

Nicole Loraux

## Le point de vue du mort

Dialogue au fin fond de l'Hadès entre Ulysse, de passage au pays des morts, et l'ombre d'Achille :

— ... *Achille,*  
*D'homme plus heureux que toi, il n'en fut ni n'en sera jamais.*  
*Car auparavant tu vivais, et nous t'honorions à l'égal des dieux,*  
*Nous autres Argiens; et grande est aussi ta supériorité sur les morts,*  
*Maintenant que tu es en ce lieu. N'éprouve donc aucun trouble d'être mort, Achille.*  
— *Ne m'adoucis donc pas la mort, illustre Ulysse.*  
*J'aimerais mieux, serviteur attaché au sol, travailler pour un autre,*  
*Un homme sans patrimoine, qui n'aurait pas beaucoup pour vivre,*  
*Que de tous les morts trépassés être le seigneur.*

(*Odyssée*, XI, 482-491)

« N'éprouve aucun trouble d'être mort / Ne m'adoucis donc pas la mort »... Si, pour commencer, j'évoque ce texte célèbre, mainte fois cité, mainte fois commenté, ce n'est pas pour en donner une interprétation de plus. Mais il m'importe que le regard porté sur l'*Iliade* par l'*Odyssée* soit celui-là : que, depuis la mort — désormais son état et son lot —, le héros qui, dans l'*Iliade*, préférerait la brièveté d'une vie fulgurante à la sécurité du retour, qu'Achille donc affirme que rien ne saurait embellir la mort. Qu'il revienne au « meilleur des Achéens » de faire entendre une voix grecque, souvent réduite au silence par les bruyantes louanges de la beauté d'une mort guerrière<sup>1</sup>, mais qui toujours, même assourdie, proteste que dans la mort il n'y a nulle valeur.

Nulle valeur dans la mort, nulle gloire dans l'excès, lorsque, par exemple, on identifie la guerre au sel de l'existence. Cette fois-ci, c'est l'*Iliade* elle-même qui l'affirme, par la bouche de Ménélas qui, pour être un moindre héros, n'en est pas moins concerné — ô combien — par la guerre de Troie :

*Il n'est rien dont on ne se lasse, de sommeil, d'amour,*  
*De doux chants, de danse impeccable.*  
*De tout cela pourtant qui ne souhaiterait se gaver*  
*Beaucoup plus que de guerre? Mais les Troyens sont insatiables de combat.*

(*Iliade*, XIII, 636-639).

Et Ménélas continue à combattre, parce qu'il le faut s'il veut reprendre Hélène, et non parce qu'un héros se devrait en toute occasion au beau et que la guerre — les Grecs pourtant feront tout pour croire s'en être convaincus — serait belle.

Il me plaît d'ouvrir ainsi, sur le discours fort de l'épopée, un parcours consacré à la valeur de la mort en pays grec. Car tel est mon projet, qui suppose que l'on s'attache à la mort, conçue en soi comme valeureuse ou sans valeur, plutôt qu'aux « valeurs » — sociales, esthétiques, morales — que l'on dit s'y associer.

Fort est le discours de l'épopée parce qu'il fait la part de la faiblesse, parce qu'aucune idéologie n'y vient farder la perception aiguë de la vie humaine en sa richesse, plaisir, grandeur et fragilité inextricablement mêlés, lors même qu'il faut choisir la mort et qu'on la choisit. Forte est l'épopée, de connaître l'irremplaçable de la vie et de ne pas prétendre, pour mieux glorifier le choix d'Achille, que la vie n'était rien. On aura compris que je pense déjà, en contrepoint, au modèle combien plus idéologique de la « belle mort », censé, dans les cités de l'époque classique, convaincre le citoyen de ce que la vie, réduite au corps, lui-même pure « guenille », ne vaut que s'il la rend à la cité, détentrice de toute valeur. Et l'on aura deviné qu'à lire les textes d'un regard qui ne serait pas seulement d'helléniste, je choisis sans hésiter la grandeur sans illusion de l'épopée où l'on meurt, même pour la gloire, en regrettant la vie : où le *mourir pour* ne fait pas oublier le *mourir à*.

Maintenant, il me faut reprendre les choses autrement, et moins héroïquement. Il n'était pas prévu que je commence par l'épopée, mais l'Achille mélancolique de l'*Odyssee* est venu occuper la place, avec ses gémissements irrépressibles à voir Ulysse vivant, et je n'ai pas su résister à son appel. Quittant pour l'heure les héros épiques, dont tout suggère qu'ils sauront à nouveau focaliser l'attention, je recommence donc, plus prosaïquement et au temps de la prose, par la mort ordinaire.

Soit l'époque classique, et ce qui s'y dit de la mort. Ou plutôt ce qui ne s'y dit pas et s'exprime plus souvent à grand renfort d'ellipses et d'euphémismes. Car, si la mort est ce qu'il y a de plus — d'absolument — commun à tous les hommes, cette communauté même ne mérite pas qu'on s'y attarde trop, et nulle valeur ne lui est attachée. Toute l'attention se concentre sur *le* mort, qu'il faut « traiter » et bien traiter, pour qu'il obtienne dans l'Hadès le plein statut de mort et, à cette fin, il convient de célébrer comme il se doit les rites funéraires qui, depuis Homère, sont le *gêras thanóntōn* — la part d'honneur due aux morts. Sur ce traitement du corps et sur les rites qui constituent et délimitent les funérailles, beaucoup a été dit<sup>2</sup>, et je n'en parlerai pas à mon tour, sinon pour rappeler le *de mortuis nihil nisi bene* qui, bien qu'énoncé en latin, n'en est pas moins une pensée très grecque.

Reste la mort et, si les Grecs ont beaucoup parlé de la mort valeureuse et de la mort comme valeur, de la mort en elle-même, fait brut ou événement prématuré, il n'y aurait finalement rien à dire, ou si peu. Dans les cimetières de l'époque classique, les stèles, sauf accident, ne mentionnent pas systématiquement ce que fut la mort du défunt et, dans les textes où le mourir est l'objet d'une brève mention, le *comment* de la mort est, sauf trépas glorieux ou violent, souvent passé sous silence.

Du moins dois-je préciser que j'évoque ici cette prose très civique qu'est le récit des historiens, et que je ne dirai rien aujourd'hui ni de la prose des plaidoyers judiciaires, à l'évidence plus soucieuse de préciser comment mourut la victime du meurtre (ou, plus quotidiennement, celui dont les parties se disputent l'héritage),

ni de la tragédie qui compte la mort, exposée aux regards ou cachée, virile ou féminine, mais toujours violente, au nombre de ses ressorts essentiels. Tenons-nous en donc à la narration historique : ce n'est certes pas dans le récit de Thucydide que nous apprendrons comment mourut Périclès. A peine l'historien a-t-il interrompu l'exposé des mérites de l'homme d'État pour indiquer, du bout des lèvres, qu'« il vécut encore les événements pendant deux ans et six mois » que déjà, l'évaluation de la conduite de Périclès reprend son cours :

*« et, quand il fut mort, on reconnut encore bien mieux la valeur de ses prévisions au sujet de la guerre »* (II, 65, 6).

C'est donc à Plutarque que nous devons de ne pas ignorer que Périclès succomba à la « peste », ni ce que fut sa mort ; c'est par Plutarque aussi que nous savons que, pour Périclès, l'attaque ne fut pas, comme chez d'autres, aiguë ni violente, mais qu'il fut atteint d'une « sorte de langueur... qui lui consuma lentement le corps et mina la vigueur de son esprit » (*Vie de Périclès*, 38, 1). Il est vrai qu'à l'époque classique, les grands hommes ne sauraient mourir diminués ou d'une mort trop commune : de même que, décrivant la montée de la ciguë dans le corps de Socrate, Platon protégera son héros en arrêtant le récit au moment précis où, atteignant les parties nobles, le poison devrait inéluctablement s'emparer de la tête, donc de la pensée du philosophe<sup>3</sup>, de même Thucydide refuse de soumettre l'homme politique par excellence à l'emprise d'un fléau qui attaque tous indistinctement et qui détruit tous les usages sociaux, à commencer par les rites funéraires, et toutes les valeurs civiques, au premier rang desquelles la « belle mort », exaltée par Périclès dans l'oraison funèbre, à peine quelques chapitres auparavant.

Pour être objet de discours dans la Grèce des cités, la mort doit donc excéder le lot commun. C'est le cas de tous les trépas anormaux, meurtres ou suicides qui font le tissu de la tragédie, massacres dans les luttes civiles et jusque dans la guerre, où ils ébranlent les normes hoplitiques, ce qui leur vaut de retenir l'attention attristée des historiens grecs. De ces morts violentes, généralement considérées comme honteuses, j'ai beaucoup parlé<sup>4</sup> en d'autres lieux, et je ne reviendrai donc pas sur ce chapitre. En revanche, je m'intéresse à la mort en tant qu'elle fonde la valeur ou qu'elle en donne, ce qui entraîne qu'en elle-même elle ne soit plus considérée comme un pur fait ou comme une loi de nature. Soit donc la mort valorisée, support de normes très élaborées où se condense la qualité éminente du groupe ou de l'individu. Est-il vraiment besoin de préciser que, dans tous les cas envisagés, la présence absente du mort, inoubliable à divers titres, pèsera de tout son poids sur la représentation que la société se donne de la mort ?

J'ai distingué deux façons pour la mort d'avoir partie liée avec la valeur. Elle peut la fonder — ou, mieux, elle fonde les valeurs —, et elle peut en donner lorsque le mort était auparavant sans qualités.

Soit le premier cas de figure : à parler, comme on a pu le faire, de l'« idéologie funéraire » dans la Grèce antique, s'est-on assez avisé de ce que, plus précisément, c'est dans la mort qu'en Grèce trouve à s'enraciner l'idéologie<sup>5</sup> ? C'est du moins en ces termes que naguère je formulais la question. Ainsi, c'est dans le *démósion sēma*, quartier officiel du cimetière du Céramique où sont ensevelis les citoyens

d'Athènes morts au combat, que lors des funérailles officielles de ces morts tout dévoués à la cité, un orateur soigneusement sélectionné prononce l'éloge d'Athènes et de son régime démocratique, paré en la circonstance de la valeur (*areté*) dont les aristocraties aiment à se réclamer<sup>6</sup>. Mais, bien avant le V<sup>e</sup> siècle, assuré en ses comportements et ses convictions, c'est ainsi que les cités archaïques installèrent volontiers leur agoras en un lieu que hantaient les grands morts du passé, dont on ne cherche pas toujours à savoir s'ils étaient d'authentiques héros ou s'ils sont grands parce que morts il y a bien longtemps et, en ce temps-là, honorés du *gérās thanóntōn*. Et de fait, ce sont des sépultures très anciennes, parfois mycéniennes, que, sous la surface construite des agoras, les fouilles révèlent avec une belle constance. Héros de l'épopée ou « héros » parce qu'on a tout oublié d'eux, sauf qu'ils ont reçu le *gérās thanóntōn*, les morts d'un autre temps veillent à l'enracinement du politique dans la terre de la cité. Il en va ainsi de l'agora de Solon, sise à l'emplacement du principal cimetière géométrique d'Athènes — et si, par la suite, l'interdiction d'enterrer de nouveaux morts dans l'espace urbain favorisa l'éclosion de nombreux cimetières hors-les-murs, c'est une autre histoire, qui n'est pas contradictoire avec celle que je raconte.

Les philosophes sauront entendre la leçon lorsque, tel Platon, ils donneront pour cadre à leur enseignement le jardin d'Académos (où, parmi les barbelés, la ferraille et les vieux pneus, le platonisant que rien ne rebute pourra aujourd'hui, certains dimanches brûlants dans une Athènes désertée par ses habitants, découvrir avec émotion des substructions mycéniennes) : donnant ce lieu à sa philosophie, Platon savait que, dans cet enclos héroïque, les jeux et concours du gymnase célèbrent un grand mort ou, du moins, un nom, seul rescapé de l'oubli du passé. Enfin, quitte à ne rien omettre de ce qui enracine la cité dans le terreau des morts, on rappellera que, si la loi veut que soit défendue la mémoire de la victime d'un meurtre, c'est dans les procès de sang que, à en croire Louis Gernet<sup>7</sup>, s'élabora la structure, pour nous d'abord politique, du vote où chacun décide en sa conscience comment venir équitablement au secours du mort.

Avant d'aborder le second point, une précision toutefois s'impose : à parler, comme je l'ai fait, de « terreau des morts », je n'entends pas me ranger sous la bannière d'un Fustel de Coulanges, dont *La Cité antique* enracinait toute institution dans le culte des morts. Plus importante à mes yeux, lorsqu'il s'agit d'Athènes, est la tradition d'autochtonie qui permet à la cité de s'arrimer solidement à une origine, en s'enracinant dans son propre sol en tant que, porteur de vie, il sait aussi accueillir et « cacher » les morts, génération après génération. Quant aux concours-en-l'honneur-des-héros-morts — syntagme qui, en soi, est authentiquement pléonastique<sup>8</sup> —, c'est moins leur dimension religieuse qui m'intéresse que cette façon très grecque de rattacher toute institution symbolique, sinon aux morts (décidément, ce n'est pas Fustel que je fais ici parler), du moins à *des* morts. Ce qui m'est l'occasion de modifier résolument une formule que j'ai naguère employée et encore utilisée au début de ce développement : ce n'est pas dans « la mort » que le politique et le symbolique s'enracinent en Grèce, mais dans le rapport à des morts, anciens ou récents, qui toujours témoignent de la pérennité de la cité.

Telle est d'ailleurs la surprise que me réservaient ces réflexions d'après-coup sur une question que j'ai beaucoup arpentée : qu'à chaque pas, sans d'abord y prendre garde, puis avec un trouble grandissant, j'ai dû cette fois-ci, pour poser

la question de la mort dans son rapport avec la valeur, introduire des figures de morts, comme si, sans eux, la pensée grecque ne pouvait sur la mort produire que des généralités creuses. C'est ainsi qu'à l'« idéologie funéraire », j'avais voulu, pour garder au mot idéologie son sens plein, substituer « idéologie dans la mort ». Mais les morts grecs, si faibles soient-ils lorsque, ombres brumeuses, ils errent dans l'Hadès, ont une présence insistante qui ne se limite pas à ce jour de la fête des Anthestéries, où, remontant sur terre, ils se répandent dans la cité. De cette présence à la fois insistante et discrète à laquelle je pense, je dirais volontiers qu'elle est celle de témoins. Et je m'interroge : à travailler sur la « belle mort », ne me suis-je pas prise moi-même dans l'opération que je discernais dans l'oraison funèbre, à savoir l'effacement des citoyens derrière le modèle civique du *thánatos kalós*, qui me donnait à penser que l'accent portait bien d'abord et toujours sur la mort ?

J'en viens donc sans plus tarder au second cas de figure annoncé, où la mort, qualifiée de « belle », donne à un citoyen, supposé sans qualité durant sa vie, une gloire posthume, mais éternelle. Parce qu'elle est la manifestation du don de soi à la cité, la mort au combat apparaît comme le support de toute valeur. Mais ne nous y trompons pas : si la « belle mort » est un puissant modèle idéologique, cela ne signifie pas pour autant que la mort soit en elle-même valeur. « Belle mort » ne signifie sans doute rien d'autre que mort *civique*, et c'est sur l'adjectif que porte l'accent. C'est donc la cité qui, concentrant en soi tout l'éclat, peut donner aux morts cette valeur insigne que, par hypothèse et quelle qu'ait été leur vie, les vivants qu'ils ont été ne possédaient pas. Que l'on se rappelle Périclès chez Thucydide :

*« La fin qui est la leur aujourd'hui me semble donner à voir une valeur virile, qu'elle la révèle pour la première fois ou la confirme ultimement. En effet, pour ceux-là mêmes qui furent de moindre qualité, il est juste que la qualité guerrière dans les combats pour la patrie soit mise en avant » (II, 42, 2-3).*

En d'autres termes, la valeur du citoyen ne se révèle qu'une fois celui-ci mort et, par leur disparition, les Athéniens, guerre après guerre, nourrissent de leur valeur la valeur de la cité. Si bien qu'à traiter le discours athénien sans fascination, le renversement apparaît moindre qu'il n'y semblait par rapport aux cas précédemment étudiés. Car, si l'individu s'efface derrière sa mort paradigmatique, c'est bel et bien aux morts, maintenus citoyens dans les honneurs qui sont accordés *post mortem* aux Athéniens qu'ils furent, qu'il revient de témoigner pour la cité, dont ils prouvent la grandeur.

Resterait à assigner un sens à cet adjectif *kalos* qui donne à la mort civique la beauté. Beauté à l'évidence abstraite comme celle d'un modèle social — celui de la conformité au « beau » civique — et en aucun cas beauté du mort. Car le mort athénien n'est plus un corps : il a donné celui-ci et, comme pour redoubler dans l'abstraction la perte de toute référence sensible consécutive à ce don, c'est sous l'espèce poussièreuse de la cendre que ses restes ont été rapatriés.

Si telle est bien l'opération qui permet de parler de « belle mort », tout devrait plaider pour que l'on n'importe pas cette notion, censée de surcroît prendre en compte la dimension « métaphysique » de la mort héroïque, dans l'univers de l'épopée, où la beauté ne s'est certes pas détachée des valeurs visuelles qui font du héros mort un beau mort. Aussi ne puis-je suivre Jean-Pierre Vernant lorsqu'il déplace



la belle mort de la cité classique, où elle a son lieu, vers les champs de bataille de l'*Illiade*<sup>9</sup>.

Car rien n'est plus présent dans son éclat que le cadavre d'Hector fantasmé par Priam, dans cette étrange harangue du chant XXII où, pour convaincre son fils de *ne pas* combattre contre Achille, le vieillard exalte avec une force sans pareille, en une de ces contradictions ouvertes dont l'*Illiade* a le secret, la beauté du corps mort d'un jeune guerrier — cela même que bientôt sera Hector. Sans doute, pour Priam, s'agit-il de conjurer la mort hideuse qui sera la sienne lorsque, vieil homme privé de son défenseur, il tombera sous le tranchant d'une épée et que ses propres chiens le mangeront, insultant à son front, à sa barbe blanche et à sa virilité mise à nu ; mais l'opposition n'en est que plus forte entre cette vision de cauchemar et celle du jeune héros tué par l'ennemi, déchiré par le bronze aigu, et à qui « il sied en tout d'être étendu » mort. Et le vieil homme insiste :

*« Car tout est beau, bien qu'il soit mort, de ce qu'il donne à voir ».*

(*Illiade*, XXII, 73)

*Tout est beau* — la haute stature du guerrier, mais aussi sa peau qui, autour des blessures, apparaît si tendre, son front, son sexe, tout ce qu'il laisse voir —, *bien qu'il soit mort*. Décidément, cette précision en forme de concession m'embarrasse : le beau mort est-il vraiment, comme je l'ai moi-même écrit, beau d'être mort ? Ou doit-on faire l'hypothèse que, dans l'*Illiade*, résolument attachée aux valeurs de la vie, la beauté du mort est avant tout celle, éclatante sur le corps inerte et d'autant plus émouvante, du vivant qu'il fut ? Il y aurait alors beaucoup à tirer des réflexions de Heidegger sur le cadavre comme « objet encore possible de l'anatomie pathologique qui [...] persiste à s'orienter sur l'idée de vie » :

*« L'étant-seulement-encore-là-devant est "plus" qu'une chose matérielle sans vie. Ce qui se rencontre en lui, c'est un vivant au négatif puisqu'il en est arrivé à perdre la vie »<sup>10</sup>.*

Et l'on ajouterait encore que, parce que le vieillard touche à la mort, son cadavre horrifie le regard comme si l'on tuait un mort, cependant que la jeunesse semble maintenir le corps du guerrier dans un indécidable entre-deux.

Quoi qu'il en soit — et je pense qu'en réalité il n'y a sans doute pas à choisir entre deux interprétations qui se surdéterminent plutôt qu'elles ne s'excluent : le mort est beau comme l'était, vivant, le héros, mais il est aussi « beau » de cet état fugitif et sublime que donne l'immobilisation soudaine et définitive au plein cœur de l'exploit —, quoi qu'il en soit, donc, je retrouve mon début : on peut toujours s'efforcer de couler l'*Illiade* dans le moule civique du *kalôs thánatos*, mais le résultat obtenu sera incomparablement moins riche que l'*Illiade* entendue en toute sa complexité. Il faut donc le répéter : *mourir pour* peut être un impératif, à condition que l'on ne se dissimule pas que l'on *meurt à*.

Mourir pour la gloire, tout en sachant que la lumière du soleil était douce à voir, et entourée d'honneurs la vie du héros.

De fait, et ce sera mon dernier point, il n'est pas, de l'épopée homérique à la cité classique, de mourir-pour qui soit un mourir-pour-mourir. En d'autres termes, il n'est pas de « Vive la mort » grec — et je me plais à le rappeler au moment où, dans le climat politico-intellectuel français, la Grèce classique semble redevenir la cible de quelques douteuses tentatives d'annexion.

Pour s'en convaincre, on s'intéressera à nouveau à ces deux modèles grecs de l'*anér* (de l'homme viril) évoqués plus haut parce que leur mort est valorisée : le citoyen-soldat (l'homme de la « belle mort ») et le philosophe (Socrate dans le *Phédon*).

Or tout indique que, s'ils doivent bien mourir, ni l'un ni l'autre ne saurait rechercher la mort. Sans doute pourra-t-on, à l'encontre de cette affirmation, évoquer quelques vers de Tyrtée, invitant le combattant lacédémonien à « tenir la vie pour haïssable et les noires Kères de la mort pour plus aimables que les rayons du soleil » (Tyrtée, 8, 5-6) ; et l'on estimera alors, non sans raison, que cet énoncé maximaliste, — plus approprié à un héros tragique, tel l'Ajax de Sophocle (« Ténèbres, ô ma lumière ! »), qu'à un Spartiate du rang — approche au plus près de la formulation d'un désir de mort. Toutefois, outre que, même dans ce poème, la mort n'est pas désirée pour l'anéantissement qu'elle apporte, mais parce qu'elle peut contribuer au salut de la cité, tel n'est pas le message autorisé de l'austère discipline militaire de Lacédémone. L'atteste le cas, évoqué par Hérodote, d'un Spartiate du temps des guerres médiques qui, aux Thermopyles, avait trop évidemment voulu sauver sa vie et qui, pour échapper au déshonneur qui s'ensuivit, mourut en brave à Platées, ayant manifestement cherché la mort. Aussi les Spartiates le sanctionnèrent-ils encore, lors de la distribution des prix de bravoure posthumes, et alors que l'historien estime qu'il fut « de beaucoup le plus brave », loin devant un certain Poseidonios, ils l'exclurent de la compétition parce que, « quittant son rang comme un furieux », il avait visiblement recherché la mort ; et c'est à Poseidonios qu'ils donnèrent le premier prix parce que c'était sans chercher à mourir qu'il avait manifesté sa valeur (Hérodote, IX, 71).

Du côté du philosophe, la frontière se déplace, plus périlleusement encore dans le *Phédon*, vers l'opposition du vouloir mourir et de la mort volontaire, le premier présenté comme souci philosophique — l'aspiration à mourir et à être mort qui vaut au sage, auprès de la foule, la réputation d'être « en mal de mort » —, la seconde versée au chapitre du suicide, que Socrate assimile à une désertion de poste. A vrai dire, si l'on m'a suivie dans les précédents développements, peut-être m'accordera-t-on que « l'idée d'être mort » qui fait vivre les philosophes n'inclut pas la recherche effective du mourir et proscrit même qu'on y ait recours, comme à un grossier expédient. Bien sûr, Platon déplace les oppositions jusqu'à les installer en équilibre instable et, sur ce périlleux équilibre, il raffine. Il n'empêche que, dans sa réflexion, la *melētē thanátou* (le souci de la mort)<sup>11</sup> conduit à définir un régime de vie (certes très particulier), non à prôner la mort comme la voie la plus rapide vers la déliaison de l'âme et du corps.

Trouverons-nous donc jamais quelque chose comme un authentique « être pour la mort » grec ? Rien n'est moins sûr. A moins, peut-être que nous ne nous livrions à une lecture lacanienne d'*Antigone*.

Soit donc, pour finir, Antigone interprétée dans la lignée du commentaire que naguère Lacan donna de la tragédie de Sophocle. Frêle jeune fille — une fois n'est

pas coutume dans l'univers masculin de la mort et de la valeur — et volonté toute crue, inflexible dans la poursuite de sa route solitaire. Antigone dont « la vie est depuis longtemps morte » (v. 559-560), ce qui lui vaut d'être saisie « entre deux morts », au-delà des limites de l'humain. Antigone « l'héroïne » que, dans la perspective de Lacan, nous créditerions volontiers d'aimer la mort, si le texte ne précisait avec insistance que les morts, ou du moins ses morts, ceux de sa lignée, sont l'unique objet de son amour et de ses soins. Antigone qui ne semble pas loin de valoriser la mort pour la mort lorsque, de toute mort, comme si le comment lui en était indifférent, elle escompte la gloire.

Mais, si Lacan se laisse fasciner par ce violent désir d'aller jusqu'au bout, vers la mort, il a su percevoir l'instant du « véritable tournant de la tragédie », lorsque, au bord du mourir, le calme cinglant de la fille d'Œdipe cède devant la lamentation. Et Lacan de commenter :

« [Pour elle], la vie n'est abordable que de cette limite où déjà elle a perdu la vie — mais, de là, elle peut la voir, la vivre sous la forme de ce qui est perdu »<sup>12</sup>.

Comme si seuls des morts pouvaient, depuis la mort, dire que la vie perdue est incommensurable à toute mort, celle-ci eût-elle été escomptée « belle » : Achille depuis sa royauté dans l'Hadès, Antigone en marche vers sa tombe de pierre et, dans les *Perses*, l'ombre cousue d'or du roi Darius saluant une dernière fois le choeur (« Bonheur à vous, vieillards, si, même dans les maux, / vous donnez à la vie le plaisir de chaque jour / car, pour les morts, la richesse ne sert à rien »). Fiction, sans doute, mais cette fiction très grecque mérite au moins d'être analysée pour ce qu'elle est : un effort de pensée pour suggérer que, vue de l'autre côté du seuil, la mort n'est ni valeur ni désirable en soi<sup>13</sup>.

## NOTES

1. Sur le *kléos*, voir l'ouvrage essentiel de G. Nagy, *The Best of the Achaeans*, Baltimore et Londres, 1979.

2. Outre le *Psychè* de Rohde (trad. fr., Paris, 1928), on mentionnera J.-P. Vernant, « La figure des morts », dans *Figures, idoles, masques*, Paris, 1990, pp. 32-81.

3. Voir N. Loraux, « Donc Socrate est immortel », dans *Les expériences de Tirésias*, Paris, 1990, p. 199.

4. Voir « Le corps étranglé », dans *Les expériences de Tirésias*, pp. 124-141 : *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, 1985 ; « *Oikeios polemos*. La guerra nella famiglia », *Studi Storici*, 28 (1987), pp. 5-35.

5. « Mourir devant Troie, tomber pour Athènes. De la gloire du héros à l'idée de la cité », dans G. Gnoli-J.-P. Vernant (éd.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris, 1982, p. 27-43.

6. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris-La Haye, 1981.

7. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917.

8. Sur l'*agôn* dans son rapport avec un mort, voir G. Nagy, *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore et Londres, 1990.

9. « La "belle mort" et le cadavre outragé », dans *L'individu, l'amour, la mort*, Paris, 1989, pp. 41-79.

10. M. Heidegger, *Être et temps*, tr. F. Vézin, Paris, 1986, p. 292, § 47.

11. Titre d'un article de J.-P. Vernant dans *Mythe et pensée chez les Grecs*.

12. J. Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, 1986, p. 326.

13. Texte d'une conférence prononcée le 21 mars 1991 à l'Institut Català di Estudis Mediterranis (Barcelone). La règle du jeu consistant à parler de « la mort », j'ai choisi, devant l'immensité du sujet, de limiter mon propos à ces réflexions d'après-coup sur des questions que j'ai naguère beaucoup fréquentées.