

Pierandrea Amato

Antigone se retire*

ABSTRACT: The essay attributes to the figure of Antigone a destituent power capable of sovverting a idea of politics based on death. In this sense, Antigone looks like not only as anti-dialectical figure, but as political figure too; in fact, she is not fighting against the Creon, as Hegel declares, she is leaving rather the weight of its violence: Antigone is not against power but she is far from it. In this way she shows to the chorus - the people of Thebes - her uncle's tyrannical power.

Key-words: death, people, destituent power, politics

Antigone est la digne héritière de son père-frère. Dans l'*Antigone*, l'équivocité de la tragédie s'explique de manière exemplaire : descendante directe du monstrueux, celle sur qui la malédiction du *genos* ne s'est pas abattue, fille de sa grand-mère et de son propre frère, bref un personnage qui n'a pas vraiment la légitimité pour défendre les lois non écrites contre les lois écrites de la cité, Antigone devient pourtant l'interprète la plus fervente de la loi divine. Elle s'oppose à l'édit interdisant d'enterrer son frère Polynice, adversaire de Thèbes dans la guerre civile. Quiconque transgressera le décret sera passible de mort. Créon devient le roi de la cité sur le corps de Polynice. Avec la mort – l'Étranger – le pouvoir inclut en soi l'irréparable, le non-pouvoir. Autrement dit, il tend à supprimer les limites. Le droit décide la mort : il sépare ce qui est juste de ce qui ne l'est pas (il sépare l'humain, Étéocle, le citoyen, qui conserve le droit à la sépulture de l'inhumain Polynice). Soulevant un problème historique, Créon dévoile que le politique est fondé sur le caractère infondé de la mort, sur l'inclusion du dehors : « Un ennemi mort est toujours un ennemi » (v. 524-525). Dans cette synthèse sur l'origine du politique, on perd, toutefois, la complexité caractérisant la tragédie. Polynice est à la fois un ennemi et un ami de la cité : adversaire de Thèbes, il lutte contre son frère Étéocle ; ennemi de Créon, il est le fils d'Œdipe et de Jocaste. Bref, dès que son caractère hostile se reflète sur sa vie, il est aussitôt exclu, ou tout du moins fortement amoindri. Et Antigone, tout comme Polynice, n'est pas une ennemie de la *polis* : tous les deux se trouvent dans une situation indéfinissable, dans une dimension ambiguë et frustrante pour le pouvoir¹. Créon, en légiférant sur la mort, s'efforce de *protéger* la cité contre l'inhabituel.

* Extrait, avec modifications, de P. Amato, *Antigone et Platon. La biopolitique dans la pensée antique*, Mimesis, Paris 2008, pp. 52-66.

¹ Contrairement à Hegel, selon lequel Créon et Antigone représentent deux pôles antinomiques, le rapport entre les deux est moins défini par la simple logique d'opposition que par la « complexité ». Heidegger comprend que cette situation est essentiellement tragique : « les deux protagonistes, Créon et Antigone ne restent pas l'un en face de l'autre comme le noir et la lumière, comme le blanc et le noir, comme la faute et l'innocence ». M. Heidegger, *Hölderlins Hymne « Der Ister »*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 53, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984, p. 64. Pour une vive critique de l'interprétation hégélienne d'Antigone, axée sur la vérification de la fragmentation et de l'équivocité des rapports de parenté dans la tragédie, voir J. Butler, *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York 2000 (tr. fr. G. Le Gaufey, *Antigone: la parenté entre vie et mort*, E.P.E.L., Paris 2003).

Remarquons au passage que jusqu'à sa rencontre avec son fils Hémon, il n'est pas considéré comme un tyran. Dans le dialogue avec son fils Hémon (fiancé d'Antigone), Créon, par son attitude, explique la fracture entre le droit et la justice. Hémon est, d'abord, compréhensif envers son père, qui semble être le seigneur légitime de Thèbes car le gouvernement de la *polis* lui a été donné par le peuple (Créon affirme : « L' élu d'un peuple doit être écouté en toutes choses, grandes et petites, justes ou injustes », v. 666-667). Considérant comme illégitime la coïncidence entre le pouvoir, la loi et la justice, Hémon prie son père de calmer sa colère, puis il essaie, dans une dernière tentative, de le sauver de l'injustice, de trouver une autre voie dans le gouvernement de la *polis* : « Mais montre-toi moins absolu dans tes jugements (ἦθος) ; ne te crois pas l'unique détenteur de la vérité. Ceux qui pensent avoir seuls reçu la sagesse en partage ou posséder une éloquence, un génie hors de pair, on découvre à l'épreuve l'inanité de leurs prétentions » (v. 705-709). Lorsque Créon inflige la peine à Antigone, les Thébains reconnaissent l'innocence de la femme. Hémon insiste alors pour que les humeurs de la cité convergent vers la raison d'Antigone : c'est le moment critique de la confrontation entre le père et le fils. Quand le tyran montre le visage démoniaque du politique, le pouvoir, sous prétexte de s'approprier la cité (la justice de Créon répète l'image du droit du plus fort qui, dans la *polis*, concerne la dégénération du pouvoir législatif) devient une simple domination : « Créon : Appartient-il à l'opinion publique de nous dicter notre conduite ? Hémon : Ne vois-tu pas que tu parles là comme un jeune homme ? Créon : Ce n'est pas pour moi, peut-être, que je dois gouverner ? Hémon : De cité faite pour un seul, il n'en existe pas. Créon : N'est-ce pas un principe reconnu que la cité appartient au souverain ? Hémon : Il ferait beau te voir régner sur un désert » (v. 734-739). L'inflexibilité du *nomos* humain, comme la manifestation de la justice mythique, génère la tyrannie. Hémon finira par se suicider. Créon devient vraiment injuste lorsqu'il tente de se débarrasser de l'autonomie de cette partie de la *polis* qui n'est pas la *polis*, l'*oikos*. Le pouvoir dégénère lorsqu'il lui manque de respect. L'*oikos* représente, dans la tragédie, le lieu de la non conformité du pouvoir.

C'est la nature du pouvoir politique de décréter une décision sur la vie et la mort, et le chœur le sait parfaitement : « Il t'appartient de porter des décrets à ta guise aussi bien sur les morts que sur nous autres les vivants » (v. 213-214). Si Œdipe, sur la base de son expérience, dénonce l'arrogance de la violence mythique, souffrant de ce sort qui le condamne éternellement au malheur, Antigone, elle, provoque, dans le *nomos* de Créon, la nécessité du politique, qui, comme le mythe, lie la vie à la faute. Le destin de son père est inscrit dans le temps mythique. En revanche, pour sa fille, la situation tragique naît de la loi qui transforme la condamnation du *genos* en condamnation politique. Dans l'*Antigone*, il se dégage une hypothèse à la fois similaire et contraire à celle d'Œdipe : la *polis* maintient, même dans la mort, la vie de Polynice dans la faute. Et donc en refusant de respecter l'édit royal, comme en témoigne peut-être son nom Antigone, la fille d'Œdipe s'oppose au destin du *genos*. Enfin, elle entend mettre fin à son propre destin infâme.

Voulant enterrer son frère à tout prix, Antigone, intransigeante, s'oppose également à sa sœur Ismène. Bien qu'elle endure aussi le poids de son destin familial, cette dernière reconnaît la puissance intraitable de la *polis*, son droit à ordonner ce qui devrait se soustraire à son gouvernement, la mort. Alors qu'elle s'apprête à enfreindre la loi, Ismène dit à Antigone : (v. 59-60) :

Ne prévois-tu pas l'affreuse fin qui nous guette si nous enfreignons la loi (νόμου βίη), si nous passons outre aux édits et à la puissance du maître (τύραννος) ?

Face à sa sœur qui est déterminée, à travers le respect des lois divines (« Libre à toi de mépriser ce qui a du prix au regard des dieux », v. 77), à défier la mort, Ismène, affligée, affirme qu'il est impossible de lutter individuellement contre la *polis* (v. 78-79) :

Je ne méprise rien ; mais désobéir aux lois de la cité, non : j'en suis incapable.

Ismène finit par reconnaître que la *polis* est le seul médiateur en droit de recourir légitimement à la force. Elle voudrait soutenir Antigone et honorer son frère, mais elle raisonne dans une optique exclusivement poliade, sans la détermination impolitique de sa sœur. Partant, elle n'a pas la force d'accepter les conséquences d'une action certes juste, mais illégale, qui la placerait éventuellement aux marges de la *polis*. Elle décèle alors dans l'impétuosité d'Antigone un acte de révolte inefficace et terriblement dangereux².

² Une autre tragédie de Sophocle, l'*Electre*, met en scène le conflit entre deux sœurs autour de la justice. Electre est possédée par son désir de rétorsion, au point que son excès de pathos lui vaut un avertissement de la part du chœur, pourtant solidaire avec ses dires. Elle entre alors en conflit, à travers un dialogue violent et difficile, avec sa sœur, Chrysothémis, bien plus docile qu'elle. Cette dernière estime qu'il faut mettre fin au projet de vengeance, même si elle connaît l'infamie du couple au pouvoir Clytemnestre et Egisthe. Tandis qu'Electre se rebelle face à la soumission de sa propre vie en communauté (*bios*, v. 393), Chrysothémis, tout en reconnaissant la justesse de la position de sa sœur, ne veut pas renoncer à sa liberté (*zoé*, v. 339-340). Elle s'ampute du *bios*, qui est l'otage du pouvoir politique, pour ne pas exposer la datité de la vie à la mort, vers laquelle elle se dirigerait si elle voulait venger son père. Elle se réfugie, donc, dans le lieu que la *polis* confie naturellement à la femme : la maison. Dans le dialogue entre les deux sœurs se développe la classique dualité grecque sur la vie : la *zoé* concerne la substance biologique : c'est sa dénomination pure et simple, privée de toute spécification. Le *bios*, au contraire, définit la qualité de la vie, sa forme. En tant que domaine propre à la reproduction biologique, la *zoé* reflète la situation de l'*oikos*. C'est pourquoi Chrysothémis, dans son discours, associe le champ social et biologique, en invitant Electre à rester à sa place sans pénétrer dans une sphère étrangère à la femme. La défense de la vie de Chrysothémis, liée à la volonté du régime en place, comme le comprend assez bien Electre, est ambiguë et conservatrice dans la situation politique d'Argos. Pour garder la consistance biologique de la vie (ou mieux pour l'enchaîner socialement), on renonce, a priori, à la possibilité d'une existence heureuse ou, plus précisément, libre. Le défi d'Electre porte sur l'expression publique de la *polis*, alors qu'en soulignant la *zoé*, on ne veut guère changer la situation politique de la cité. Dans le cas de l'*Electre*, on conserve la tyrannie. En confinant l'existence dans sa datité, tout pouvoir despotique a tendance à en exalter la nature biologique afin de pouvoir contrôler la déclinaison qualifiée de la vie. Chrysothémis lie la *zoé* au *bios*, c'est-à-dire qu'elle lie la vie à l'action du pouvoir. Si le mythe condamne le héros tragique à la faute, avant même qu'il naisse, le discours de Chrysothémis présente le cadre social de la condition de la femme enchaînée à sa datité naturelle, à son exclusion du politique en tant qu'identité politique. L'exhortation à la fidélité envers l'*oikos* coïncide avec l'idée qu'il est inadmissible pour une femme de s'échapper de sa condition, de se placer au-delà de sa nature. Cela est encore plus évident lorsque le

En délibérant sur le corps sans vie de Polynice, Créon pousse Antigone à l'inertie face au despotisme de la *polis*. Polynice n'incarne pas vraiment le totalement autre aux yeux du pouvoir, il représente plutôt le lieu où le roi *est* roi, où le canon du politique acquiert une légitimité. Si, au contraire, il avait représenté une altérité, Créon n'aurait pas pris le soin de légiférer sur la mort : par le droit, le pouvoir s'exerce sur Polynice, en incluant même l'exclu, de sorte à ce que rien n'échappe à la loi.

Mais la détermination d'Antigone échappe au politique : elle ne lutte pas *contre*, elle est plutôt *au-delà* du pouvoir³. Antigone a beau être à l'intérieur de la *polis*, elle est indifférente à son ordre. Ainsi, par cette attitude d'indifférence, elle dévoile l'injustice de Créon quand il la persécute. Les Thébains, après avoir naturellement soutenu les thèses du roi, finissent par écouter les raisons invoquées par la jeune femme. À travers le témoignage de Hémon, on comprend pourquoi les citoyens prennent leurs distances avec Créon en voyant l'impuissance et l'innocence politiques d'Antigone. Ce n'est pas un hasard si la déclinaison impolitique de la femme, dont le suicide sera l'apogée, déclenche un processus visant la destitution de Créon. Ce qui piège le pouvoir, c'est que la violence d'Antigone est non violente, purement impuissante en politique, c'est-à-dire étrangère à la sphère du pouvoir et par conséquent explosive. Elle n'agresse pas Créon, elle demande simplement que justice soit faite sur le corps de son frère ; elle ne défie pas le *nomos* politique : elle est bien plus radicale en ne le reconnaissant pas, en se situant en-dehors. Elle s'émancipe de l'injustice de la communauté politique pour former une impossible communauté avec Polynice, avec la mort. La mort révèle la communauté, sa finitude trahie par Créon : le corps inanimé de Polynice symbolise le lieu délocalisé où le politique crée la communauté sans abandonner la justice⁴. Si Créon y établit

retour d'Oreste rallume l'espoir de la vengeance chez les sœurs, même si cet espoir retombe aussitôt, dès qu'Electre donne la fausse information (que ses sœurs jugent toutefois vraie) de la mort d'Oreste. Sans l'homme, le seul qui puisse se charger du conflit avec le couple sacrilège, la vie de la femme est destinée, selon Chrysothémis, à être assujettie au pouvoir. Autrement dit, elle est destinée à coïncider avec sa propre consistance biologique.

³ Comme l'écrit Massimo Cacciari, Créon, dans *l'Antigone*, « est confronté au scandale de ce qui est absolument impolitique : cette figure n'a aucune prétention envers le pouvoir, elle en ébranle même, de par sa nature, les fondements » (M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, p. 47).

⁴ Une autre tragédie de Sophocle, *l'Ajax* met en scène un mort privé de tombe. En effet, Ajax, furieux que l'on ait pu remettre les armes d'Achille à Ulysse, alors qu'il s'attendait à les recevoir, décide de massacrer les Grecs. Athéna, la déesse protectrice des Achéens, parvient à le tromper et à lui faire exterminer un troupeau de moutons. Après avoir découvert son erreur, le héros se suicide. Agamemnon et Ménélas, considérant la gravité de ses intentions criminelles, décident de ne pas honorer le cadavre et d'interdire sa sépulture. Comme Créon dans *l'Antigone*, les chefs achéens justifient leur autorité en dehors de la communauté : Ajax est immonde, même mort, il est encore coupable. Il ne mérite pas de funérailles : que sa mort, semblable à celle d'un animal, soit un avertissement pour l'ennemi. Ulysse, qu'Ajax haïssait plus que tout autre Grec, n'approuve pas la décision d'Agamemnon et l'invite à respecter les lois divines et à se montrer clément : « Ecoute-moi donc. Par les dieux, tu n'auras pas le cœur d'abandonner cet homme sans sépulture. Ne cède pas à ton ressentiment : il te souffle un déni de justice » (v. 1332-1335). Le roi hésite face aux propos d'Ulysse, comprenant combien il est difficile pour le pouvoir d'abandonner sa souveraineté sur la mort et de renoncer à faire valoir sa suprématie dans une région où il devrait justement la légitimer. En exerçant l'autorité royale jusqu'à ses limites, sur le seuil de sa négation, en dominant la mort, le droit au commandement semble illimité, la parole de la loi indiscutée. Le pouvoir, dans la mort, se définit par la décision qu'il peut prendre dans une situation extrême, par exemple, comme dans le cas d'Ajax, lorsqu'il sépare le bien du mal. Ajax est enterré. Ulysse, qui était le plus hostile, de son vivant, au

la manifestation extrême de son pouvoir, en scellant le caractère éternel de la condamnation politique de Polynice, Antigone, qui prend soin du corps de son frère, a l'intention d'arracher la mort à l'emprise de la loi. Dans une cité cristallisée par la logique du *nomos*, la fille d'Œdipe incarne l'impuissance démesurée et mesmérénne du dehors, dont le destin, *ipso facto*, est de détruire le dedans du régime de Créon⁵.

Antigone s'allonge sur un lieu intangible pour la loi : cet espace n'est autre que le corps de son frère. La tombe atopique de Polynice incarne, pour Antigone, la séparation entre la vie et la *polis*, elle trace une ombre là où le droit, même dans sa forme négative, n'entre pas en vigueur. Dans l'*Antigone* la mort fait allusion à une zone *en-dehors* de la politique de la cité, elle évoque une image de la justice hétérodoxe par rapport à celle qui est définie par le *nomos*, qui, en légiférant sur le corps inanimé de Polynice, impose plutôt une vision *institutionnelle* de la mort. La dérive tyrannique du règne de Créon est prévisible : le pouvoir, en refusant de voir dans la rébellion d'Antigone une forme sur laquelle il pourrait s'exercer, devient injuste. Agissant là où il n'aurait pas le droit de le faire, punissant la caractère inoffensif de la femme, sa capacité à montrer que tout ce qui est légal n'est pas forcément juste, le pouvoir devient inévitablement une forme de cruauté injustifiée. On perçoit à quel point la loi de Créon, qui n'applique pas immédiatement les sanctions prévues en cas de transgression du décret, en

héros fou et suicidé, le rencontre dans le lien impossible de la mort, dans le temps où l'on laisse le temps de la faute. L'union se crée lorsque l'on partage ce qui nous sépare, comme le confirme symboliquement l'attitude de Teucer, le frère d'Ajax. Teucer est reconnaissant envers Ulysse pour son œuvre de médiateur, mais il lui demande, au moment de la cérémonie funèbre, de ne pas oublier son comportement du vivant d'Ajax et de ne pas toucher son cadavre. L'*Ajax* façonne une image de l'impolitique : on se lie à l'autre, non pas quand on essaie de le rendre semblable pour en trahir l'altérité, mais quand on partage l'impossible, la mort. L'intervention d'Ulysse empêche le corps d'être condamné et le libère de la faute qui, par conséquent, ne le marque plus, même mort. L'expérience de la mort dans le théâtre tragique crée un lieu indéfinissable où, la communauté impossible de la finitude se réalise, comme le démontre Œdipe. Ulysse, contrairement à Agamemnon, reconnaît en Ajax la souffrance de l'homme, son sort : à travers la fin du héros, il sent ce qui le concerne aussi, la mort, ce qui les unit et les sépare. Le corps de l'autre, pour Sophocle, est l'image d'une zone impraticable pour le politique, une désertion à son omniprésence. Dans la valeur évocatrice et paradoxale de la mort, dans la pure négation naît l'immédiateté impolitique de la communauté.

⁵ L'immédiateté d'Antigone, en renversant l'interprétation hégélienne, a donc une valeur négative et c'est ce qui en fait un personnage qui se situe au-delà du mythe : c'est la pure non immédiateté (elle se montre étrangère à la logique qui s'oppose simplement au pouvoir de la cité). La puissance d'Antigone est sa non-violence, elle est littéralement « hors la loi » dans une dimension où la loi ne s'applique pas. On comprend mieux alors l'incroyable résolution d'Antigone, qui déconcertait déjà Goethe, selon lequel la femme est disposée à transgresser la loi de la *polis* uniquement pour le corps sans vie de Polynice, mais jamais pour celui d'un époux ou d'un enfant. L'innocence du rapport fraternel reflète la qualité impolitique de l'action d'Antigone. La pureté idéale de la relation entre frères et sœurs, qui destitue aux yeux du politique le sens de la famille (en neutralisant la façon dont l'*Oikos* apparaît au politique) explique la communauté d'Antigone avec son frère défunt, le sens de son impossible immédiateté (une immédiateté opposée à celle du mythe car absolument inefficace dans l'immédiat). En revanche, comme Créon reprend les procédés du mythe, son action fait disparaître le caractère médiateur de la loi, alors que persiste sa violence qui finit par coïncider avec la volonté du tyran, avec le droit du plus fort. Sur la figure d'Antigone et sa présence oblique dans la culture occidentale, voir la célèbre étude de G. Steiner, *Antigones*, Yale University Press, Oxford 1984 (tr. fr. *Les Antigones*, Paris, Folio essais, 1992) ; et le livre édité par P. Montani, *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001 (2017). Cfr. aussi B. Moroncini, *Il sorriso di Antigone. Frammenti per una storia del tragico moderno*, Filema, Napoli 2004.

évitant au début la mort à Antigone, finit par imiter l'agression mythique de la vie, lorsqu'elle inflige, à la fin, la peine à la femme. La loi de Créon l'enterre vivante dans un tombeau : Antigone n'a ni vie ni mort ; elle est destinée à vivre sa propre mort, à coïncider avec la faute. Soustrait à la mort, mais aussi à la vie, le malheur se pétrifie pour que la rebelle soit insérée dans le politique (v. 887-890) :

Observez bien surtout ce que j'ai dit : enfermez-la dans le caveau et l'y laissez à sa solitude, soit qu'elle appelle la mort, soit qu'elle essaie de vivre emmurée là-dessous. Moi, j'ai les mains pures à l'égard de cette jeune fille : elle sera privée de la communion des vivants » [elle ne pourra être au-delà de sa demeure, au-delà de l'*oikos* : μετοικίας].

Met-oikos est une expression que l'on applique à l'étranger. Créon interdit à Antigone de répudier le *genos* des Labdacides. Il l'enferme dans sa nature socio-biologique : Antigone est condamnée, sans que Créon n'ait besoin d'enfreindre la loi, de se salir les mains. Il lui suffit de la lier à son destin, à l'impossible bonheur de son histoire (si la politique, comme le dit Aristote, vise la réalisation du bonheur, ou tout du moins la possibilité plus ou moins grande de l'atteindre, l'identification avec sa nature entraîne, pour ceux qui en sont victimes, qu'ils soient exclus essentiellement de l'univers du bonheur). On la conserve à l'intérieur de la cité, en la maintenant à l'extérieur. Créon fait de la fille d'Œdipe le lieu indéfinissable de la fusion entre *zoé* et *bios*. Le *nomos* saisit Antigone, il évoque de nouveau la faute et condamne donc la femme à son destin, au même sort que son *genos*. Il s'en prend à elle et l'oblige à rester dans l'impureté de sa nature, dans l'espace du politique où elle est assujettie au pouvoir. On perçoit et on craint chez Antigone l'évocation du « non-lieu », la provocation d'une expérience sans faute : la femme est dans la politique si elle reste à la maison (la sphère privée *du* politique régie par le pouvoir en place), c'est-à-dire si on l'inclut en l'excluant (au niveau institutionnel du politique, dans la *polis*, la non-politicité de la femme est sa disposition politique). En revanche, lorsqu'elle fuit sa condition d'origine, à savoir les quatre murs de sa maison, comme elle ne demeure plus dans son impossible dimension publique, le politique ne peut pas la commander, il va même jusqu'à la craindre, étant donné qu'elle est dans un espace encore inaccessible au politique. Il la craint non pas parce qu'elle aspire à devenir une protagoniste de l'*agorà*, mais plutôt parce qu'il lui est difficile de la classer dans une catégorie, en tant qu'incarnation d'un *dehors*, d'une figure atopique tourmentant le politique. Le pouvoir contraint Antigone à demeurer dans sa nature, il lui impose un rôle qui lui a déjà été imposé. Il décide de la règle de son existence. Bref, il l'identifie au passé, à la faute de ses aïeux. Le dehors, pour cette femme, ne correspond pas au monde politique (à ce titre, la révolte non violente d'Antigone est paradigmatique) car il se situe au-delà : la femme fait exploser la dichotomie de la politique, en franchissant la limite (la politique sanctionne le dehors de l'*oikos* de la femme comme le dehors de la politique). Antigone est comme son père : elle est une figure nomade, sans demeure, même si elle est l'est d'une façon différente. Créon lui en impose une pour qu'elle

supporte la faute de la maison : à travers l'ordre du roi, le pouvoir la *normalise*, il lui inflige de porter le destin cruel de la cité. Dans sa tombe, Antigone est réduite à la vie naturelle, elle est prisonnière du sort qui pèse depuis toujours sur la femme, dans l'*oikos*, dans la négation de la politique, dans le lieu où son innocence n'est pas reconnue. En liant socialement Antigone à sa datité biologique, Créon s'efforce d'intégrer l'étranger, de régler l'inquiétude de la *polis*.

La fin de la fille d'Œdipe se traduit par une mort violente. Répétant l'expérience de sa mère, tragiquement consciente du malheur irrémédiable de son existence, elle se pend (l'*Antigone* est la tragédie du suicide : Antigone, Hémon et Eurydice, la femme de Créon, suite à la mort de son fils se donnent la mort)⁶. Le suicide résume la conscience de l'impossible bonheur décrété par le tyran et décrit l'impossibilité d'abandonner son propre destin, tout en donnant la possibilité de contester radicalement sa propre condamnation : la pendaison est l'évocation de l'au-delà ; l'innocence inaccessible de l'existence tragique. Le corps de la fille d'Œdipe dit non : celle qui supporte sa propre souffrance et souffre de sa résistance, se tue toute seule. En mourant, elle se retire : elle refuse le rapport avec Créon, avec l'autorité, avec la loi qui prévoit, pour légitimer son application, l'ordre de la culpabilité⁷. Dans le tragique, on a la conscience de la condamnation, mais on ne vit pas l'expérience de la libération de la faute, sinon en perdant la vie.

⁶ Dans la partie du cours universitaire datant de 1942, où il discourt sur l'*Antigone* de Sophocle (*Hölderlins Hymne « Der Ister »*, cit., p. 63-152), Heidegger s'appuie sur une interprétation du premier chant du chœur de la tragédie et en particulier sur celle qu'il considère comme « la parole fondamentale de la grécité », l'homme, τὸ δεινόν, qu'il traduit par « das Unheimliche » (l'inquiétant : littéralement ce qui n'a pas de maison). Heidegger soutient qu'être vraiment chez soi pour l'être humain (la maison comme foyer est l'être) est ne pas être chez soi. Partant, selon l'interprétation de Heidegger, imposer une demeure à Antigone signifie pour Créon donner une maison à celui qui n'est pas habitué à avoir de maison, c'est-à-dire condamner l'être de l'homme à être un « être-dé-payé inauthentique ». Ainsi, pour Antigone « dont l'essence est l'inquiétant le plus important », la mort est sa maison.

⁷ La tragédie d'*Antigone* – sa façon de conduire sa vie – permet de créer une autre ontologie-politique moins basée sur le fondement de la loi, sur la logique d'opposition de l'être et du néant, que sur la non-latence d'un suspens (l'évènement de la désertion). Cela représente l'aboutissement ontique assurément plus authentique de la *Seinsfrage* heideggerienne (« le néant est l'être même ») : « Or quoi, si ce suspens lui-même, il lui revenait d'être la manifestation la plus haute et la plus puissante de l'être ? » (M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a M., 1950, p. 112 ; trad. française par W. Brokmeier, *L'époque des « conceptions du monde »*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Tel Gallimard, Paris 1999, p. 146).