Roi* de Sophocle supplante l'*Antigone* sous l'influence de Freud et de la psychanalyse. L'accent est alors moins mis sur les lignes horizontales de la parenté — celle de la fraternité et de la sororité qui avaient porté Antigone et Polynice au cœur du débat — que sur ses lignes verticales : celles du générationnel, de l'inceste et du parricide qu'incarne la figure d'Œdipe. On notera au passage qu'Antigone est reléguée aux oubliettes par Freud[2], mais ressucitée par Lacan[3] qui en fait l'icône de l'éthique psychanalytique. Anzieu[4], quant à lui, souligne le caractère incestueux de son lien à Polynice ce qui lui vaudra une réplique acerbe de Vernant[5], ouvrant ainsi une controverse mémorable et des plus stimulantes en ce qui concerne la réception de cette tragédie dans le champ de la psychanalyse.

---

[1] Steiner, G. *Les Antigones.* (1984/1986). Paris : Gallimard.

[2] Gilbert, M. (2005). *Antigone et le devoir de sépulture. Ouvertures pluridisciplinaires. Actes du colloque international organisé à l'Université de Lausanne : 19-21 mai 2005.* Genève: Labor et Fides.

[3] Lacan J. (1986). *L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960, Le Séminaire. Livre VII.* Paris : Seuil.

[4] Anzieu, D. (1996). Œdipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes, *Les Temps Modernes 245*, p. 675-715.

[5] Vernant, J. -P. (1967). "Œdipe" sans complexe. In : J.-P. Vernant, & P. Vidal-Naquet. (1972/2001). *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* vol. I, p. 77-98.

Mais Steiner insiste également sur la place — centrale — de l'enterrement vivant du personnage d'Antigone pour expliquer son importance dans l'imaginaire de la fin du XVIIIe jusqu'au début du XIXe. Il se demande dans quelle mesure le motif de l'enterrement d'êtres vivants codifierait "la conscience de l'arbitraire du pouvoir judiciaire"[6]. Si cette question de l'enterrement vivant est sans doute pour beaucoup dans la fascination qu'exerce, aujourd'hui encore, la figure tragique d'Antigone, nous avons pour notre part formulé ailleurs[7] l'hypothèse que le motif de la sépulture et partant, de la ritualité funéraire en général joue un rôle central dans la traversée millénaire de la fameuse héroïne[8].

Comprise comme l'une des formes possibles de ritualité funéraire, la sépulture constitue dans l'histoire de l'humanité l'une des premières traces que nous ayons de la Préhistoire, ce qui témoigne du caractère ancestral de cette pratique. Aux origines de la vie humaine en société et de la fonction symbolique en particulier, il y aurait donc, entre autres, le soin dévolu aux morts, ce que nous comprenons pour notre part comme un facteur essentiel de l'organisation d'une communauté humaine. La ritualité funéraire signe en effet la volonté de séparer distinctement le monde des vivants et celui des morts, ce qui permet de marquer un temps de deuil dans le groupe frappé par la mort d'un semblable, de réorganiser la place de chacun dans la communauté en "présence des absents" et, enfin, d'engager un dialogue avec les défunts. Tout cela sur un fond de croyances et de rites religieux des plus complexes et des plus longs dans les sociétés traditionnelles, comme le soulignent les anthropologues. Nous y reviendrons.

Compris dans sa dimension mythique, ce qui permet de se réapproprier ses signification dans des contextes culturels bien différents de ceux qui lui ont donné naissance comme y invite Ricoeur[9], Antigone et le motif de la ritualité funéraire constituent par conséquent à notre sens une matrice symbolique des plus précieuses pour penser la cohésion d'une communauté humaine. Réciproquement, ce même motif illustre, en son revers, et de manière forte la privation et le refus de sépulture ou de rites funéraires au sens large du terme : une sanction qui constitue à notre sens une atteinte des plus fondamentales au pacte social et symbolique scellant les relations entre les vivants et les morts à l'intérieur d'un groupe d'une part, et aux droits fondamentaux de la personne tels qu'ils ont été établis à la fin du XVIIIe, siècle d'autre part.

Loin de pouvoir être reléguée à l'oubli, la colère, l'indignation, la révolte d'Antigone, souvent qualifiée de démesurée (*hybris*) par les commentateurs, ont dès lors beaucoup à nous apprendre, nous semble-t-il, en ce qui concerne les

---

[6] Steiner, *op. cit.*, p. 20.

[7] Gilbert, M. *Op. cit.*

[8] Rappelons à ce propos brièvement ce qui constitue le cœur de l'intrigue mise en théâtre par Sophocle, génial dramaturge, il y a plus de deux mille ans déjà : Antigone, fille d'Oedipe et de Jocaste, n'hésitera pas à sacrifier sa vie pour rendre à son frère Polynice les honneurs funèbres dont il a été privé par Créon qui règne alors sur Thèbes ; telle est la sanction que le roi décide d'infliger à celui qui aura eu l'audace d'attaquer la Cité afin d'y régner à son tour.

[9] Ricoeur, P. (1980). Mythe. L'interprétation philosophique. In : *Encyclopédia Universalis*, t. XI, Paris, Encyclopédia Universalis, 1980, 530-537.

conséquences tragiques de la violation d'un droit fondamental pour la condition humaine, à savoir le droit imprescriptible aux honneurs funéraires. Mais s'il est si bien connu, s'il continue d'émouvoir, c'est probablement aussi que le geste tragique d'Antigone, celui-là même qui la conduira à être enterrée vivante, est emblématique de la question du *prix de la vie et des valeurs*. Sa révolte la conduira à la mort, elle le sait, mais rien n'est plus important pour elle que de sauver la dignité de son frère Polynice. En ce sens, la figure d'Antigone permet de questionner le versant *tragique* de l'action politique et partant, de l'"instruction de l'éthique par le tragique", comme l'écrit Ricoeur à propos de la sagesse pratique dans *Soi-même comme un autre*[10].

Intrigués par la teneur de la controverse Vernant-Anzieu, qui a joué un rôle important dans la genèse de nos travaux, nous avons dès 2004 orienté ceux-ci vers un questionnement au croisement de l'anthropologie et de la psychanalyse, afin d'éclairer ce qui nous est tout d'abord apparu comme contradictoire. Car si le motif de la sépulture associé à Antigone semble à l'évidence relever de ce que Freud appelle le travail de civilisation[11], lequel est structuré par le respect des interdits majeurs du meurtre et de l'inceste, Anzieu[12] qualifie l'attitude d'Antigone à l'égard de son frère Polynice de profondément incestueuse du point de vue psychanaytique. Voilà ce qui lui aura valu une critique, d'ailleurs acerbe, de la part de Vernant[13] : se référant à l'arrière-fond culturel grec qui a donné naissance à l'imaginaire tragique au moment de l'avènement de la démocratie, le spécialiste de la grèce antique ne saurait reprendre à son compte l'interprétation psychanalytique en question qu'il condamne vivement.

C'est de cette vive controverse qu'est né notre propre questionnement au sujet de la place de la ritualité funéraire dans l'imaginaire social. Nous inspirant des travaux de Lévi-Strauss et de son fameux texte intitulé *Les structures élémentaires de la parenté*[14], nous nous sommes en effet demandé quelle est la facette prohibitive de la prescription universelle associée à la ritualisation funéraire. Nous avons ainsi été conduits à formuler l'hypothèse d'une articulation, étroite, entre les devoirs funéraires au sens large du terme d'une part, et l'interdit du cannibalisme *sauvage*[15], d'autre part[16]. Nous proposons en effet de penser, qu'aux côtés côté de l'interdit de l'inceste et de sa facette prescriptive — l'exogamie —, à côté de l'interdit du meurtre et de la prescription de préserver la vie sous toutes ses formes, l'interdit du cannibalisme sauvage constitue un opérateur tout à fait central dans l'organisation sociale d'une communauté humaine. Envisagé sous cet angle, cet interdit se laisserait à notre sens penser comme un opérateur culturel qui dit par ailleurs la

---

[10] Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

[11] Freud, S. (1929/1995). *Le malaise dans la culture*. Paris: Presses Universitaires de France.

[12] Anzieu, D. *Op. cit.*

[13] Vernant, J.-P. *Op. cit.*

[14] Lévi-Strauss C. (1949/ 1968). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.

[15] Kilani M. (2003). Cannibalisme et anthropopoiésis ou du bon usage de la métaphore. In: *Figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie* (pp. 215-253). Paris: EHESS.

[16] Gilbert, M. (2008). La privation intentionnelle des rites funéraires. Un mal radical. *Revue francophone du stress et du trauma, 8* (2), pp. 114-122.

nécessité — absolue — de ritualiser les soins aux défunts pour éviter que la dépouille humaine ne puisse être ingérée sauvagement par ses semblables ; on protège ainsi le corps social tout entier des pulsions cannibales inconscientes qui l'habitent indubitablement en ses tréfonds les plus archaïques, comme le relevait Freud[17]. C'est en ce sens que nous proposons de penser que les devoirs funéraires sont à l'interdit du cannibalisme sauvage ce que l'injonction d'exogamie est, pour Lévi-Strauss, à la prohibition de l'inceste.

Menée sur le plan anthropologique, notre réflexion sur la place de la ritualité funéraire dans l'imaginaire social nous a par ailleurs conduits à interroger une réalité contemporaine hélas largement répandue : il s'agit de la disparition forcée de personnes. Telle qu'elle a été pratiquée dans les juntes latino-américaines notamment, cette pratique — barbare s'il en est — constitue en effet une profonde violation du pacte social et symbolique qui lie les vivants et les morts au niveau collectif[18]. Et ce n'est d'ailleurs sans doute pas un hasard, nous semble-t-il, si la colère et la révolte des Mères de la Place de Mai ont souvent été comparées à celles d'Antigone, figure emblématique de cette lutte exemplaire. Car même si la dépouille de Polynice n'a pas "disparu" d'une part, et même si les Mères de la Place de Mai réclament la réapparition *en vie* des disparus, le personnage d'Antigone permet sans doute de figurer de manière unique, le conflit politique qui se joue, en Argentine et ailleurs, autour de l'assassinat et de la non restitution de la dépouille des trop nombreux *desapparecidos*, des "disparus".

Dans la suite de la présente contribution, nous proposons d'interroger les processus de désubjectivation à l'œuvre dans la disparition forcée de personnes. On tentera de montrer qu'étant donné le rôle central de la ritualité funéraire dans l'organisation d'une communauté humaine, le refus de sépulture auxquels sont condamnés les disparus atteint très profondément leurs proches et partant, le corps social tout entier. On questionnera à ce sujet le destin, très particulier, de la culpabilité inconsciente chez les proches de ceux et celles qu'on aura fait volontairement disparaître pour des raisons politiques.

A propos de la disparition forcée de personnes[19]

Les anthropologues qui ont consacré d'importants travaux à la question de la ritualité funéraire — Hertz, Van Gennep, Durkheim[20] — sont unanimes sur un

---

[17] Freud, S. (1927/1973). *L'avenir d'une illusion*. Paris : Presses Universitaires de France.

[18] Nous avons été amenés à nous demander si cette pratique ne consiste pas, en définitive, à déléguer aux animaux les pulsions cannibales meurtrières qui habitent inconsciemment l'homme. Rappelons en effet que la junte argentine propulsait ses victimes, souvent vivantes, dans les eaux du Rio de la Plata, pour les faire disparaître, livrant ainsi leur dépouille aux animaux sauvages. Ce que la privation intentionnelle de la ritualité funéraire associée à la disparition forcée de personnes laisserait en ce sens entrevoir, sur le plan fantasmatique, ce serait entre autres l'"horizon cannibale" dans ce qu'il a de profondément déshumanisant ; Gilbert, 2008, *op. cit.*

[19] Nous avons développé ces questions une précédente publication Gilbert, M. (2008). La privation intentionnelle des rites funéraires. Un mal radical. *Revue francophone du stress et du trauma*, *8* (2), pp. 114-122.:

point: s'ils consistent bien entendu à entourer la dépouille d'un mort de gestes très soigneusement codifiés (et dont la toilette funéraire serait l'exemple le plus connu), les rites funéraires sont également destinés à signifier très précisément la condition d'endeuillé dans l'entourage du défunt. Quand commence le deuil et quand prend-il fin? Quels sont les types de rites qui initient le deuil et quels sont ceux qui marquent au contraire sa levée ? Qui est en deuil et qui ne l'est pas dans la communauté ? Qui sont les personnes qu'il s'agit de considérer comme les plus directement touchées, affectées et éprouvées par la mort de telle ou telle personne ? Quel est leur statut particulier pendant les rites signifiant le deuil ? Quelles sont les interdictions et les prescriptions rituelles auxquels les "tout proches" et les proches plus lointains sont tenus lors du deuil ? Quelles sont les obligations qui reviennent à la communauté eu égard aux proches du défunt ? Quelles sont au contraire les gestes prohibés à leur encontre ? Comment l'expression des sentiments collectifs associés à la mort et au deuil sont-ils codifiés pour les proches comme pour les membres du groupe dans les sociétés traditionnelles ? Enfin, quelle est la fonction de la ritualité funéraire dans l'organisation sociale d'un groupe confronté à la mort de l'un des membres du groupe ?

Autant de questions que soulèvent et discutent les anthropologues et qui montrent à quel point la ritualité funéraire est destinée à entourer non seulement la dépouille funèbre du défunt mais également ses proches : par ce terme, il faut entendre à la fois les tous proches parents du défunt — le veuf et la veuve, les parents, les enfants, les frères et sœurs — mais également ses moins proches parents — les cousins, la belle-famille — ou encore la communauté, surtout lorsqu'il s'agit de morts célèbres occupant d'importantes fonctions dans la société — rois, autorités religieuses, etc. La place décisive que tiennent ces questions dans les travaux de Van Gennep, Hertz et Durkheim mériterait un examen comme une discussion approfondie[21]. Nous nous contenterons ici simplement de relever ici deux aspects significatifs : soulignons premièrement à quel point les marques d'affliction associées au travail de deuil sont partie intégrante de la ritualité funéraire dans les sociétés traditionnelles. On notera par ailleurs, combien les rites funéraires traditionnels s'étalent longuement dans le temps, allant parfois jusqu'à prendre des années, avant que la levée du deuil ne soient finalement définitivement signifiée. Or, cette dernière étape, si elle souvent suivie de rites commémoratifs par exemple annuels, est essentielle en ce qu'elle signe le temps où chacun retrouve sa place : les morts appartiennent désormais au monde des défunts ou des ancêtres ; quant aux endeuillés, ils quittent alors leur condition d'affligés pour retrouver leur place, et leur activité, dans la société qu'ils habitaient avant la mort du proche en

---

[20] Hertz R. (1907/1970). Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. In : *Sociologie religieuse et folklore. Recueil de textes publiés entre 1907 et 1917* (pp. 1-83). Paris: Presses Universitaires de France ; Van Gennep A. (1909). *Les rites de passage.* Paris: Emile Nourry ; Durkheim E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.* Paris: F. Alcan.

[21] Gilbert, M. *Que serions-nous sans ritualité funéraire ? Approches anthropologiques et psychanalytiques au sujet du deuil.* A paraître.

question, non sans être d'ailleurs marqués et transformés par ce temps du rite qui entoure le deuil.

Ainsi la ritualité funéraire contribue-t-elle de près à tracer les frontières entre les vivants et les morts, assignant à chacun une place soit de vivant, soit de mort dans l'ordre symbolique. Mais elle permet par ailleurs directement et concrètement aux proches qui survivent au défunt de se situer — et d'être situés par le groupe — dans cette chaîne généalogique qui structure et ordonne le lien social. On devine ici à quel point la ritualité funéraire constitue un opérateur culturel et social indispensable à scander l'irréversible finitude de l'existence humaine d'une part, et la différence des générations, opérateur central en psychanalyse, d'autre part.

Que dire dès lors du sort qui est fait aux proches d'un défunt lorsqu'ils se voient intentionnellement privés de la dépouille du mort et, par conséquent également privés d'accès aux rites funéraires en vigueur dans leur culture ? C'est précisément le cas des proches de "disparus", c'est-à-dire des proches de certains opposants politiques de l'Etat, que l'on aura arbitrairement sequestré, le plus souvent torturé et finalement tué avant de faire intentionnellement disparaître leur cadavre.

C'est ce qu'on appelle la disparition forcée de personnes : une méthode de répression idéologique pratiquée, hélas, souvent à large échelle, dans le contexte de la violence d'Etat[22]que certains appellent également terreur d'Etat[23]. Un type de violence exercée par le pouvoir politique en place — Etat de droit ou dictature —, "contre une partie de la société civile" et qui a "pour objectif l'élimination d'une catégorie de ses citoyens" [24] par des méthodes qui visent à répandre la terreur au sein de la population en question. La particularité de ce sinistre dispositif que constitue la disparition forcée consiste premièrement à arrêter et à séquestrer clandestinement des individus et à nier ensuite, dans la plupart des cas, leur assassinat par l'élimination de leur cadavre[25]. Dans ce contexte la famille et les proches du disparu, mais aussi le corps social tout entier se voient privés d'accès à cette médiation symbolique qui constitue un opérateur culturel des plus significatifs depuis la nuit des temps : à savoir, la ritualité funéraire.

Voler les morts à la mort : tel pourrait être le mot d'ordre de ceux et celles qui, à travers le monde, ont été et sont malheureusement encore les commanditaires, auteurs ou complices de ce sinistre crime. Une tentative — barbare — de faire

---

[22] Kaës R. (1989). Violence d'Etat et psychanalyse (Préface). In: Puget, J. (Ed.). *Violence d'Etat et psychanalyse* (pp. XI – XVI). Paris: Dunod.

[23] Gomez Mango E. (1999). *La Places des Mères*. Paris: Gallimard ; Gomez Mango E. (2003). *La mort enfant*. Paris: Gallimard.

[24] Kaes, R. *Op. cit.* p. 15.

[25] Braun De Dunayevich J, Pelento M.-L. Les vicissitudes de la pulsion de savoir dans certains deuils spéciaux. In: Puget, J. (1989). *Violence d'Etat et psychanalyse* (pp. 86-104). Paris: Dunod ; Amnesty International (Ed.). (1993). *L'inacceptable : "Disparitions" et assassinats politiques dans les années 80-90*. Paris: Les éditions francophones d'Amnesty international ; Amnesty International (Ed.) (1994). *Les disparitions*. Paris: Babel ; *Le refus de l'oubli : La politique de disparition forcée de personnes - Colloque de Paris janvier-février* (1981/1982). Paris: Berger-Levrault ; Garcia Castro A. (2002). *La mort lente des disparus au Chili : Sous la négociation civils-militaires 1973-2002*. Paris: Maisonneuve et Larose.

non seulement perdre la vie à quelqu'un en l'assassinant, mais surtout — oui, surtout ! — de lui faire "perdre la mort". Mettre à mort la mort elle-même, tuer la mort : pour la posséder, pour régner sur la vie même que portait en lui le corps aimé devenu cadavre… "Qu'avez-vous fait de ce corps ? - Quel corps ? Je ne sais pas de quoi vous parlez." Répondront ceux à qui non seulement la famille et les proches du disparu, mais aussi – quant tout va bien – la société, demandent des comptes, comme le rappelle Sibony[26].

L'"arrogance perverse et mégalomaniaque"[27] seront la seule réponse à la soif de justice qui habite les proches de disparus. Pire ! Réclamant le corps des victimes, les proches deviennent fantasmatiquement à leur tour les auteurs symboliques du crime[28] puisque décider de considérer la disparition comme définitive, c'est finalement faire du corps aimé un cadavre ! Tel est le piège tendu par la violence d'Etat, un piège qui rend fou par la menace qu'il représente sur la pensée. La disparition forcée de personnes constitue en ce sens une "distorsion perverse"[29] du rapport aux défunts qu'autorise la ritualité funéraire depuis la nuit des temps : réclamer entre autres leur droit à rendre aux défunts les hommages funèbres a en l'occurrence pour conséquence paradoxale d'amener les proches à porter — fantasmatiquement — la culpabilité d'un assassinat politique qu'ils n'ont pas commis. Les mères de la Place de Mai le savent bien, elles qui, réclament depuis des années l'apparition en vie[30] de leurs fils disparus. Folie sociale ? "Déni quasi hallucinatoire" d'une poignée de femmes que la dictature aura rendu folles ?, demande le psychanalyste[31]. Certainement pas répond-il ! Leur cri évoque celui d'Antigone et du motif de la ritualité funéraire qui leur est associé.

Une question clinique s'impose ici: si les psychanalystes nous ont appris à quel point l'accès à la culpabilité oedipienne telle qu'elle se laisse penser en termes de réalité psychique inconsciente participe de près à la différentiation sexuelle du petit de l'homme, si l'on se souvient par ailleurs combien les psychanalystes soulignent le rôle, central, de l'élaboration de la culpabilité inconsciente dans la subjectivation du vécu traumatique, l'on ne peut qu'être profondément indigné — et inquiet — des répercussions psychiques de la disparition forcée de personnes sur leurs proches.

La manipulation perverse de la culpabilité inconsciente à des fins idéologiques évidentes plonge les proches dans l'enfer : soit ils sont condamnés à attendre indéfiniment le retour des disparus — il arrive d'ailleurs que ceux-ci réapparaissent des années et des années après et contre toute attente — comme ce fut notamment

---

[26] Sibony, D. (1994). La disparition. In: Amnesty International (Ed.). *Les disparitions* (pp. 98-103). Paris: Babel.

[27] Gomez Mango E. *La mort enfant. Op. cit.* p. 33.

[28] Braun De Dunayevich J, Pelento, M.-L. *Op. cit.* ; Gomez Mango E. La Places des Mères. *Op. cit.* ; Gomez Mango E. La mort enfant. *Op. cit.* ; Kijak M, Pelento M.-L. (1985). El duelo en determinadas situaciones de catastrofe social. *Revista de Psycoanalisis*, XLII(4).

[29] Gomez Mango E. La Places des Mères. *Op. cit.*, p. 53.

[30] Gomez Mango E. La Places des Mères. *Op. cit.* ; Gomez Mango E. La mort enfant. *Op. cit.* p.43.

[31] Gomez Mango E. *La Places des Mères. Op. cit.*, p. 35.

le cas au Maroc dans les années quatre-vingt dix[32] — ; soit ils décident de considérer définitivement le disparu pour mort, endossant alors fantasmatiquement le rôle des assassins qui restent, pour leur part, le plus souvent introuvables et impunis ! Difficile d'imaginer pire distorsion perverse de la culpabilité, laquelle constitue un opérateur par ailleurs si précieux sur le plan de la vie psychique. Alors qu'elle représente habituellement un levier significatif de la croissance interne, la culpabilité ainsi manipulée est dès lors hélas associée à un vécu transgressif et mortifère, fantasmatiquement empreint de criminalité.

Rare est la littérature psychanalytique accessible en français au sujet des répercussions psychiques de la disparition forcée sur les proches ou sur la disparition forcée en général; Puget[33], Braun de Dunayevich et Pelento[34], Kijak et Pelento[35], Braun de Dunayevich et Puget[36], Gomez Mango[37], Amati Sas[38] et, enfin, Sibony[39] en sont les rares exceptions. Ces sombres pages de l'histoire de la violence d'Etat et de la souffrance qui lui est associée appellent encore sans doute bien des questionnements.

Du tragique en politique

Il est temps de conclure. Nous espérons avoir montré la richesse d'un questionnement croisant le questionnement anthropologique et le questionnement psychanalytique autour de la question de la ritualité funéraire et partant, du respect dû aux morts. Le fait de pouvoir s'inspirer d'une histoire tragique — qui a pour origine l'indignation, la colère et la révolte d'une jeune sœur — contribue par ailleurs à penser les gestes funéraires non seulement dans le cadre de l'imaginaire tragique mais de l'éthique de l'action politique. Comme le souligne Ricoeur qui consacre de très belles pages à la figure d'Antigone dans *Soi-même comme un autre*[40], le philosophe est amené, relisant Sophocle, à quitter, l'espace d'un instant, les rivages de la pure philosophie pour laisser ceux de la tragédie grecque instruire le champ de la réflexion éthique. Il en ressort, pour le philosophe, que l'action doit pouvoir être abordée non seulement sous l'angle de la morale, non seulement sous l'angle de l'éthique, mais aussi à travers le prisme de la *sagesse pratique*[41]. C'est-à-dire sous l'angle d'une morale en situation signant le primat de l'éthique quand les choix

---

[32] Amnesty International. (2007). *Rapport annuel.* Paris: Les Editions Francophones d'Amnesty International.

[33] Puget, J, (Ed.) (1989). *Violence d'Etat et psychanalyse.* Paris: Dunod.

[34] Braun De Dunayevich J, Pelento, M.-L. *Op. cit.* C'est au niveau de ce que les auteurs appellent les "deuils spéciaux" (*duelos especiales*) que se situe l'essentiel de leur réflexion.

[35] Kijak M, Pelento M.-L. *Op. cit.*

[36] Braun De Dunayevich J, Puget J. (1991). Un groupe thérapeutique pour "Deuils spéciaux". *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe : Le problème du savoir 16*, pp. 113-126.

[37] Gomez Mango E., 1999, *Op. cit.* ; Gomez Mango E., 2003, *Op. cit.* p. 43.

[38] Amati Sas S. (2002). L'interprétation dans l'espace transsubjectif. *Action et pensée : revue de l'institut international de psychanalyse Charles Baudouin, 39 : humain - inhumain : regards psychanalytiques*, pp. 29-46.

[39] Sibony, D. *op. cit.*

[40] Ricoeur, P. *Op. cit.*

[41] Ricoeur, P. *Op. cit.*

impliquent moins de trancher entre le bien et le mal, entre le noir et le blanc, mais bien entre le mauvais et le pire, c'est-à-dire entre le gris et le gris. Le sujet est alors convoqué à témoigner, au cœur même de la cité, de décisions et d'actes appelant parfois à des postures acrobatiques et funambulesques, sur un fil d'où l'on pourrait facilement chuter.

Deux remarques encore en guise de conclusion : la première concerne la conception et la place du mal dans l'*Antigone* de Sophocle. Car il nous semble que là est sans doute le cœur du nœud tragique autour duquel l'histoire se développe et qui mériterait apporfondissement. On peut dire en effet que le conflit entre Antigone et Créon procède entre autres d'une définition radicalement différente du mal, entraînant une sorte de dialogue de sourds qui finira en bain de sang, malgré l'intervention de Tirésias le devin aveugle, lequel conduira Créon — on l'oublie trop souvent — à revenir sur sa décision. Mais il est trop tard, Antigone s'est pendue !

Pour Créon en effet, il faut condamner Polynice qu'il considère comme un ennemi de la cité, faisant de lui l'incarnation du mal en politique. C'est au nom de la loi de la Cité — la loi écrite — qu'il condamne ainsi Polynice, puis Antigone parce qu'elle aura osé transgresser l'édit royal interdisant que les honneurs funèbres soient rendus à Polyynice. Ce dernier se voit ainsi érigé en traître d'une part, et sucite une telle haine chez Créon qu'il voit sa dépouille reléguée aux animaux sauvages. Or, comme le souligne si bien Hentsch, auteur d'un livre intitulé *Raconter et mourir. L'Occident et ses grands récits*[42] "l'autre, l'ennemi, le mal ne peuvent être évacués de la cité, tout comme Œdipe lui-même, aux prises avec terrible révélation de son identité, ne peut effacer l'altérité qu'il découvre en lui"[43]. C'est d'ailleurs pour aller dans ce sens qu'Hentsch rappelle l'articulation étroite entre la question de l'exclusion et celle du mal, grâce à une réflexion qu'il emprunte à De Facendis, l'un des ses élèves : avec Antigone "Sophocle ouvre le politique à « la capacité d'accepter que le mal puisse être dans le champ du même »"[44].

Pour Antigone, au contraire, le mal est ailleurs : il s'origine dans le fait de trahir les lois non écrites qui sont imprescriptibles. Nulle haine de l'autre ici ; mais une profonde colère, l'indignation et la révolte d'une sœur pour qui l'honneur d'un frère défunt passe avant la teneur de ses actes. Nous sommes ici, grâce a Sophocle, génial dramaturge s'il en est, dans une forme d'anticipation de ce que seront, plus d'un millier d'année plus tard la définition des droits humains imprescriptibles.

Antigone en mourra[45] ; prise au piège non de la haine de l'autre homme, en l'occurrence de Créon, mais de la haine de soi, de la vie qui, en d'autres circonstances à la fois externes et internes, auraient pu la conduire à épouser un étranger, ce qui lui aurait permis de devenir à la fois une épouse et une mère et non de rester uniquement

---

[42] Hentsch, T. (2002). *Raconter et mourir. L'Occident et ses grands récits.* Rosny-sous-Bois : Bréal.

[43] Hentsch, T. *Op. cit.* p. 146.

[44] *Ibid.*

[45] On relira avec intrêt le très bel article que Nicole Loraux a consacré à la figure d'Antigone, article dans lequel elle replace le geste suicidaire d'Antigone dans la répétition puisqu'elle agit ici comme sa mère Jocaste ; Loraux, N. (1986). La main d'Antigone. *Métis. Revue d'Anthropologie du monde grec ancien, I,* 2, pp. 165-196.

une fille et une sœur. Voilà pourquoi les psychanalystes insistent souvent sur le fait qu'Antigone est une figure emblématique de la pulsion de mort et partant, du désir de mort qui la poussera à souhaiter d'avantage le retour à l'inanimé — au ventre maternel[46] — que la vie de la transmission, laquelle s'inscrit sous le signe de l'avenir ouvert par la coupure symboligène de la fonction paternnelle.

La haine de soi donc. De cette vie qui lui a été transmise et qui en prenant fin prolonge la fin tragique de sa lignée destinée à la mort: celle des Labdacides. Il ne nous paraît pas anodin que dans la version sophocléennne de la pièce la fin d'Antigone soit marquée par le sceau du suicide, ce qui n'est pas le cas dans d'autres versions de la pièce qui nous soient parvenues. Le suicide donc[47]. N'y-t-il pas là une fin qui se laisse aujourd'hui interpréter comme emblématique des limites que l'individu peut "opposer à l'arbitraire du pouvoir judiciaire" dans la *polis* ? Les réalistes pessimistes reconnaîtront sans doute dans la figure d'Antigone la douloureuse trace que le tragique creuse dans l'horizon contemporain si souvent rattrapé par l'oppression, la destructivié et le mal ; l'équilibre fragile du vivre-ensemble est dès lors mis en préril, condamnant les minorités de notre monde contemporain à ce qu'Arendt désignait par le terme d'"acosmisme"[48], — perte en monde, perte du monde.

Avant de s'extraire du monde, Antigone transgressera l'édit de Créon ce qui, elle le sait lui vaudra d'être condamnée à mort. Son isolement — en plus de sa solitude — paraît radical. Et c'est certainement ici que l'on peut entrevoir une lueur d'espérance pour ceux et celles qui opposent aujourd'hui leur colère et leur résistance aux innombrables violations des droits humains : par la solidarité de groupes organisés, le chemin est certes escarpé, mais il peut s'inscrire sous l'angle de la fraternité/sororité symbolique, terreau fertile au combat contre les crimes visant l'humanité de l'homme !

Garzòn, amigo,
el pueblo esta contigo !

Titres

Gilbert, M. (Ed.). (2005). *Antigone et le devoir de sépulture.* Genève : Labor et Fides.

Gilbert, M. (2001). L'identité narrative : une reprise, à partir de Freud, de la pensée de Paul Ricoeur. Genève : Labor et Fides.

Gilbert, M. (2009). Le visage toujours m'appelle même après la mort d'autrui. Penser la ritualité funéraire avec Lacan et Lévinas. In C. Masson, & M. G. Wolkowicz (Eds). *Panim/Pnim : L'exil prend-il au visage ?* (pp. 359-372). Paris : EDK.

---

[46] Grenier, L. & Tremblay, S. (2005). *Le projet d'Antigone. Parcours vers la mort d'une fille d'Œdipe.* Montréal : Liber.

[47] Gilbert, M. (2005). Niobé et Antigone : figures mythologiques de l'effroi traumatique. *Revue Francophone du Stress et du Trauma, 5* (3), 175-182.

[48] Arendt, H. (1959/1974) De l'humanité dans de sombres temps. In : *Vies politiques.* Paris : Gallimard.