



**JUDITH BUTLER**  
**LA RIVENDICAZIONE**  
**DI ANTIGONE**

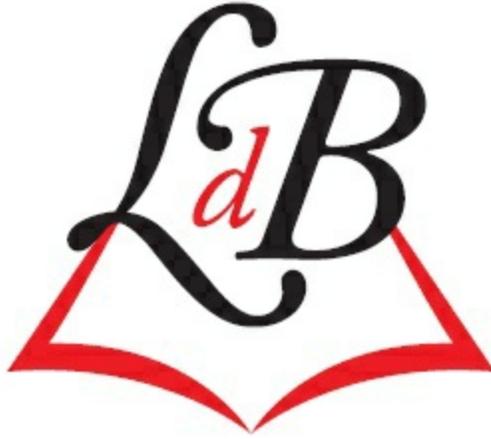
*La parentela tra la vita e la morte*

**Bollati Boringhieri**

*«Cominciai a riflettere su Antigone anni addietro, quando mi domandavo che cosa ne fosse dei tentativi delle femministe di confrontarsi con lo Stato e di sfidarlo. Mi pareva che Antigone potesse contrapporsi alla tendenza a cercare l'appoggio e l'autorità dello Stato per realizzare gli scopi politici del femminismo per i quali le nuove femministe lottavano. Sembrava che, negli sforzi contemporanei volti a ricomporre l'opposizione politica in una istanza legale e a cercare la legittimazione dello Stato nell'adozione delle rivendicazioni femministe, l'eredità della sfida di Antigone fosse andata perduta. In realtà ritroviamo Antigone difesa e sostenuta da Luce Irigaray, per esempio, che la identifica con il principio della sfida femminile allo statalismo e ne fa un esempio di antiautoritarismo». Così inizia questo libro in cui, con le posizioni di Irigaray, sono discusse anche quelle di Lacan e il riferimento a Foucault introduce una nuova apertura sui temi della identità e del rapporto con la politica.*

Judith Butler (1956) è professore di Letteratura comparata e Retorica all'University of California, Berkeley. Ben nota come teorica del potere, della sessualità e della identità, è autrice di opere importanti tra cui, disponibile in traduzione italiana, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del Sesso* (Feltrinelli, 1996).

Ocr e conversione a cura di Natjus



**Temi**

**135**

**Judith Butler**

**La rivendicazione di Antigone**

**La parentela tra la vita e la morte**

Prima edizione ottobre 2003

© 2003 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86

I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati

Stampato in Italia dalla M.S. /Litografia di Torino ISBN 88-339-1481-x

Titolo originale *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*

© 2000 Columbia University Press, New York. All rights reserved

Edizione italiana realizzata con l'intermediazione dell'Agenzia Letteraria Eulama

Traduzione di Isabella Negri

# **Indice**

## *Ringraziamenti*

1. La rivendicazione di Antigone
2. Leggi non scritte, trasmissioni aberranti
3. Obbedienza promiscua

## *Indice analitico*

## ***Ringraziamenti***

Queste conferenze furono pronunciate nella loro forma originaria come Welleck Library Lectures presso l'University of California a Irvine nel maggio 1998, Messenger Lectures presso la Cornell University nel settembre 1998 e Christian Gauss Seminars a Princeton nel novembre 1998. Ho un enorme debito di gratitudine nei confronti dell'uditorio che, in tutte quelle occasioni, ha fatto molte utili osservazioni. Vorrei anche ringraziare la Guggenheim Foundation Fellowship che, con un finanziamento, mi ha consentito di procedere a una sostanziale revisione del manoscritto nella primavera del 1999. Desidero altresì ringraziare profondamente Liana Theradoutou per l'assistenza nell'affrontare il testo greco, e Mark Griffith per avere richiamato la mia attenzione sulle sfumature della tragedia nel contesto classico e per avere condiviso con me parte della sua profonda conoscenza dell'*Antigone*. Qualsiasi errore naturalmente è da addebitarsi a me soltanto. Ringrazio anche Michael Wood per l'attenta lettura del manoscritto, Mark Poster per gli importanti interrogativi critici, Jonathan Culler per l'impegno sempre prezioso che dedica al lavoro, Joan W. Scott per le provocazioni che nascono da una lunga amicizia, Drucilla Cornell per avere insistito perché affrontassi la parentela da una prospettiva diversa, Wendy Brown per avere elaborato assieme a me i fondamenti di questo studio, Anna Tsing per avere affrontato con destrezza una prima versione della mia analisi e Bettina Mencke per le sagaci osservazioni sul progetto presso l'Einstein Forum a Berlino nel giugno 1997. Gli studenti del Berkeley Summer Research Institute nel 1999 hanno letto con intelligenza, entusiasmo e penetrazione critica tutti i testi principali qui esposti, e così pure gli studenti universitari che hanno partecipato al seminario avanzato di Letteratura comparata sull'*Antigone* nell'autunno 1998. Sono inoltre riconoscente agli studenti e al corpo docente del Berkeley Summer Research Seminar del 1999 per le loro ottime interpretazioni della materia. Un ringraziamento particolare a Stuart

Murray che mi ha fornito in vario modo un aiuto rilevante nella fase finale del lavoro. Il suo contributo è stato inestimabile. Ringrazio anche Anne Wagner per avermi introdotto all'opera di Ana Mendieta e Jennifer Crewe per la sua pazienza redazionale. Per il sostegno che mi hanno dimostrato voglio infine ringraziare Fran Bar-towski, Homi Bhabha, Eduardo Cadava, Michel Feher, Carla Freccero, Janet Halley, Gail Hershatter, Debra Kea-tes, Bidy Martin, Ramona Naddaff, Denise Riley e Kaja Silverman.

### *Nota sulle traduzioni*

Nel testo originale si fa riferimento alla traduzione inglese delle tragedie di Sofocle a cura di Hugh Lloyd-Jones, Harvard University Press, Cambridge 1994. Occasionalmente viene citata anche la traduzione di David Grene, in *Sophocles I: Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone*, a cura di D. Grene e R. Lattimore, University of Chicago Press, Chicago 1991.

[Per la traduzione italiana, si è utilizzata quella di Raffaele Cantarella, in *Sofocle, Antigone*, Mondadori, Milano 1977].

## ***La rivendicazione di Antigone***

[...] ed essi vengono presi ed infranti da ciò che appartiene alla cerchia stessa della loro esistenza.

Hegel, *Estetica*

# 1. La rivendicazione di Antigone

Cominciai a riflettere su Antigone anni addietro, quando mi domandavo che cosa ne fosse dei tentativi delle femministe di confrontarsi con lo Stato e di sfidarlo. Mi pareva che Antigone potesse contrapporsi alla tendenza a cercare l'appoggio e l'autorità dello Stato per realizzare gli scopi politici del femminismo per i quali le nuove femministe lottavano. Sembrava che, negli sforzi contemporanei volti a ricomporre l'opposizione politica in una istanza legale e a cercare la legittimazione dello Stato nell'adozione delle rivendicazioni femministe, l'eredità della sfida di Antigone fosse andata perduta. In realtà ritroviamo Antigone difesa e sostenuta da Luce Irigaray, per esempio, che la identifica con il principio della sfida femminile allo statalismo e ne fa un esempio di antiautoritarismo.<sup>1</sup>

Chi è questa Antigone che ho cercato di usare come esempio di un certo impulso femminista?<sup>2</sup> Naturalmente c'è l'Antigone della tragedia omonima di Sofocle che, dopo tutto, è una finzione che non si presta facilmente a essere trasformata in esempio da seguire senza rischiare di scivolare nell'irreale. Ciò non ha peraltro dissuasato molti dal farne una sorta di simbolo. Hegel ne fa l'emblema del passaggio dal codice matriarcale a quello patriarcale, nonché del principio di parentela. Luce Irigaray, pur mostrando qualche incertezza, insiste sulla funzione rappresentativa di Antigone sostenendo l'opportunità di riflettere sul suo esempio in quanto figura storica e figura d'identità e d'identificazione per molte ragazze e donne del nostro tempo. Per potere compiere tale riflessione dobbiamo astrarre Antigone dai discorsi seducenti e riduttivi e ascoltare ciò che essa ha da dire sul governo della *polis*, sul suo ordine e le sue leggi.

Si può fare di Antigone la rappresentante di un certo tipo di politica femminista, se la funzione rappresentativa di Antigone è di per sé in crisi? Come spero di dimostrare nelle pagine che seguono, essa non rappresenta

pienamente i principi normativi della parentela, impregnata com'è di eredità incestuose che confondono la sua posizione all'interno dei rapporti di sangue. Difficilmente essa rappresenta un femminismo che non potrebbe essere in alcun modo implicato in quel potere al quale si oppone. Non si tratta semplicemente del fatto che il personaggio mimetico o rappresentativo di Antigone venga già messo in dubbio in quanto finzione, ma che, in quanto figura per la politica, essa punta il dito altrove, non verso la politica come questione di rappresentazione ma verso quella possibilità politica che si delinea quando si palesano i limiti della rappresentazione e della rappresentabilità.

Desidero riassumere per il lettore il percorso da me compiuto. Non sono una classicista né intendo esserlo. Ho letto l'*Antigone*, come molti umanisti, perché la tragedia pone degli interrogativi sulla parentela e sullo Stato che ricorrono in diversi contesti culturali e storici. Cominciai a leggere l'*Antigone* e la critica relativa per vedere se fosse possibile prendere il personaggio come caso esemplare, in ragione del suo status politico paradigmatico di figura femminile che sfida lo Stato con una serie di atti materiali e linguistici forti. Scoprii però qualcosa di diverso da quanto avevo previsto. Ciò che mi colpì innanzi tutto fu la lettura di Antigone fatta da Hegel e da Lacan, e il modo in cui autori come Luce Irigaray e altri<sup>3</sup> l'hanno considerata, non come una figura politica il cui discorso ardito ha implicazioni politiche, ma piuttosto come chi articola una opposizione prepolitica alla politica, giungendo così a rappresentare *la parentela come quella sfera che condiziona la possibilità della politica senza neppure entrarvi*. Infatti, nell'interpretazione che Hegel ha forse reso più famosa e che seguita a strutturare le appropriazioni della tragedia da parte della teoria letteraria e del discorso filosofico, Antigone assurge a emblema della parentela e della sua dissoluzione, mentre Creonte rappresenta l'ordine etico emergente e l'autorità dello Stato fondata su principi di universalità.

Una seconda caratteristica che mi ha colpito è un aspetto sul quale conto di tornare a conclusione di questo capitolo, vale a dire il modo in cui la parentela viene raffigurata come marginale rispetto a ciò che Hegel chiama «l'ordine etico»,<sup>4</sup> la sfera della partecipazione politica ma anche delle norme culturali possibili, la sfera della *Sittlichkeit* legittimante (le norme articolate che regolano la sfera dell'intelligibilità culturale), secondo il linguaggio

hegeliano. Nella teoria psicoanalitica contemporanea, fondata su presupposti strutturalisti e resa forse più saliente dall'opera di Jacques Lacan, questo rapporto emerge in modo ancora diverso. In *Il seminario. Libro VII*,<sup>5</sup> Lacan propone una lettura di Antigone in cui ella viene dislocata sui confini della sfera dell'immaginario e del simbolico e in cui, in realtà, è intesa figurare l'inaugurazione dell'ordine simbolico, della sfera delle leggi e delle norme che governano l'accesso al linguaggio e alla possibilità del linguaggio. Questa regolazione si verifica proprio presentificando certi rapporti di parentela intesi come norme simboliche.<sup>6</sup> In quanto simboliche, queste norme non sono esattamente sociali, e qui Lacan si discosta da Hegel trasformando, per così dire, una certa nozione idealizzata di parentela in presupposto di intelligibilità culturale. Al tempo stesso, Lacan prosegue una certa tradizione hegeliana separando la sfera idealizzata della parentela, l'ordine simbolico, da quella del sociale. Quindi, se per Lacan la parentela si dilata come struttura linguistica abilitante, presupposto dell'intelligibilità simbolica, ed è quindi rimossa dalla sfera del sociale, per Hegel invece la parentela è proprio un rapporto di «sangue» e non di norme. Vale a dire che la parentela non è ancora entrata nella sfera del sociale, mentre il sociale è inaugurato mediante una violenta sostituzione della parentela.

Nell'ambito della tradizione strutturalista la separazione della parentela dal sociale ossessiona le posizioni anche più antihegeliane. Per Luce Irigaray, il potere insurrezionale di Antigone è il potere di colei che rimane fuori della politica. Antigone rappresenta la parentela e, certamente, la forza dei rapporti di «sangue», che l'autrice non intende in senso strettamente letterale. Per lei il sangue designa qualcosa della specificità e della visibilità del corpo che i principi puramente astratti di eguaglianza politica non soltanto non riescono a cogliere, ma escludono rigorosamente e addirittura annullano. Quindi, significando «sangue», Antigone non significa esattamente la *linea* di consanguineità, ma qualcosa di più simile allo «spargimento di sangue» - ciò che dev'essere eliminato per mantenere gli Stati autoritari. Il femminile è, per così dire, ciò che resta, e il «sangue» diventa la figura visibile di questa traccia della parentela densa di echi, la riconfigurazione della figura della linea di consanguineità che pone in rilievo l'oblio violento dei rapporti primari di parentela nel momento dell'inaugurazione dell'autorità simbolica maschile. Per Luce Irigaray Antigone rappresenta quindi il passaggio dal

principio di legalità basato sulla maternità, un ordine fondato sulla parentela, al principio di legalità basato sulla paternità. Ma questa Legge del Padre che cosa forclude esattamente per ciò che concerne la parentela? Al luogo simbolico della madre subentra il luogo simbolico del padre ma, anzitutto, che cosa ha istituito questi luoghi? Tutto sommato, non è forse la nozione stessa di parentela, che accentua i termini separati e conferisce loro un valore proprio in quanto tali?

Il contesto in cui s'iscrive la lettura di Irigaray è chiaramente quello di Hegel, il quale, nella *Fenomenologia dello spirito*, sostiene che Antigone «è l'eterna ironia della comunità». Essa si colloca fuori dei rapporti della *polis*, ma si tratta di un essere-fuori senza il quale la *polis* non potrebbe esistere. L'ironia è indubbiamente più profonda di quanto Hegel abbia inteso: dopo tutto essa parla, e parla in pubblico, proprio quando dovrebbe essere segregata nella sfera del privato. Che tipo di discorso politico è quello che viola i confini stessi del politico e che sposta pericolosamente il confine che dovrebbe invece contenere il suo discorso? Hegel sostiene che Antigone rappresenta la legge degli dèi del focolare (compiendo una fusione tra gli dèi ctoni della tradizione greca e i *Penates* romani) e che Creonte rappresenta la legge dello Stato. Egli insiste sul fatto che il conflitto tra i due è uno scontro in cui la parentela deve cedere il passo all'autorità dello Stato, inteso come arbitro finale della giustizia. In altri termini, Antigone raffigura il punto di passaggio tra la parentela e lo Stato, un passaggio che nella *Fenomenologia* non è precisamente una *Aufhebung*, poiché Antigone viene superata senza neppure essere conservata quando emerge l'ordine etico.

L'eredità hegeliana dell'interpretazione di Antigone sembra presumere la separabilità tra parentela e Stato, anche quando presuppone l'esistenza di un rapporto fondamentale tra i due elementi. Quindi ogni sforzo interpretativo volto a identificare un personaggio come rappresentante della parentela o dello Stato tende a vacillare e a perdere coerenza e stabilità.<sup>7</sup> Questa incertezza ha delle conseguenze non solo per ciò che concerne il tentativo di determinare la funzione rappresentativa di qualsiasi personaggio, ma anche per ciò che concerne il tentativo di pensare il rapporto tra la parentela e lo Stato, rapporto che, come intendo dimostrare, ha una sua attualità per noi che leggiamo questa tragedia in un contesto contemporaneo nel quale la politica della parentela ha messo in crisi un classico dilemma occidentale. Infatti nella

tragedia si profilano due interrogativi: può esserci parentela - e con questo termine non si intende la «famiglia» in qualsiasi forma specifica - senza l'appoggio e la mediazione dello Stato, e può esserci lo Stato senza la famiglia che funga da sostegno e mediazione? E ancora, quando la parentela giunge a rappresentare una minaccia per l'autorità dello Stato e quest'ultimo ingaggia una lotta violenta con la parentela, questi stessi termini possono sostenere la propria reciproca indipendenza? Ciò diventa un problema testuale di una certa rilevanza quando Antigone campeggia con il suo crimine per parlare in nome della politica e della legge: essa assorbe il linguaggio stesso dello Stato contro cui si ribella, e la sua non diventa la politica della purezza dell'opposizione, ma quella di chi è scandalosamente impuro.<sup>8</sup>

Quando ho riletto la tragedia di Sofocle, mi ha colpita negativamente la cecità che affligge queste interpretazioni. La cecità nel testo - quella della sentinella e quella di Tiresia - sembra invariabilmente ripetersi nelle letture parzialmente cieche del testo. La contrapposizione tra Antigone e Creonte, intesa come scontro tra le forze della parentela e quelle dello Stato, non riesce a rendere conto di come Antigone si sia già staccata dalla parentela, lei stessa figlia di un legame incestuoso e consacrata a un impossibile amore incestuoso per il fratello e a un legame di morte con lui,<sup>9</sup> di come le sue azioni costringano gli altri a considerarla «uomo», e mette perciò in dubbio il modo in cui quella parentela possa sottoscrivere il genere, di come il suo linguaggio, paradossalmente, si approssimi più a quello di Creonte, il linguaggio dell'autorità sovrana e dell'azione, e di come Creonte stesso assuma la sovranità unicamente in virtù della linea di parentela che permette quella successione, di come egli venga, per così dire, privato della sua virilità dalla sfida di Antigone e, alla fine, dalle sue proprie azioni, allorché abroga le norme che garantiscono il posto che occupa nella parentela e nella sovranità. In realtà il testo di Sofocle chiarisce come i due siano reciprocamente implicati a livello metaforico secondo modalità che suggeriscono che effettivamente non esiste una semplice contrapposizione tra loro.<sup>10</sup> Inoltre, giacché le due figure, Creonte e Antigone, sono collegate chiasmaticamente, non sembra darsi una facile separazione tra loro, e la forza di Antigone, entro i limiti in cui la esercita ancora ai nostri occhi, sembra avere a che fare non semplicemente con il modo in cui la parentela esprime la sua rivendicazione all'interno del linguaggio dello Stato, bensì con *la deformazione sociale della*

*parentela idealizzata e della sovranità politica, distorsione che affiora in conseguenza dell'azione di Antigone.* Con la sua azione essa viola sia le norme di genere sia quelle di parentela, e anche se la tradizione hegeliana legge il suo destino come segno tangibile del fallimento e della fatalità ineludibili di questa trasgressione, è possibile un'altra lettura che la vede rappresentare il carattere socialmente contingente della parentela, soltanto per divenire, nella letteratura critica, ripetuta occasione per una riscrittura di quella contingenza come una necessità immutabile.

Il crimine di Antigone, com'è noto, è stato quello di seppellire il fratello Polinice dopo che Creonte, suo zio e re, aveva pubblicato un editto che proibiva tale sepoltura. Polinice, al comando di un esercito nemico, ha attaccato il regime di Tebe retto dall'altro fratello Eteocle per conquistare il posto che, a suo avviso, gli spetta a pieno titolo in quanto erede del regno. Polinice e il fratello muoiono, mentre Creonte, zio materno dei fratelli morti, considera Polinice un traditore e vuole che gli sia negato l'onore del funerale; o meglio, ordina che il suo cadavere sia abbandonato nudo, oggetto di disprezzo ed esposto alle fiere.<sup>11</sup> Antigone agisce, ma qual è la sua azione? Ella seppellisce il fratello; anzi lo seppellisce due volte, e la seconda volta le guardie riferiscono di averla vista. Quando compare dinanzi a Creonte, agisce ancora, questa volta verbalmente, rifiutandosi di negare di essere stata lei a compiere il misfatto. In effetti ciò che ella rifiuta è la possibilità linguistica di separarsi dal fatto, senza peraltro asserire in modo affermativo, privo di ambiguità, di averlo compiuto. Non dice semplicemente: «Ho compiuto il fatto».

In realtà l'atto stesso sembra aggirarsi per l'intera tragedia, minacciando di essere attribuito a qualcuno che ha agito, posseduto da qualcuno che non poteva averlo compiuto, disconosciuto da altri che potrebbero averlo commesso. L'atto è consegnato ovunque mediante atti linguistici: la guardia riferisce di avere visto la donna compierlo, ella afferma di averlo compiuto.

L'unico modo in cui chi ha agito si collega all'atto è con l'affermazione linguistica di esservi collegato. Ismene afferma di voler dire che è stata lei a farlo, se Antigone glielo permetterà, ma questa non glielo concede. La prima volta che la guardia fa rapporto a Creonte, dice: «La cosa non l'ho fatta io, né vidi chi è stato a farla» (p. 299), come se esserne testimone significasse averlo compiuto, o aver preso parte alla sua realizzazione. Egli è consapevole

che denunciando di avere effettivamente visto il fatto, la sua denuncia lo collegherà all'atto, e supplica Creonte di scorgere la differenza tra il riferire il fatto e il fatto stesso. Non solo questa distinzione è difficile per Creonte, ma sopravvive come fatale ambiguità nel testo. Il coro si chiede «se questo fatto non sia mandato dagli dèi» (p. 300), apparentemente scettico della sua paternità umana. La tragedia si conclude con Creonte che grida che il suicidio di sua moglie e di suo figlio sono opera *sua*, e a questo punto l'interrogativo su che cosa significhi individuare l'autore di un atto si tinge di totale ambiguità. Tutti sembrano essere consapevoli che il fatto possa spostarsi da chi l'ha compiuto ad altri, eppure, nel pieno della proliferazione retorica delle negazioni, Antigone afferma di non poter negare che l'atto sia suo. Questo può bastarci. Ma lei lo può affermare?

Con quale linguaggio Antigone si accolla la paternità del fatto o, piuttosto, rifiuta di negare quella paternità?

La donna ci è presentata, si rammenterà, nell'atto di sfidare la sovranità di Creonte, contestando il potere del suo editto, emanato come ordine imperativo, che ha cioè il potere di produrre ciò che proclama, vietando esplicitamente a chiunque di seppellire quel corpo. Antigone quindi segna il fallimento illocutorio della parola di Creonte, e la sua contestazione assume la forma verbale di una riaffermazione di sovranità, con la quale si rifiuta di dissociare l'atto dalla propria persona: «Confermo di averlo fatto e non lo nego» (p. 304), che nella traduzione inglese meno letterale di Grene diventa: «Yes, I confess: I will not deny my deed» (in greco Creonte dice: «phes, e katarnei ne dedrakenai tade», e Antigone risponde: «kai phemi drasai kouk aparnoumai to ne»),

«Yes, I confess», oppure «confermo di averlo fatto» - in tal modo risponde a una domanda che un'altra autorità le pone, riconoscendo così l'autorità che l'altro ha su di lei. «I will not deny my deed», «non lo nego», non sarà cioè costretta a una negazione, mi rifiuto di essere costretta dal linguaggio dell'altro a una negazione, e ciò che non negherò è il mio atto - atto che diventa possessivo, un possesso grammaticale che ha senso soltanto nel contesto della scena in cui Antigone rifiuta una confessione forzata. In altri termini, dire: «I will not deny my deed» significa rifiutarsi di compiere una negazione, ma non è esattamente rivendicare il fatto. «Sì, l'ho fatto io» è rivendicarlo, ma esprimere la rivendicazione stessa significa altresì compiere un altro atto, l'atto di rendere pubblica la propria azione, una nuova impresa

criminosa che raddoppia la precedente e ne prende il posto.

E' interessante notare che sia l'atto della sepoltura compiuto da Antigone sia la sua sfida verbale diventano le occasioni in cui il coro, Creonte e i nunzi la definiscono «uomo». <sup>12</sup> Creonte, infatti, scandalizzato dalla sua sfida decide che finché lui vivrà «non comanderà una donna» (p. 308), suggerendo così che se Antigone governasse lui morirebbe. A un certo punto si rivolge con veemenza a Emone, che si era schierato con Antigone contrapponendosi a lui, e gli dice: «O indole scellerata, più debole di una donna!» (p. 316). Prima egli dà voce ai suoi timori di essere completamente privato da lei della sua mascolinità: se i poteri che hanno compiuto questa azione rimangono impuniti, «davvero io non sono uomo, ma l'uomo [aner] è costei» (p. 306). Antigone quindi pare assumere la forma di una particolare sovranità maschile, una mascolinità che non può spartire, che esige che il suo altro sia femminile e inferiore. Resta però un interrogativo. Antigone ha veramente assunto questa mascolinità? Ha varcato il confine ed è entrata nel genere della sovranità?

Ciò richiama senz'altro la domanda di come questa figura mascolina che lancia una sfida verbale giunga a rappresentare gli dèi della parentela. La figura di Antigone mi colpisce per la sua mancanza di chiarezza: essa rappresenta la parentela? E, in questo caso, che tipo di parentela? A un certo punto essa sembra obbedire agli dèi, e Hegel insiste che si tratta degli dèi domestici: essa dichiara, naturalmente, che non obbedirà all'editto di Creonte giacché non fu Zeus a proclamare quella legge, affermando in tal modo che l'autorità di Creonte non è quella di Zeus (p. 305) e manifestando con evidenza la sua fede nella legge divina. Eppure non è pienamente coerente quando, in un passo vituperevole, essa afferma che non avrebbe fatto la stessa cosa per altri membri della sua famiglia:

delle donne, ma che esso trova il suo luogo ideale entro le mura domestiche.

Quando il cordoglio femminile diventa pubblico, l'ordine civico è minacciato dal rischio della perdita di sé. Per brevi ma acute osservazioni sul culto dei morti in Antigone, cfr. N. Loraux, *Le madri in lutto*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 26-29, 62-64 [ed. or. *Les Mères en deuil*, Seuil, Paris 1990]. Cfr. anche Id., *La main d'Antigone*, in «Métis», I (1986), pp. 1994 sg.

Infatti mai, né se fossi divenuta madre di figli, né se fosse stato il

cadavere di mio marito a corrompersi, io mi sarei assunta questo ufficio contro il volere dei cittadini. E in forza di qual principio lo affermo? Morto il marito, ne avrei avuto un altro; e da un altro uomo avrei avuto un figlio, se quello mi fosse mancato: ma ora che mio padre e mia madre sono in fondo all'Ade, non è mai più possibile che mi nasca un fratello. Eppure, poiché secondo questa legge ti ho particolarmente onorato, è sembrato a Creonte che questa fosse una colpa e che io abbia osato una cosa terribile, fratello mio. E ora mi trascina via, presa così in sua mano, me che non ho avuto talamo, non imeneo, non sorte di nozze, né figli da allevare (p. 321).

Qui Antigone non rappresenta la santità della parentela, giacché è disposta a sfidare la legge per il fratello, o quanto meno in suo nome, e non lo è per tutti i suoi consanguinei. Pur sostenendo di agire in nome di una legge che agli occhi di Creonte non può che apparire come passibile di sanzione perché criminale, la legge di Antigone sembra avere un unico caso di applicazione. Dal suo punto di vista il fratello non è riproducibile, il che significa che le condizioni nelle quali la legge è applicabile non sono riproducibili. Si tratta di una legge dell'immediato e, di conseguenza, priva di generalità e di trasponibilità, che viene messa in difficoltà nelle circostanze stesse cui viene applicata, formulata proprio mediante il caso eccezionale della sua applicazione, e quindi non è legge in alcun senso comune o generalizzabile.

Antigone quindi non agisce in nome degli dèi della parentela ma violando proprio il mandato di quegli dèi, con una trasgressione che conferisce alla parentela la sua dimensione proibitiva e normativa esponendone altresì la vulnerabilità. Per quanto Hegel sostenga che il suo gesto si contrappone a quello di Creonte, *i due atti semmai si rispecchiano l'uno nell'altro, non si contrappongono*, suggerendo che se l'uno rappresenta la parentela e l'altro lo Stato, essi mettono in scena questa rappresentazione soltanto se ciascuno si lascia implicare nel linguaggio dell'altro. Parlando a Creonte Antigone diventa uomo e, in quanto destinatario di quelle parole, egli perde il suo statuto di uomo; in tal modo nessuno dei due conserva la propria posizione all'interno del genere e la confusione della parentela sembra destabilizzare il genere nell'intera tragedia.

L'atto di Antigone è, in realtà, ambiguo sin dall'inizio: non si tratta soltanto del gesto ardito di seppellire il fratello, ma dell'atto verbale nel

momento in cui risponde alla domanda di Creonte. Perciò il suo è un atto nella sfera del linguaggio. Rendere pubblico un atto nel linguaggio è in un certo senso il compimento dell'atto stesso, ma è anche il momento in cui Antigone è coinvolta nell'eccesso maschile detto *hybris*. Così, quando Antigone comincia ad agire nella sfera del linguaggio, si allontana anche da sé. Il suo atto non è mai pienamente suo, e sebbene essa usi il linguaggio per rivendicarlo, per affermare un'autonomia «maschile» e insolente, può compiere l'atto soltanto incarnando le norme del potere al quale si oppone. In verità, ciò che conferisce forza a questi atti verbali è l'operazione normativa di potere che essi incarnano senza compiersi pienamente.

Antigone giunge, quindi, ad agire in modi che sono definiti da uomo non solo perché agisce in aperta sfida della legge, ma anche perché assume la voce della legge quando agisce contro la legge. Non si limita a commettere l'atto rifiutando di obbedire all'editto, ma lo ripete anche rifiutando di negare di essere stata lei a commetterlo, appropriandosi in tal modo della retorica della capacità di agire dello stesso Creonte. La sua azione affiora proprio dal rifiuto di rispettare il suo ordine, eppure il linguaggio di questo rifiuto assimila i termini stessi della sovranità che essa respinge. Creonte si aspetta che la sua parola controlli le azioni di Antigone, la quale invece gli risponde contrastando la sua parola di sovrano con l'affermazione della propria sovranità. La rivendicazione diventa un'atto che ripete l'atto che afferma, estendendo l'atto d'insubordinazione quando lo confessa nel linguaggio. Questa confessione, nel momento stesso in cui viene resa, impone paradossalmente un sacrificio dell'autonomia: Antigone afferma se stessa appropriandosi della voce dell'altro, colui al quale si contrappone. Essa conquista, così, la propria autonomia appropriandosi della voce autorevole di colui cui resiste, un'appropriazione che reca in sé le tracce di un rifiuto e, al contempo, di un'assimilazione di quella stessa autorità.<sup>13</sup>

Sfidando lo Stato Antigone ribadisce altresì il gesto ardito del fratello, proponendo così la ripetizione di una sfida che, nel momento in cui essa afferma la sua fedeltà al fratello, la situa come colei che potrebbe prenderne il posto e, quindi, lo sostituisce e s'insedia in sua vece. Essa assume lo status maschile conquistandolo, ma può conquistarlo soltanto idealizzandolo. A un certo punto il suo gesto sembra attestare la sua rivalità e superiorità nei confronti di Polinice: infatti si domanda: «Ma donde avrei conseguito la

gloria [*kleos*] più gloriosa, che componendo nel sepolcro il fratello mio?» (p. 307).

Non solo lo Stato presuppone la parentela e la parentela presuppone lo Stato, ma gli «atti» commessi in nome di uno dei due principi si compiono nella lingua dell'altro, confondendo sul piano retorico la distinzione tra i due e mettendo così in crisi la stabilità della distinzione concettuale che li definisce.

Anche se tornerò su Hegel e Lacan in maniera più esaustiva nel capitolo che segue, è utile considerare il diverso modo in cui si configurano la parentela, l'ordine sociale e lo Stato nei loro testi, secondo modalità svariate e talora opposte. Lo Stato non compare nella discussione lacaniana di Antigone o meglio, prima ancora, nell'analisi della cultura effettuata da Lévi-Strauss. L'ordine sociale si fonda piuttosto su una struttura della comunicabilità e dell'intelligibilità intesa come struttura simbolica. Se per entrambi i teorici il simbolico non è natura, nondimeno esso stabilisce la struttura della parentela secondo modalità non precisamente malleabili. Per Hegel la parentela appartiene alla sfera delle norme culturali, la quale deve però essere considerata in un rapporto subordinato con lo Stato, anche quando questo dipende, per la propria genesi e conservazione, da quella struttura di parentela.

Perciò Hegel riconosce senz'altro il modo in cui lo Stato presuppone i rapporti di parentela, ma sostiene che l'ideale è rappresentato dalla famiglia che fornisce i giovani per la guerra, coloro che difendono i confini della nazione, che giungono a scontrarsi tra loro nella lotta per la vita e la morte delle nazioni, e che idealmente vivono in un regime giuridico nel quale si sottraggono in qualche misura alla *Sittlichkeit* nazionale che struttura la loro partecipazione.<sup>14</sup>

Nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel configura Antigone come personaggio destinato unicamente a essere trasfigurato e superato nel corso della descrizione che egli traccia di ciò che essa fa. Per Hegel, tuttavia, Antigone muore in quanto potere del femminile e trova nuova definizione in quanto potere materno, il cui unico compito nei movimenti dello spirito è di generare un figlio per gli scopi dello Stato, un figlio che lascerà la famiglia per diventare un cittadino pronto a combattere. Perciò *la cittadinanza esige un disconoscimento parziale dei rapporti di parentela che generano il*

*cittadino maschio*, anche se la parentela séguita a essere la sola che può produrre dei cittadini maschi.

Per Hegel Antigone non trova collocazione in seno alla cittadinanza perché è incapace di offrire o ricevere il riconoscimento all'interno dell'ordine etico.<sup>15</sup> L'unico tipo di riconoscimento di cui può godere (e qui è importante ricordare che il riconoscimento è per definizione, in Hegel, riconoscimento reciproco) è quello nei confronti e da parte del fratello. Essa può conquistarsi soltanto il riconoscimento del fratello (e per questo rifiuta di abbandonarlo) poiché, secondo Hegel, quel rapporto è apparentemente scevro di desiderio. Qualora quel rapporto fosse segnato dal desiderio non sussisterebbe alcuna possibilità di riconoscimento. Perché?

Hegel non dice esattamente perché l'apparente mancanza di desiderio tra fratello e sorella li qualifichi per un riconoscimento all'interno dei rapporti di parentela, ma la sua visione vede nell'incesto l'impossibilità del riconoscimento, dello schema stesso dell'intelligibilità culturale, della *Sittlichkeit*, della sfera entro la quale è possibile il riconoscimento, e presuppone la stabilità prepolitica della parentela. Implicitamente Hegel sembra intendere che la proibizione dell'incesto sorregga la parentela, ma non lo dice esplicitamente. Egli sostiene, semmai, che la relazione di «sangue» rende impossibile il desiderio tra sorella e fratello, ed è quindi il sangue che rende stabile la parentela e la sua dinamica interna di riconoscimento. Perciò, secondo Hegel, Antigone non desidera il fratello e così la *Fenomenologia* diventa lo strumento testuale della proibizione dell'incesto, realizzando ciò che non può nominare, ciò che successivamente nomina impropriamente attraverso la figura del sangue.

In realtà risulta particolarmente strano che nell'analisi del riconoscimento proposta nella *Fenomenologia*, il desiderio (§ 167) diventa desiderio di riconoscimento, desiderio che cerca il proprio riflesso nell'Altro, desiderio che tenta di negare l'alterità dell'Altro, desiderio che si ritrova nel legame in cui si vuole l'Altro che si teme di essere e dal quale si teme di venire catturati. In realtà, senza questo appassionato legame fondante non può darsi riconoscimento alcuno. In quella prima analisi, il dramma del riconoscimento reciproco inizia quando una coscienza scopre di essersi smarrita, persa nell'Altro, di essere uscita da sé, di ritrovarsi in quanto Altro o, meglio, nell'Altro. Perciò il riconoscimento comincia con l'intuizione che ci siamo

persi nell'Altro, ci siamo appropriati di un'alterità e siamo stati appropriati da un'alterità che è al contempo noi stessi e altro da noi, e il riconoscimento è mosso dal desiderio di trovarci riflessi là dove il riflesso non consiste nell'espropriazione finale. In realtà la coscienza cerca il recupero di se stessa non foss'altro che per riconoscere che dall'alterità non vi è un ritorno al sé precedente ma soltanto una trasfigurazione la cui premessa è l'impossibilità del ritorno.

In *Signoria e servitù* il riconoscimento è allora motivato dal desiderio di riconoscimento, e il riconoscimento è di per se stesso una forma colta di desiderio, non più il semplice consumo dell'alterità o la sua negazione, ma l'inquietante dinamica nella quale si tenta di ritrovarsi nell'Altro soltanto per scoprire che questo riflesso è il segno della propria espropriazione e della perdita di sé. Perciò, in quella prima parte, per il soggetto della *Fenomenologia* non c'è riconoscimento senza desiderio. Eppure, secondo Hegel, nel caso di Antigone può mancare il riconoscimento con il desiderio. Infatti essa riceve un riconoscimento soltanto nell'ambito della parentela e nel rapporto con il fratello, a condizione che non vi sia desiderio.

La lettura dell'*Antigone* proposta da Lacan, su cui ritornerò nel capitolo che segue, suggerisce anche la presenza di una certa idealità nei confronti della parentela e rileva che Antigone ci offre l'accesso a questa posizione simbolica. Il filosofo sostiene che Antigone non ama il contenuto del fratello, ma il suo «puro essere», un'idealità dell'essere che appartiene all'orizzonte delle posizioni simboliche. L'ordine simbolico è garantito proprio con una eliminazione o negazione della persona vivente. Perciò una posizione simbolica non è mai commisurata all'individuo che si trova a occuparla, ma assume il proprio statuto simbolico proprio in funzione di quella incommensurabilità.

Lacan presuppone quindi che il fratello esista a livello simbolico e che questo fratello simbolico sia colui che Antigone ama. I lacaniani tendono a separare il valore simbolico della parentela da quello sociale, irrigidendo così gli accordi sociali di parentela in qualcosa d'intatto e intrattabile, come ciò che la teoria sociale potrebbe fare in un registro e in tempi diversi. Simili punti di vista separano il sociale dal simbolico soltanto per conservare, in questo secondo orizzonte, un senso stabile della parentela, che ci consegna la parentela come funzione del linguaggio, ed è separato dagli accordi sociali di parentela, presupponendo che: a) la parentela sia istituita nel momento in cui

il bambino accede al linguaggio; *b*) la parentela sia una funzione del linguaggio anziché di una qualsiasi istituzione socialmente alterabile; *c*) il linguaggio e la parentela non siano istituzioni socialmente alterabili - o quanto meno non facilmente alterate.

Così Antigone, che da Hegel a Lacan è considerata colei che difende la parentela, una parentela segnatamente *non* sociale, che segue regole che sono la condizione d'intelligibilità per il sociale, rappresenta, per così dire, l'aberrazione fatale della parentela. Lévi-Strauss fa delle osservazioni sull'interiorità delle norme che governano la parentela quando scrive che «il fatto di essere una regola, considerato in modo assolutamente indipendente dalle sue modalità, costituisce, in effetti, l'essenza stessa della proibizione dell'incesto» (pp. 75, 37).<sup>16</sup> Non si tratta quindi semplicemente del fatto che la proibizione sia una norma di questo genere, ma che essa presentifichi l'idealità e la persistenza della norma stessa. Scrive Lévi-Strauss: «Questa regola, sociale per la sua natura di regola, è nello stesso tempo *presociale* a doppio titolo: innanzi tutto per la sua *universalità*, e poi per il *tipo* di relazioni cui impone la propria norma» (pp. 51, 14). In seguito sostiene che il tabù dell'incesto non è esclusivamente di ordine biologico (benché in parte lo sia), né esclusivamente di ordine culturale, ma si colloca piuttosto «alla soglia della cultura», in quanto appartenente a un insieme di regole che generano la possibilità della cultura e sono quindi distinte, ma non del tutto, dalla cultura che generano.

Nel capitolo intitolato *Il problema dell'incesto*, Lévi-Strauss chiarisce che la serie di regole che egli specifica non sono, in senso stretto, né biologiche né culturali. Egli scrive: «Vero è che per il suo carattere di universalità la proibizione dell'incesto concerne la natura [*touche à la nature*], e cioè la biologia o la psicologia, oppure l'una e l'altra insieme; ma non per questo è meno vero [*il n'est pas moins certain*] che essa, in quanto regola, costituisce un fenomeno sociale, appartenente all'universo delle regole [*l'univers des règles*], ossia della cultura, ed è dunque di competenza della sociologia, il cui oggetto è appunto lo studio della cultura» (pp. 66, 28). Spiegando poi le conseguenze per un'etologia possibile, Lévi-Strauss sostiene che occorre riconoscere «la regola per eccellenza, la sola che sia universale, quella che assicura la presa della cultura sulla natura [*la Règie par excellence, la seule universelle et qui assure la prise de la culture sur la nature*]» (*ibid.*). Più

avanti in questa stessa analisi egli chiarisce quanto sia difficile determinare lo statuto della proibizione universale quando scrive:

La proibizione dell'incesto non è né di origine puramente culturale, né di origine puramente naturale: non è neppure una combinazione di elementi compositi attinti in parte alla natura e in parte alla cultura. Essa costituisce invece il passo fondamentale [la *démarche fondamentale*] grazie al quale, per il quale, e soprattutto nel quale, si compie il passaggio dalla natura alla cultura. In un certo senso essa appartiene alla natura, giacché costituisce una condizione generale della cultura: di conseguenza non bisogna meravigliarsi che essa ritenga dalla natura [*tenir de la nature*] il suo carattere formale, ossia l'universalità. Ma in un certo altro senso essa è già la cultura che agisce e impone la propria regola in seno a fenomeni che inizialmente non dipendono da lei (pp. 67, 28 sg.).

Sebbene Lévi-Strauss ribadisca che la proibizione non è né l'una (la natura) né l'altra (la cultura) egli propone altresì di pensarla come il «legame» [*le lien*] tra le due. Tuttavia, se si tratta di un rapporto di reciproca esclusione, è difficile pensarla alla stregua di un legame o, per meglio dire, di una transizione.<sup>17</sup> Il suo testo pare dunque oscillare tra queste diverse posizioni, intendendo la regola come parzialmente composta di natura e cultura, ma non esclusivamente; intendendola come esclusiva di entrambe le categorie, come momento di passaggio - talora considerata come elemento causale, o legame, talaltra intesa come elemento strutturale - tra natura e cultura.

*Le strutture elementari della parentela* venne pubblicato nel 1947, e sei anni dopo Lacan cominciò a sviluppare la sua analisi dell'ordine simbolico, l'insieme delle regole di soglia che rendono possibile e intelligibile la cultura, e che non sono né del tutto riducibili al loro carattere sociale né scisse in modo permanente dalla sfera del sociale. Una questione che verrà affrontata nei prossimi capitoli è se si possa valutare criticamente lo statuto di queste regole che presiedono all'intelligibilità culturale ma che non sono riducibili a una data cultura. Inoltre, come funzionano tali regole? Se ci viene detto che la regola che vieta l'incesto è universale, Lévi-Strauss riconosce che essa non sempre «funziona». Ciò che però egli non indaga è quali forme assuma

questo mancato funzionamento. Dirò di più, quando il divieto sembra funzionare, deve sopportare lo spettro del proprio non funzionamento e gestirlo, per poter agire?

Più specificamente, una regola del genere, intesa come proibizione, può realmente avere effetto, non importa quanto efficacemente, senza generare e mantenere lo spettro della propria trasgressione? Tali regole producono conformità oppure anche una serie di configurazioni sociali che eccedono e sfidano le regole da cui traggono origine? Ciò che Foucault ha sottolineato come dimensione *produttiva* ed *eccessiva* delle regole dello strutturalismo si traduce in queste domande. Nelle descrizioni teoriche, accettare l'efficacia ultima della regola significa vivere sotto il suo regime, ossia accettare, per così dire, la forza del suo editto. Risulta allora interessante notare che molte letture della tragedia di Sofocle insistono sul fatto che non si tratta di un amore incestuoso. E ci si domanda se, in quei casi, la lettura dell'opera non diventi proprio l'occasione perché si produca l'insistenza della regola: non vi è incesto, né può darsi.<sup>18</sup> Hegel compie il più drammatico di questi gesti allorché insiste sulla semplice assenza di desiderio tra fratello e sorella. Nelle sue riflessioni sulla tragedia anche Martha Nussbaum rileva che Antigone non sembra mostrare un profondo legame nei confronti del fratello.<sup>19</sup> Lacan sostiene naturalmente che Antigone non ama il fratello *nel suo contenuto*, bensì nel suo essere tale - ma tutto ciò dove ci porta? Che tipo di luogo o posizione si delinea? Per Lacan, Antigone persegue un desiderio che non può che condurre alla morte, appunto perché cerca di sfidare le norme simboliche. E' questo però il modo corretto di interpretare il suo desiderio? Oppure il simbolico stesso ha prodotto una crisi della sua propria intelligibilità? Si può presupporre che Antigone non sia confusa su chi sia suo fratello e chi sia suo padre, che Antigone, per così dire, non viva gli equivoci che chiariscono la purezza e l'universalità di quelle regole strutturaliste?

I teorici lacaniani per lo più sostengono che le norme simboliche non coincidono con quelle sociali. Per Lacan «simbolico» diventa un termine tecnico nel 1953 ed è la sua soluzione personale per combinare l'uso matematico (formale) del termine con quello introdotto da Lévi-Strauss. Il simbolico viene definito come il regno della Legge che regola il desiderio nel complesso d'Edipo.<sup>20</sup> Si ritiene che quel complesso derivi dalla proibizione primaria o simbolica dell'incesto, divieto che ha senso soltanto dal punto di

vista dei rapporti di parentela nei quali si stabiliscono varie «posizioni» in seno alla famiglia sulla base di un mandato esogamico. In altri termini, la madre è colei con la quale il figlio e la figlia non hanno rapporti sessuali, e il padre è colui con il quale il figlio e la figlia non hanno rapporti sessuali. La madre è colei che ha rapporti sessuali soltanto con il padre, e così via. Questi rapporti di divieto sono quindi codificati nella «posizione» occupata da ciascun membro della famiglia. Trovarsi in una posizione simile significa essere in un rapporto sessuale incrociato di questo genere, quanto meno secondo la concezione simbolica o normativa di ciò che è quella «posizione».

L'eredità strutturalista nel pensiero psicoanalitico ha esercitato un influsso significativo sulla teoria cinematografica e letteraria femminista, oltre che sugli orientamenti femministi d'impronta psicoanalitica trasversali a diverse discipline. Nella recente teoria culturale si sente parlare molto di «posizione», e non sempre si è consapevoli della sua genesi. Essa inoltre ha preparato il terreno alla critica mossa dalla *queer theory* al femminismo, critica che ha avuto e seguita ad avere effetti che hanno generato divisioni e sono stati produttivi nell'ambito degli studi sulla sessualità e sul genere. Da questa prospettiva ci si chiede se per la parentela rimanga una vita sociale che possa assecondare il mutamento dei rapporti di genere. Per chiunque lavori nell'ambito degli studi contemporanei sul genere e sulla sessualità non si tratta di un compito facile, dato il retaggio dell'opera teorica che deriva da questo paradigma strutturalista e dai suoi precursori hegeliani.

Ritengo che la distinzione tra ordine simbolico e legge sociale in ultima analisi non possa reggere: non soltanto il simbolico di per sé è la sedimentazione delle pratiche sociali, ma le alterazioni radicali della parentela impongono una riarticolazione dei presupposti strutturalisti della psicoanalisi e, di conseguenza, della teoria contemporanea del genere e della sessualità.

Tenendo presente questo compito, torniamo alla scena del tabù dell'incesto, laddove affiora il quesito su quale sia lo statuto di questi divieti e di queste posizioni. Lévi-Strauss, in *Le strutture elementari della parentela*, chiarisce come in ambito biologico non vi sia necessità alcuna del tabù dell'incesto, meccanismo mediante il quale la biologia si trasforma in cultura. Tale proibizione quindi non è di ordine né biologico né culturale, benché la cultura di per sé non possa farne a meno. Con il termine «culturale» Lévi-Strauss non intende «variabile culturalmente» o «contingente», ma qualcosa

che funziona secondo regole «universali» della cultura. Perciò per lui le regole culturali non sono alterabili (come in un secondo tempo sosterrà Gayle Rubin), ma sono variabili le modalità con cui si manifestano. Queste regole sono altresì ciò che entra in funzione perché i rapporti biologici si trasformino in cultura, senza peraltro appartenere ad alcuna cultura specifica. Nessuna cultura specifica può nascere senza di esse, ma esse sono irriducibili a qualsiasi cultura specifica che generano. Il dominio della regola universale ed eterna della cultura, ciò che Juliet Mitchell chiama «la legge universale e primordiale»,<sup>21</sup> diventa il fondamento dell'idea lacaniana dell'ordine simbolico e degli sforzi successivi di separare il simbolico sia dalla sfera della biologia sia da quella del sociale.

Per Lacan le regole simboliche o linguistiche nella cultura, che egli suppone codificano e sostengono i rapporti di parentela, sono l'universale nella cultura. La possibilità stessa di un riferimento pronominale - «io», «tu», «noi», «loro» - sembra dipendere da questa modalità di parentela che funziona nel linguaggio e come linguaggio. Questo slittamento dal culturale al linguistico è ciò cui Lévi-Strauss stesso accenna in conclusione di *Le strutture elementari della parentela*. In Lacan l'ordine simbolico viene definito dal punto di vista di una concezione delle strutture linguistiche irriducibili alle forme sociali che il linguaggio assume o che, secondo la terminologia strutturalista, si può dire stabiliscano le condizioni universali alle quali diventa possibile la socialità, ossia la comunicabilità di tutti gli usi del linguaggio. Questa operazione apre la strada alla conseguente distinzione tra racconti simbolici e racconti sociali della parentela.

Quindi la norma sociale non è esattamente analoga alla «posizione simbolica» in senso lacaniano, che sembra godere di un carattere quasi atemporale quali che siano le qualificazioni offerte nelle note a margine nei vari seminari del maestro. I lacaniani affermano quasi sempre che sarebbe errato considerare la posizione simbolica del padre, per esempio, che tutto sommato è la posizione paradigmaticamente simbolica, e confonderla con una posizione socialmente costituita e alterabile che i padri hanno assunto nel corso del tempo. La visione lacaniana ribadisce l'esistenza di una richiesta ideale e inconscia nei confronti della vita sociale, irriducibile a cause ed effetti socialmente decifrabili. Il posto simbolico del padre non cede alle richieste di una riorganizzazione sociale della paternità. Il simbolico è

esattamente ciò che pone limiti a tutti gli sforzi utopici di riconfigurare e rivivere i rapporti di parentela a una certa distanza dalla scena edipica.<sup>22</sup>

Quando si combinarono gli studi della parentela con quelli della linguistica strutturalista, le posizioni della parentela furono innalzate allo statuto di un certo ordine di posizioni linguistiche senza il quale non era possibile derivare alcuna significazione, né sarebbe stata possibile alcuna intelligibilità. Quali furono le conseguenze del rendere atemporali determinate concezioni della parentela per poi elevarle allo statuto delle strutture elementari dell'intelligibilità? Questa operazione è migliore o peggiore del postulare la parentela come forma naturale?

Se dunque la norma sociale non coincide con la posizione simbolica, quest'ultima, qui intesa come idealità sedimentata della norma, sembra allontanarsi da se stessa. La distinzione tra di esse non regge veramente, giacché a ogni istante ci si riferisce ancora alle norme sociali, sia pure sotto sembianze diverse. La forma ideale séguita a essere una norma contingente la cui contingenza è però stata resa necessaria, in una forma di reificazione con gravi conseguenze per la vita contrassegnata dal genere. Chi non concorda con questa visione tende a esclamare un po' esasperato: «Ma questa è la legge!» Qual è però lo statuto di uno sfogo del genere? «E' la legge» rappresenta l'esclamazione che attribuisce alla legge, in modo performativo, proprio quel potere che si ritiene sia la legge stessa a esercitare. «E' la legge» non è che un segno di obbedienza alla legge, un segno del desiderio della legge di essere incontestabile, un impulso teologico della teoria psicoanalitica che cerca di escludere qualsiasi critica al padre simbolico, ossia alla legge della psicoanalisi stessa. Perciò lo statuto conferito alla legge è esattamente quello assegnato al fallo, il luogo simbolico del padre, l'indiscutibile e incontestabile. La teoria svela le proprie difese tautologiche. La legge al di là delle leggi porrà definitivamente termine all'angoscia prodotta dal rapporto critico con l'autorità definitiva che chiaramente non sa quando arrestarsi: un limite al sociale, al sovversivo, alla possibilità di azione e di cambiamento, un limite cui ci aggrappiamo, sintomaticamente, come a una sconfitta definitiva del nostro potere personale. I difensori di questa posizione sostengono che essere privi di una legge del genere sia puro volontarismo o anarchia radicale. Ma è davvero così? E che dire dell'accettare una simile legge come arbitro definitivo della vita della parentela? Non si tratta forse, invocando dei termini

teologici, di risolvere i dilemmi concreti delle convenzioni sessuali umane che non trovano alcuna forma normativa definitiva?

Si può certamente ammettere che il desiderio sia radicalmente condizionato senza sostenere che sia radicalmente determinato, e che vi siano delle strutture che rendono il desiderio possibile senza affermare che tali strutture siano impermeabili a un'articolazione reiterativa e trasformativa. Quest'ultima affermazione rappresenta in maniera incompleta un ritorno all'«Io» o alle classiche nozioni di libertà, ma ribadisce che la norma reca una temporalità che la apre alla sovversione dall'interno e a un futuro che non può essere pienamente anticipato. Eppure Antigone non può rappresentare quella sovversione e quel futuro, perché ciò che essa mette in crisi è la funzione rappresentativa di per sé, proprio quell'orizzonte d'intelligibilità entro il quale agisce e in base al quale essa rimane in certo qual modo impensabile. Antigone è la discendenza di Edipo e ci spinge a domandarci: che cosa ne sarà dell'eredità di Edipo, quando le regole che Edipo sfida ciecamente non conducono più alla stabilità loro accordata da Lévi-Strauss e dalla psicoanalisi struttura-lista? In altri termini, Antigone è colei per la quale le posizioni simboliche sono divenute incoerenti, confondendo, come fa, il fratello e il padre, emergendo, come fa, non come madre ma - come suggerisce un'etimologia -«al posto della madre».<sup>23</sup> Anche il suo nome è costruito come «antigenerazione».<sup>24</sup> Perciò ella si situa ormai a una certa distanza da ciò che rappresenta, e ciò che rappresenta è lungi dall'essere chiaro. Se la stabilità del luogo materno non può essere salvaguardata, né può esserlo la stabilità di quello paterno, che cosa accade a Edipo e all'interdizione che egli rappresenta? Edipo, che cosa ha generato?

Naturalmente sollevo questi interrogativi oggi, in un'epoca in cui la famiglia viene idealizzata in modi nostalgici e sotto diverse forme culturali, in un'epoca in cui il Vaticano protesta contro l'omosessualità non solo in quanto attacco alla famiglia ma anche invocando l'idea di umano, laddove il diventare umani, per alcuni, richiede la partecipazione alla famiglia nel suo senso normativo. Faccio queste domande, naturalmente, in un'epoca in cui i figli, per il divorzio e le seconde nozze dei genitori, il fenomeno migratorio, l'esilio e lo statuto di rifugiati, e gli spostamenti di vario genere, passano da una famiglia all'altra, da una famiglia a una situazione caratterizzata da nessuna famiglia, da una famiglia inesistente a una famiglia costituita, oppure

in un nucleo familiare dove vivono psichicamente al crocevia della famiglia, o in situazioni familiari connotate da molti strati, nelle quali possono avere più di una donna che si comporta da madre, più di un uomo che agisce da padre, oppure senza madre o senza padre, con fratellastri che sono anche amici - siamo in un'epoca in cui la parentela è divenuta fragile, porosa e dilatabile. E' anche un'epoca in cui le famiglie normali e quelle gay sono mescolate, o in cui le famiglie gay emergono sotto forma nucleare o meno. Quale sarà l'eredità di Edipo per chi si forma in queste situazioni, in cui difficilmente le posizioni sono chiare, in cui il posto del padre è disperso, quello della madre viene occupato da diverse figure o viene dislocato, in cui l'ordine simbolico nella sua stasi non regge più?

Per certi versi Antigone raffigura i limiti dell'intelligibilità che si manifestano ai confini della parentela, ma secondo una modalità difficilmente pura e difficilmente romanzabile o, per meglio dire, consultabile a titolo esemplificativo. Tutto sommato, Antigone si appropria della posizione e della lingua di colui cui si contrappone, assume la sovranità di Creonte, rivendica addirittura la gloria destinata al fratello, e supera una strana fedeltà nei confronti del padre, legata com'è a lui dalla sua maledizione.

Il suo destino non è quello di avere una vita da vivere bensì di essere condannata a morte prima di avere qualsiasi possibilità di vita. Ciò solleva la questione di come sia possibile che la parentela garantisca le condizioni d'intelligibilità grazie alle quali l'esistenza diventa vivibile e al tempo stesso viene condannata e preclusa. La morte di Antigone è sempre duplice nel corso dell'intera tragedia: ella sostiene di non avere vissuto, di non avere amato e di non avere avuto figli, perché è stata colpita dalla maledizione che Edipo ha lanciato sui figli, «servendo la morte» per tutta la vita. Perciò la morte significa la vita non vissuta, e quando si avvicina alla tomba che Creonte le ha fatto approntare e dove verrà rinchiusa viva, va incontro a un fato che è suo da sempre. E' forse il desiderio invivibile con il quale convive, l'incesto stesso, che rende la sua esistenza una morte vivente, che non trova posto entro i termini che rendono intelligibile l'esistenza? Quando si avvicina alla tomba, dove dovrà restare sepolta viva, osserva: «O sepolcro, o talamo, o sotterranea dimora che per sempre mi custodirà, dove io vado verso i miei cari morti [tous emautés]» (p. 321).

Così la morte è raffigurata come una sorta di matrimonio con coloro che nella sua famiglia sono già defunti, affermando la qualità mortale di quegli

amori per i quali nella cultura non esiste un posto possibile e vivibile. E' indubbiamente importante, da un lato, rifiutare la conclusione di Antigone per cui essere senza figli è di per se stesso un tragico destino e, d'altra parte, rigettare la conclusione per cui il tabù dell'incesto dev'essere annullato perché l'amore prosperi liberamente ovunque. Né il ritorno alla normalità della famiglia né la celebrazione della pratica incestuosa sono qui il mio scopo. La difficile situazione di Antigone, tuttavia, offre effettivamente un'allegoria della crisi della parentela: quali convenzioni sociali si possono riconoscere come amore legittimo, e quali perdite umane possono esplicitamente affliggere in quanto perdite reali e conseguenti? Antigone rifiuta di obbedire a qualsiasi legge che non accetti il riconoscimento pubblico della sua perdita, e in tal modo prefigura la situazione perfino troppo nota a chi subisce delle perdite che non si possono piangere pubblicamente, quelle provocate dall'AIDS, per esempio. A quale sorta di morte vivente sono stati condannati?

Sebbene Antigone muoia, la sua azione rimane nella sfera del linguaggio, ma di quale gesto si tratta? Questo atto è e *non* è suo personale, giacché è una trasgressione delle norme di parentela e di genere che ne svela il carattere precario, la trasferibilità repentina e disturbante, e la capacità di essere reiterate in contesti e secondo modalità non pienamente prevedibili.

Antigone non rappresenta la parentela nella sua forma ideale, ma la sua deformazione e dislocazione, che mette in crisi i regimi di rappresentazione dominanti e solleva la domanda su quali avrebbero potuto essere le condizioni d'intelligibilità che avrebbero reso possibile la sua vita, o meglio, quale rete di rapporti renda possibile la nostra vita, l'esistenza di chi tra noi confonde la parentela nella riarticolazione dei suoi termini. Quali nuovi schemi d'intelligibilità rendono legittimi e riconoscibili i nostri amori e rendono le nostre perdite delle vere perdite? Questo interrogativo riapre il rapporto tra la parentela e gli epi-stemi d'intelligibilità culturale dominanti, e tra entrambi e la possibilità di una trasformazione sociale. Questa domanda, che pare così ardua da porre quando concerne la parentela, viene repressa rapidamente da chi cerca di rendere essenziali le versioni normative della parentela per il funzionamento della cultura e la logica delle cose; è una domanda troppo spesso forclusa da chi, terrorizzato, pregusta l'autorità definitiva di quei tabù che stabilizzano la struttura sociale in quanto verità atemporale, senza mai chiedersi che cosa sia successo agli eredi di Edipo.

## Note

<sup>1</sup> Cfr. L. Irigaray, *L'eterna ironia della comunità*, in Id., *Spéculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975 [ed. or. *Spéculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris 1974]; Id., *L'universale come mediazione e Il genere femminile*, in Id., *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1989 [ed. or. *Sexes et parentés*, Minuit, Paris 1987]; Id., *Un'etica della differenza sessuale*, in Id., *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985 [ed. or. *Ethique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1985].

<sup>2</sup> Il testo non prende in considerazione la figura di Antigone nel mito greco o in altre tragedie classiche o moderne, ma si riferisce soltanto alla sua comparsa diretta o indiretta nelle tragedie di Sofocle *Antigone*, *Edipo a Colono* ed *Edipo Re*. Per una trattazione pressoché esaustiva della figura di Antigone, cfr. G. Steiner, *Antigones*, Yale University Press, Oxford 1984 [trad. it. *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1990].

<sup>3</sup> Cfr. P. Mills (a cura di), *Feminist Interpretations of Hegel*, Pennsylvania University Press, College Park 1996 e, in particolare, il contributo della stessa Mills al volume. Cfr. anche C. Jacobs, *Dusting Antigone*, in «MNL», III, n. 5 (1996), pp. 890-917, un eccellente saggio che critica le interpretazioni dell' *Antigone* di Luce Irigaray e mostra l'impossibilità di rappresentazione espressa dalla figura di Antigone.

<sup>4</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995 [ed. or. *Phänomenologie des Geistes* (1807), in Id., *Werke*, vol. 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1970].

<sup>5</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro VII: L'etica della psicoanalisi. 1959-1960*, a cura di G. B. Contri, Einaudi, Torino 1994, pp. 309-61 [ed. or. *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Seuil, Paris 1986].

<sup>6</sup> Kaja Silverman si distingue tra i teorici lacaniani perché insiste sul fatto che la legge della parentela e la legge del linguaggio dovrebbero essere considerate separatamente. Cfr. K. Silverman, *Male Subjectivity and the Margins*, Routledge, New York 1992.

<sup>7</sup> Per un'interessante discussione su come possa mutare l'identificazione del pubblico con la tragedia, cfr. M. Griffith, *Introduction a Sophocles*

*Antigone*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 58-66.

<sup>8</sup> A questo punto dovrebbe essere chiaro che sono sostanzialmente d'accordo con Peter Euben quando afferma: «Le polarità tra focolare domestico e città, natura e cultura, donna e uomo, *eros* e ragione, legge divina e legge umana, come impalcatura interpretativa, non sono più persuasive dal punto di vista della caratterizzazione di Antigone di quanto [non lo siano] dal punto di vista di Creonte» (P. Euben, *Antigone and the Languages of Politics*, in Id., *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton 1997, p. 170). Viktor Ehrenberg, in *Sophocles and Pericles*, Basil Blackwell, Oxford 1954, pp. 28-34, <sup>9</sup> pone oltre questa visione e in contrapposizione a essa: Antigone è una criminale soltanto in quanto occupa una sola tensione all'interno dell'ambiguità della legge. Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet sostengono: «Dei due atteggiamenti religiosi che l'*Antigone* pone in conflitto tra loro nessuno di per sé potrebbe essere quello buono senza far debito posto all'altro, senza riconoscere quelle stesse cose che lo limitano e lo contestano» (*Tensioni e ambiguità nella tragedia greca*, in J.-P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1974, p. 22 [ed. or. *Mythe et tragedie en Grece ancienne*, Maspero, Paris 1973])

<sup>9</sup> Un articolo molto interessante di P. J.. Johnson, *Woman's Third Face: A Psychosocial Reconsideration of Sophocles' Antigone*, in «*Arethusa*», XXX (1997), pp. 369-98, propone una chiave interpretativa psicoanalitica per l'analisi dell'attaccamento incestuoso di Antigone al fratello.

<sup>10</sup> Per una lettura strutturalista della tragedia, che presume un'opposizione costante tra Creonte e Antigone, cfr. C. Segal, *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text*, Cornell University Press, Ithaca 1986.

<sup>11</sup> Froma Zeitlin ha un'importante intuizione sul problema dell'inumazione in *Antigone* e in *Edipo a Colono*, quando sostiene che nel primo caso Creonte rende indistinta la linea di demarcazione tra la vita e la morte che si suppone sia tracciata dall'atto di sepoltura: «Il rifiuto dell'inumazione espresso da Creonte - ella scrive - è un'offesa a tutto l'ordine culturale, [...] ma può anche interpretarsi come un'offesa nei confronti del tempo stesso» (p. 152). Per Zeitlin, Antigone sopravvaluta la morte e confonde la distinzione tra la vita e la morte secondo una prospettiva diversa.

Ella nota acutamente che «il desiderio di una morte prematura da parte di Antigone rappresenta anche una regressione alle origini nascoste della famiglia da cui nasce» (p. 153). Cfr. F. Zeitlin, *Thebes: Theatre of Self and Society*, rist. in J. J. Winkler e F. Zeitlin, *Nothing to do with Dionisos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 150-67.

<sup>12</sup> Nicole Loraux segnala che il pianto funebre non è soltanto prerogativa delle donne, ma che esso trova il suo luogo ideale entro le mura domestiche. Quando il cordoglio femminile diventa pubblico, l'ordine civico è minacciato dal rischio della perdita di sé. Per brevi ma acute osservazioni sul culto dei morti in *Antigone*, cfr. N. Loraux, *Le madri in lutto*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 26-29, 62-64 [ed. or. *Les Mères en deuil*, Seuil, Paris 1990]. Cfr. anche Id., *La main d'Antigone*, in «Métis», I (1986), pp. 1994 sg.

<sup>13</sup> Per un'eccellente discussione della collocazione e dello stile del linguaggio performativo nei discorsi pubblici ad Atene, cfr. J. Ober, *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton 1996, in particolare i capp. 3 e'4. Per un magnifico e acuto saggio sul performativo in *Antigone*, cfr. T. Gould, *The Unhappy Performative*, in A. Parker ed E. Kosovsky Sedgwick (a cura di), *Performativity and Performance*, Routledge, New York 1995, pp. 19-44.

<sup>14</sup> Hegel affronta la questione di Antigone in tre analisi separate e non sempre mantiene una interpretazione coerente del significato della tragedia. In particolare ne discute nella *fenomenologia dello spirito*, che costituisce il fulcro della discussione dei primi due capitoli di questo volume; nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove sostiene che la famiglia debba esistere in rapporto reciproco con lo Stato, e più volte nell' *Estetica*, pur concentrandone l'analisi nel capitolo finale, *La poesia*, nella sottosezione intitolata *Lo sviluppo concreto della poesia drammatica e dei suoi generi*. In quest'ultimo contesto egli afferma che sia Creonte sia Antigone sono figure tragiche poiché «si trovano in potere di ciò che combattono». Diversamente dall'analisi sostanzialmente ellittica della tragedia, dove Creonte prende il posto di Antigone, proposta nella *Fenomenologia dello spirito*, qui i due personaggi sono collocati in un rapporto reciprocamente tragico: «Così in entrambi è immanente ciò contro cui si ergono rispettivamente, ed essi

vengono presi ed infranti da ciò che appartiene alla cerchia stessa della loro esistenza». Hegel conclude con un elogio sperticato della tragedia: «L'*Antigone* mi pare per quest'aspetto come l'opera d'arte più eccellente e più soddisfacente» (G. W. F. Hegel, *Estetica*, Einaudi, Torino 1967, pp. 1360 sg.).

Nel saggio *The Woman in White: On the Reception of Hegel's Antigone*, in «The Owl of Minerva», XXI, n. I (autunno 1989), pp. 65-89, Martin Donoghue sostiene che la lettura hegeliana di Antigone è stata quella che ha esercitato maggior influsso nell'Ottocento. Goethe fu colui che la contestò con maggior vigore esprimendo il proprio scetticismo nelle lettere a Eckermann, dove metteva in dubbio la centralità della tensione tra famiglia e Stato nella tragedia e suggeriva che il rapporto incestuoso tra Antigone e Polinice difficilmente avrebbe potuto fungere da modello nell'orizzonte «etico» (p. 71).

<sup>15</sup> Certamente nell'Atene classica la donna non godeva dello status di cittadino, sebbene la cultura civica fosse piena di valenze del femminile. Per un'utilissima analisi di questo paradosso, cfr. N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, Seuil, Paris 1990.

<sup>16</sup> C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1984 [ed. or. *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris 1967. Per tutti i passi tratti da questo testo si indica la pagina della traduzione italiana seguita da quella dell'originale francese].

<sup>17</sup> Per una critica acuta, se pur rapida, della distinzione natura/cultura in relazione al tabù dell'incesto, cfr. J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, in particolare pp. 364-65 [ed. or. *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967].

<sup>18</sup> Cfr. anche la breve analisi dei legami incestuosi tra fratelli dal 1780 al 1914 in Steiner, *Le Antigoni* cit., pp. 22-25.

<sup>19</sup> M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p. 59. Per un'argomentazione più vigorosa e antipsicoanalitica contro un'interpretazione del rapporto tra Antigone e Polinice inteso come legame incestuoso, cfr. Vernant e Vidal-Naquet, *Edipo senza complesso*, in Id., *Mito e tragedia* cit., pp. 77-79.

<sup>20</sup> D. Evans, *An Introductory dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, London 1996, p. 202.

<sup>21</sup> J. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, Random House, New York 1974. P- 37°-

<sup>22</sup> Per un'interessante storia del simbolico e un controverso resoconto delle posizioni simboliche del sesso nelle strutture della parentela nel mondo odierno, cfr. M. Tort, *Artifices du père*, in «Dialogue. Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille», CIV (1989), pp. 46-60; Id., *Symboliser le Différent*, in «Psychanalystes», XXXIII (1989), pp. 9-18; e Id., *Le Nom du père incertain: Rapport pour le ministère de la justice*, inedito, archivio dell'autore.

<sup>23</sup> Cfr. R. Graves, *I miti greci*, Longanesi, Milano 1963 [ed. or. *The Greek Myths*, Penguin, London 1960]. Devo questo riferimento all'articolo sopra citato di Carol Jacobs.

<sup>24</sup> Cfr. S. Bernardete, *A Reading of Sophocles' Antigone I*, in «Interpretation: Journal of Political Philosophy», IV, n. 3 (1975), dove, a sostegno della sua traduzione, Bernardete cita U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Aischylos Interpretationen*, XCII, n. 3. Sulla «ricca polivalenza del nome di Antigone», Stathis Gourgouris fa i seguenti commenti provocatori: «La preposizione *an ti* significa sia “in contrapposizione a” sia “a compensazione di”; *gone* appartiene a una serie di derivati da *genos* (parentela, lignaggio, discendenza) e significa al tempo stesso prole, generazione, grembo, seme, nascita. In base a questa polifonia etimologica (la battaglia per il significato risiede nel nucleo del nome stesso) possiamo sostenere che Antigone rappresenti sia la contrapposizione della parentela alla *polis* (a compensazione della sua sconfitta a opera delle riforme del *demos*) sia la contrapposizione *alla* parentela, espressa dal suo attaccamento al fratello attraverso un desiderio dirompente, una *philia* che va oltre la parentela» (dal cap. *Philosophy's Need for Antigone*, in S. Gourgouris, *Does Literature Think? Literature as Theory for an Antimythical Era*, Stanford University Press, Stanford Cal. 2003).

## 2. Leggi non scritte, trasmissioni aberranti

Nel primo capitolo ho preso in esame l'atto di Antigone, la rivendicazione che muove l'atto della sepoltura e l'atto con il quale si traduce la rivendicazione della sfida. Il suo atto la conduce alla morte, ma il rapporto tra l'atto e la sua conclusione fatale non è propriamente causale. Antigone agisce e sfida la legge consapevole della punizione cui va incontro, la morte, ma che cosa muove il suo agire? E che cosa spinge la sua azione verso la morte? Sarebbe più facile dire che Creonte l'ha uccisa, ma egli si limita a esiliarla viva in una tomba, ed è in quella tomba che essa si toglie la vita. Si potrebbe dire che è lei l'artefice della propria morte, ma quale eredità di atti si configura mediante la sua azione? La sua fatalità è una necessità? E nel caso in cui non lo sia, in quali condizioni non necessarie essa appare come necessità?

Antigone tenta di parlare nella sfera politica con il linguaggio della sovranità che costituisce lo strumento del potere politico. Creonte emette il suo proclama e chiede alle guardie di accertarsi che tutti siano a conoscenza delle sue parole. Egli dice: «Con tali principi io farò grande la città» (p. 297), eppure la sua enunciazione non basta. Egli deve chiedere alle guardie di trasmettere il suo editto e tra loro una rifiuta commentando: «Affida questo peso a uno più giovane» (p. 298).

All'inizio della tragedia Ismene dice di non avere udito l'editto che, come le riferisce Antigone, «dicono sia stato imposto dal sovrano testé alla città» (p. 291) e si chiarisce così immediatamente che l'effettivo potere dell'atto linguistico sovrano di Creonte dipende dal fatto che esso sia recepito e trasmesso dai subordinati del re: può cadere nel nulla o produrre delle resistenze e così non giungere a vincolare coloro cui è rivolto. E comunque chiaro che Creonte *vuole* che tutta la *polis* sia al corrente delle sue parole e che le rispetti. Analogamente, Antigone non si sottrae alla possibilità di rendere nota la sua sfida. Quando, all'inizio della tragedia, Ismene le

consiglia: «Ma almeno non rivelare ad alcuno questa intenzione» (p. 294), Antigone risponde: «Ahimè gridalo forte; sarai molto più odiosa se tacendo non la proclamerai a tutti» (p. 294). Al pari di Creonte, Antigone vuole che il suo atto linguistico sia radicalmente e intelligibilmente pubblico quanto l'editto stesso.

Sebbene la sua sfida sia stata udita, il prezzo del suo discorso è la morte. Il suo linguaggio non è quello di un'azione politica che possa sopravvivere. Le sue parole, intese come azioni, sono collegate in modo chiasmatico al gergo del potere sovrano. Ella parla con quel linguaggio e si scaglia contro di esso, formula imperativi e, allo stesso tempo, li sfida, sta nel linguaggio della sovranità nel momento stesso in cui si contrappone al potere sovrano e viene esclusa dai suoi rapporti. Ciò suggerisce che Antigone non può avanzare la sua rivendicazione al di fuori del linguaggio dello Stato, né la sua rivendicazione può essere completamente assimilata dallo Stato stesso.<sup>1</sup>

Se le sue azioni non possono sopravvivere politicamente, esse però rimangono non meno problematiche all'interno della sfera della parentela. Come se fossero turbati dalla deformazione stessa della parentela che Antigone realizza e preannuncia, i critici di questa tragedia hanno reagito con una idealizzazione della parentela che nega la sfida che le viene lanciata. Vi sono due forme di idealizzazione della parentela che qui si devono prendere in considerazione: una in cui si dice che Antigone sosterebbe la parentela rappresentandone i termini; un'altra in cui la sosterebbe costituendone i limiti. La prima è di Hegel, che ha individuato in Antigone la rappresentante delle leggi della parentela, degli dèi del focolare, con una rappresentazione che produce due strane conseguenze: anzitutto, l'insistenza di Antigone a rappresentare quelle leggi della parentela è, secondo lui, proprio ciò che costituisce un crimine nell'ambito di un altro ordine giuridico più pubblico; in secondo luogo ella, che rappresenta il dominio femminile della sfera domestica, non può essere nominata nel testo hegeliano, cioè la rappresentazione stessa che Antigone metterebbe in scena impone la cancellazione del suo nome nel testo della *Fenomenologia dello spirito*. La seconda conseguenza di questa idealizzazione della parentela è di Lacan, che colloca Antigone sulla soglia del simbolico, inteso come il registro linguistico nel quale i rapporti di parentela si insediano e si mantengono. Egli legge la sua morte come esito accelerato precisamente dall'insopportabilità simbolica

del suo desiderio. Pur prendendo le distanze da entrambe queste letture consequenziali, tenterò di rielaborare alcuni aspetti di entrambe le posizioni nella sintesi che propongo ai seguenti interrogativi: la morte di Antigone segnala una lezione necessaria sui limiti dell'intelligibilità culturale, sui limiti della parentela intelligibile, una lezione che ci restituisce a un senso corretto del limite e del vincolo? La morte di Antigone segnala la sostituzione della parentela con lo Stato, la necessaria subordinazione della prima al secondo? Oppure la sua morte è proprio il limite che esige di essere letto come quell'operazione del potere politico che preclude l'intelligibilità di alcune forme di parentela, che nega ad alcuni generi di vita di essere approvati come tali?

In Hegel la sfera della parentela è rigorosamente distinta da quella dello Stato, per quanto sia un requisito fondamentale per la nascita e la riproduzione dell'apparato statale. In Lacan la parentela, in quanto funzione dell'ordine simbolico, viene rigorosamente dissociata dalla sfera del sociale, eppure costituisce il campo strutturale d'intelligibilità entro il quale si manifesta il sociale. La mia lettura di Antigone, in breve, tenterà di spingere queste distinzioni in una crisi produttiva. Antigone non rappresenta né la parentela né il radicalmente fuori di essa, ma diventa occasione per la lettura di una nozione di parentela strutturalmente vincolata dal punto di vista della sua ripetibilità sociale, dell'aberrante temporalità della norma.

Rimaneggiare le posizioni della parentela in quanto «simboliche» significa assumerle come condizioni necessarie alla comunicabilità linguistica e suggerire che tali posizioni comportino una intrattabilità non applicabile alle norme sociali contingenti. Non basta tuttavia tracciare gli effetti delle norme sociali sulla riflessione attorno alla parentela, operazione che vorrebbe riportare il discorso sulla parentela a un sociologismo privo di significato psichico. Le norme non agiscono unilateralmente sulla psiche, esse semmai si condensano sotto forma della figura della legge alla quale la psiche ritorna. Il rapporto psichico con le norme sociali può, in certe condizioni, presupporre che quelle norme siano intrattabili, punitive ed eterne, ma la configurazione delle norme si verifica già in ciò che Freud ha definito «la cultura della pulsione di morte». In altre parole la descrizione stessa dell'ordine simbolico come legge non trattabile si ha all'interno di una fantasia della legge come autorità superiore. Secondo me Lacan analizza questa fantasia trattandola, al tempo stesso, come un sintomo. Vorrei qui

suggerire che l'idea del simbolico è limitata dalla descrizione della sua funzione di trascendenza, e che può riconoscere la contingenza della propria struttura soltanto rinnegando la possibilità di qualsiasi alterazione sostanziale nel suo campo d'azione. Suggestivo che il rapporto tra posizione simbolica e norma sociale dev'essere ripensato e spero di mostrare, nell'ultimo capitolo, come si possa riaffrontare la funzione del tabù dell'incesto, fondamento della parentela, all'interno della psicoanalisi attraverso la concezione di una norma sociale contingente operante. Qui non mi interessa tanto ciò che il tabù limita, quanto le forme di parentela che esso genera e il modo in cui si instaura la loro legittimità proprio in quanto soluzioni normalizzate della crisi edipica. Non si tratta, quindi, di liberare l'incesto dalle sue limitazioni, ma di interrogarsi su quali siano le forme di parentela normativa che deriverebbero, come necessità strutturali, da questo tabù.

Antigone è solo in parte fuori della legge. Ciò potrebbe indurci a concludere che né la legge della parentela né la legge dello Stato sono efficaci per regolare gli individui soggetti a tali leggi. Tuttavia, se la devianza di Antigone è utilizzata per illustrare l'inesorabilità della legge e della sua opposizione dialettica, allora l'opposizione di Antigone opera al servizio della legge sostenendone l'inevitabilità.

Al fine di determinare dove Antigone stia, in che modo agisca e in nome di che cosa, invito a considerare due esempi di questo genere, nei quali si propone un'analisi di Antigone che la vede occupare una posizione anteriore allo Stato e anteriore alla parentela. Il primo gruppo di esempi si trova nella discussione proposta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* e nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, mentre il secondo, che prenderò in considerazione nel capitolo che segue, è il settimo seminario di Jacques Lacan dedicato a *L'etica della psicoanalisi*.

Hegel affronta lo status di Antigone nel capitolo della *Fenomenologia* intitolato *L'eticità*, nella sottosezione *L'azione etica: il sapere umano e divino, la colpa e il destino* (*Die Sittliche Handlung. Das Menschliche und Göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal*).<sup>2</sup> In realtà, in questa sezione essa resta per lo più innominata, semplicemente prefigurata in gran parte della discussione. Hegel s'interroga sul posto che occupano la colpa e il crimine nella vita etica universale e insiste sul fatto che, all'interno di questa sfera, quando si agisce in modo criminoso non si agisce come individuo,

giacché si diventa individuo soltanto a condizione di appartenere alla comunità. La vita etica è propriamente la vita strutturata dalla *Sittlichkeit*, nella quale le norme dell'intelligibilità sociale sono prodotte storicamente e socialmente.<sup>3</sup> Il Sé che agisce, e agisce contro la legge, «è solo l'ombra irreal» poiché «è solo come Sé universale» (p. 631). In altri termini, chiunque commetta l'azione che compie sarà colpevole. L'individuo, attraverso il crimine, perde la propria individualità e diventa un «chiunque». Poi, senza preavviso, Hegel pare presentare Antigone senza nominarla: egli osserva che chi commette un crimine secondo i criteri universali prevalenti della *Sittlichkeit* resta intrappolato in quella posizione in cui si viola la legge umana per seguire la legge divina, e quella divina per seguire l'umana: «L'atto ha realizzato solo l'una in opposizione all'altra» (*ibid.*). Perciò chi agisce conformemente alla legge, laddove la legge è sempre umana o divina ma *mai entrambe*, è sempre cieco nei confronti della legge alla quale disobbedisce in quell'istante. Ciò conduce Hegel alla figura di Edipo lungo il seguente percorso: «La realtà tiene dunque nascosto dentro sé il lato estraneo al sapere [la fermezza che sa ciò che fa] e non si rivela in sé e per sé alla coscienza [Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wissen fremde Seite in sich verborgen, und zeigt sich dem Bewusstsein nicht, wie sie an und für sich ist]: al figlio non rivela il padre in colui che l'ha offeso e che egli ha ucciso, né rivela la madre nella regina che egli ha preso in moglie» (pp. 631, 347).

Perciò Hegel spiega che la colpa viene esplicitamente vissuta nel compiere l'azione, nell'esperienza di una legge che si apre un varco *in un'altra* e la *attraversa*, «cogliendo in flagrante colui che agisce. In tal modo, l'autocoscienza etica è perseguitata da una potenza tenebrosa che, posta in agguato e *irrompendo solo quando l'atto è compiuto, la coglie sempre in flagrante* [Dem sittlichen Selbstbewusstsein stellt auf diese Weise eine lichtscheue Macht nach, welche erst, *wenn die Tat geschehen, hervorbricht und es bei ihr ergreift*]» (pp. 633, 347; corsivo mio). Ancora in riferimento a Edipo, poi, Hegel scrive: «Colui che ha agito non può negare il crimine o la propria colpa: l'atto consiste propriamente nel muovere l'immoto» e - il termine è suo - «l'inconscio» è «collegato al conscio [und hiermit das Unbewusste dem Bewussten, das Nichtseiende dem Sein zu verknüpfen]» (*ibid.*). Ciò induce Hegel a parlare di un «diritto» tacitamente affermato

nell'esecuzione del crimine, un diritto non ancora conosciuto se non nella consapevolezza della colpa e in virtù di tale consapevolezza.

Hegel sottolinea il nesso tra colpa e diritto, una rivendicazione implicita nella colpa, un diritto, un accesso al diritto che è necessario e al tempo stesso comporta l'abrogazione di un'altra legge. Qui egli sembra fare riferimento a Edipo che inconsapevolmente commette i suoi crimini ed è sopraffatto dalla colpa *a posteriori*. Antigone non sembra avere sensi di colpa, sebbene affermi il suo diritto, anche quando riconosce che la «legge» a giustificazione del suo atto è una legge che Creonte può soltanto considerare un segno di criminalità. Per Hegel l'inconscio, o ciò che egli descrive come «non essente», emerge nella rivendicazione del diritto, nell'atto che si fonda su una legge che non conta come tale nell'ambito del diritto. Non c'è giustificazione per la rivendicazione di Antigone. La legge che ella invoca ha un solo caso di applicazione possibile e non è concettualizzabile in quanto legge secondo il senso comune. Che cos'è questa legge al di là della legge, al di là della concettualizzazione, che fa apparire l'atto di Antigone e la sua difesa verbale null'altro che una violazione della legge? Che cosa è questa legge che emerge come violazione della legge? Si tratta di un tipo di legge che offre motivi per violare un altro tipo di legge, motivi enumerabili, concettualizzabili e trasponibili da un contesto all'altro? Oppure si tratta di una legge che sfida la concettualizzazione e si propone come scandalo epistemico nell'ambito del diritto, di una legge che non può essere tradotta, che segna il limite stesso della concettualizzazione giuridica, che costituisce una violazione di una legge attuata, per così dire, da una legalità che rimane non contenuta da alcuna legge positiva e generalizzabile? Si tratta della legalità di ciò che non esiste e di ciò che è inconscio, non di una legge *dell'*inconscio ma di una forma di richiesta che l'inconscio necessariamente avanza nei confronti della legge, quella che segna il limite e la condizione della generalizzabilità della legge.<sup>4</sup>

Hegel punta il dito su questo momento, e quasi vi s'impantana, ma ne argina prontamente le conseguenze scandalose. Egli distingue Edipo da Antigone, stabilendo la scusabilità del crimine dell'uno e l'incusabilità del crimine dell'altra. Egli lo fa privando l'azione di Antigone di qualsiasi motivazione inconscia e identificandola con un atto pienamente consapevole: «La coscienza etica è certo più completa, e la sua colpa più pura, nel caso in

cui conosca *anticipatamente* la legge e la potenza cui si contrappone, quando consideri tale legge come una violenza e un torto, come un'accidentalità etica, e quindi nel caso in cui, come Antigone, commette coscientemente il crimine [wissentlich ... das Verbrechen begeht]» (p. 633, 348). Come se assumesse il punto di vista di Creonte che non riesce a strappare ad Antigone una confessione sufficientemente completa, Hegel conclude l'analisi affermando che «in virtù di questa realtà e della propria attività, la coscienza etica deve riconoscere il suo opposto come realtà propria, deve cioè riconoscere la propria colpa» (*ibid.*). La legge che sfida Antigone è l'opposto della sua azione, e Hegel la invita a riconoscere la legittimità di quella legge.

Antigone, naturalmente, riconosce la propria azione, ma la forma orale del suo riconoscimento non fa che aggravare il crimine: non solo ella l'ha commesso, ma ha l'audacia di *dire* di averlo commesso. Antigone quindi non può esemplificare la coscienza etica che subisce la colpa, ella è al di là della colpa, abbraccia il proprio crimine come abbraccia la morte, la tomba, la camera nuziale. A questo punto del testo Hegel cita Antigone stessa, come se le parole di Antigone convalidassero la sua tesi: «weil wir lei-den, anerkennen wir, dass wir gefehlt»<sup>5</sup> tradotto come: «è perché soffriamo che riconosciamo di avere sbagliato» (pp. 284, 348). Ma si consideri la qualificazione di questa osservazione presente nella traduzione inglese di Grene: «If this proceeding is good in the gods' eyes / I shall know my sin, once I have suffered» (pp. 982 sg.).<sup>6</sup> Si noti inoltre la straordinaria sospensione della questione della colpa e l'implicito rimprovero a Hegel presente nella traduzione più affidabile, quella proposta da Lloyd-Jones: «Well, if this is approved among the gods, I should forgive (syggignosko) them for what I have suffered, since I have done wrong; but if they are the wrongdoers, may they not suffer worse evils than those they are unjustly inflicting upon me!»

Qui Antigone sembra conoscere ed esprimere la saggezza che non può pienamente confessare poiché essa non ammetterà la propria colpa. Questa pare essere la prima ragione che Hegel adduce per spiegare perché Antigone non viene ammessa nell'ambito della legge etica.<sup>7</sup> Antigone non nega di aver commesso l'atto, ma ciò, per Hegel, non si qualifica come un'ammissione di colpa. Infatti ammettere la colpa, come Hegel e Creonte avrebbero voluto che ella facesse, significherebbe praticare il discorso pubblico secondo modalità a

lei non consentite. Ci si domanda se le donne avrebbero mai potuto soffrire del senso di colpa, nel senso hegeliano, poiché l'individuo, conscio della propria colpa e in preda al pentimento, è per necessità mediato dalla sfera dello Stato. In realtà praticare quel discorso, proprio nel modo in cui lo fa Antigone, significa commettere un reato di tipo diverso, dove il soggetto prepolitico rivendica un'azione furiosa all'interno della sfera pubblica. La sfera pubblica, come la chiamo qui, è detta da Hegel comunità, governo, e Stato. Essa acquista esistenza soltanto *interferendo* nella felicità della famiglia, e generando così «il suo nemico interno, l'elemento femminile in generale. L'elemento femminile, l'eterna ironia [della vita] della comunità» (pp. 639, 352).

L'introduzione dell'elemento femminile sembra senz'altro attingere dal precedente riferimento ad Antigone, ma è curioso notare che tale elemento prende il posto di quel riferimento, analogamente a come Hegel altera il linguaggio di Antigone per farlo corrispondere alla propria struttura etica. In un primo momento pare che le affermazioni di Hegel su Antigone possano applicarsi alla *Weiblichkeit* disponibile:

Mediante i suoi intrighi l'elemento femminile [...] trasforma il fine universale della comunità in un fine privato, trasforma l'attività universale [allgemeine Tätigkeit] in un'opera di questo individuo determinato, e converte la proprietà universale [verkehrt das allgemeine Eigentum] dello Stato in possesso e orpello della Famiglia [zu einem Besitz und Putz der Familie] (pp. 641, 353).

Questo repentino spostamento al soggetto dell'elemento femminile richiama Antigone ma compie anche chiaramente una generalizzazione prendendo le mosse dal suo caso secondo una modalità che cancella il suo nome e la sua particolarità. Questo «elemento femminile» corrompe l'universale, trasformando lo Stato in bene e orpello della famiglia, decorando la famiglia con gli accessori dello Stato, trasformando l'apparato statale in vessilli e stendardi. Questa alterazione perversa dell'universalità non ha implicazioni politiche. Infatti l'«elemento femminile» non agisce politicamente ma costituisce una corruzione e una privatizzazione della sfera politica, una sfera governata dall'universalità.

Sebbene in precedenza Hegel avesse suggerito che la corruzione

dell'universalità da parte di Antigone, malgrado la sua apparente criminalità, potesse in realtà essere l'irruzione di una legalità derivante da un altro ordine, che può apparire come criminalità soltanto dal punto di vista dell'universalità, egli non vede tale irruzione inconscia del diritto nella corruzione dell'universalità che le donne generalmente mettono in atto. Anzi, nel momento stesso in cui nel testo hegeliano Antigone viene *generalizzata* come femminilità o elemento femminile, la corruzione in questione perde la sua scandalosa collocazione nel campo politico, svalutando il politico come proprietà e ornamento privati. In altri termini, sostituendo «Antigone» con «elemento femminile», Hegel produce quella stessa generalizzazione cui Antigone resiste, una generalizzazione secondo la quale essa non può che essere considerata una criminale e che, di conseguenza, la cancella dal testo hegeliano.

La figura femminile che prende il posto di Antigone e reca le tracce residue del suo crimine ridicolizza l'universale, sovverte il suo funzionamento e ne svaluta il significato attraverso la sopravvalutazione del giovane maschio, ricordando in tal modo l'amore di Antigone per Polinice.<sup>8</sup> Questo amore, tuttavia, non può restare nella sfera della parentela e deve condurre al proprio sacrificio, al sacrificio del figlio consegnato allo Stato per fare la guerra. Non è il tabù dell'incesto che tronca l'amore reciproco tra i membri della famiglia, ma è piuttosto l'azione dello Stato impegnato nella guerra. Il tentativo di snaturare con mezzi femminili l'universalità che lo Stato rappresenta viene quindi annullato da un movimento opposto dello Stato, che non si limita a interferire nella felicità familiare, ma recluta la famiglia al servizio della propria militarizzazione. Lo Stato riceve l'esercito dalla famiglia e la famiglia va incontro alla propria dissoluzione nello Stato.

Finché parliamo della madre che sacrifica il figlio per la guerra, non parliamo più di Antigone, giacché Antigone non è madre né ha figli. Essa è colpevole di un crimine contro lo Stato, e più in particolare di un individualismo criminoso, poiché sembra porre in primo piano la famiglia. Agendo quindi in nome dello Stato, il testo di Hegel procede alla soppressione di Antigone e dà un fondamento logico a questa soppressione: «La comunità [...] può conservarsi solo mediante la soppressione di questo spirito della singolarità».<sup>9</sup>

Da questa analisi dell'ostilità nei confronti dell'individuo e dell'elemento

femminile in quanto rappresentante della individualità, Hegel passa all'analisi della guerra, una forma d'ostilità necessaria per l'autodefinizione della comunità.<sup>10</sup> La donna precedentemente descritta, che trovava una promessa di piacere e di dignità nel giovane maschio, ora scopre che il giovane va in guerra e che lei è soggetta all'obbligo, imposto dallo Stato, di mandare il figlio in guerra. La necessaria aggressività della comunità verso l'elemento femminile (il nemico interno) pare trasformarsi nell'aggressività della comunità verso il nemico esterno; lo Stato interviene nella famiglia per fare la guerra. Il valore del giovane maschio che combatte in guerra è apertamente riconosciuto, e in tal modo ora la comunità lo ama come lo ha amato la donna. La comunità si fa carico di questo investimento, che preserverebbe e consoliderebbe lo Stato, quando plaude ai figli che sono andati in guerra. Se prima la donna «corrompeva» la proprietà universale dello Stato facendone «beni e proprietà della famiglia», ora lo Stato reclama l'amore del giovane maschio, ristabilendo se stesso come la fonte di ogni valutazione e riconoscimento. Ora lo Stato si sostituisce all'elemento femminile e quella figura di donna viene al tempo stesso assorbita e scartata, considerata una presunzione necessaria allo Stato nel momento stesso in cui è respinta come parte del campo di funzionamento proprio dello Stato. Così il testo di Hegel trasforma Antigone in modo tale che la sua criminalità perde la forza della legalità alternativa di cui è portatrice, dopo di che viene nuovamente tradotta nell'elemento femminile materno che essa non ha mai incarnato. Infine questa figura doppiamente dislocata è ripudiata da un apparato statale che assorbe e respinge il suo desiderio. Chiunque essa sia, viene palesemente lasciata da parte in favore della guerra, dell'omosocialità del desiderio dello Stato. E' infatti l'ultima volta che il suo nome compare nel testo, quel nome che rappresentava il conflitto di una legge a opera di un'altra legge e tramite un'altra legge e che ora, cancellata, è accantonata anziché risolta. L'universalità dell'ordine etico non contiene lei, ma soltanto la traccia del suo amore doppiamente espropriato.

Hegel ritorna ad Antigone nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove chiarisce che essa è associata a una serie di leggi che in ultimo esame non sono compatibili con la legge pubblica.<sup>11</sup> Egli scrive: «Questa legge [è mostrata] in antitesi di fronte alla legge pubblica, di fronte alla legge dello Stato»,<sup>12</sup> e più avanti aggiunge che, se si considera la vita etica da un punto

di vista obiettivo, si potrebbe dire di essere eticamente inconsapevoli di se stessi. Qui Antigone è investita dall'inconscio, quando, nel passaggio che segue, afferma l'irrecuperabilità delle origini della legge: «Nessuno sa da dove vengono le leggi, esse sono eterne» è il verso citato da Hegel. Nella traduzione inglese di Lloyd-Jones il verso è amplificato per porre in rilievo l'animazione vitale della legge. Antigone dice a Creonte: «Nor did I think your proclamations strong enough to have power to overrule, mortal as they were, the unwritten and unfailing ordinances of the gods. For these have life, not simply today and yesterday, but forever, and no one knows how long ago they were revealed [E non pensavo che i tuoi editti avessero tanta forza, che un mortale potesse trasgredire le leggi non scritte e incrollabili degli dei. Infatti queste non sono di oggi o di ieri, ma sempre vive, e nessuno sa da quando apparvero]» (pp. 450-56 [trad, ingl., p. 305]).

Hegel ha chiaramente identificato la legge difesa da Antigone come la legge non scritta degli antichi dèi, quella che appare soltanto mediante una traccia attiva. Infatti, che tipo di legge sarebbe? Una legge di cui non si può rintracciare l'origine, una legge la cui traccia non può assumere forma alcuna, la cui autorità non è direttamente comunicabile attraverso il linguaggio scritto. Se potesse essere comunicata, tale legge emergerebbe attraverso il linguaggio, ma si tratterebbe di un linguaggio che non può essere parlato partendo da un testo scritto e quindi certamente non potrebbe essere il linguaggio della tragedia, a meno che la tragedia non si rifaccia a una legalità che, per così dire, preceda la propria scena enunciativa, a meno che la tragedia non commetta un crimine contro quella legalità proprio parlandone. Perciò la figura di quest'altra legge mette in dubbio una interpretazione letterale della tragedia, *l'Antigone*: nessuna parola in questa opera ci darà questa legge, nessuna parola in questa tragedia reciterà le critiche sollevate da questa legge. Come la si potrà dunque discernere?

Ci viene detto che questa legge si contrappone alla legge pubblica; in quanto inconscio della legge pubblica, è ciò di cui la legge pubblica non può fare a meno, cui anzi deve contrapporsi e che deve ricordare con una certa necessaria ostilità. Quindi Hegel cita le parole di Antigone, una citazione che la contiene e al tempo stesso la bandisce, nella quale essa si riferisce allo statuto non scritto e infallibile di queste leggi. Le leggi di cui essa parla vengono, a rigore di termini, prima della scrittura, non ancora registrate o registrabili in forma scritta. Non sono pienamente conoscibili, ma lo Stato ne

sa abbastanza per contrapporsi violentemente a esse. Sebbene queste leggi non siano scritte, Antigone parla in loro nome e così esse emergono soltanto in forma di catacresi che funge da condizione preliminare e da limite a una loro codificazione scritta. Esse non sono radicalmente autonome, in quanto sono già considerate dalla legge pubblica scritta come leggi da contenere, subordinare e contrastare. Eppure sarebbe quasi impossibile farlo, se non altro per il riferimento catacresico alla legge non scritta e non scrivibile in forma di discorso drammatico e, indubbiamente, nel testo sofocleo ciò attesta questa condizione non codificabile ed eccessiva della legge pubblica. La legge pubblica, tuttavia, per quanto si contrapponga alla condizione non pubblica e non pubblicabile del proprio sorgere, riproduce l'eccesso stesso che tenta di contenere.

Hegel si occupa dell'atto di Antigone ma non del suo discorso, forse perché quel discorso sarebbe impossibile se ella dovesse rappresentare la legge non rappresentabile. Se ciò che Antigone rappresenta è esattamente ciò che rimane inconscio nell'ambito della legge pubblica, allora per Hegel ella esiste al limite del conoscibile e codificabile pubblicamente. Sebbene sia talora indicata da Hegel proprio come *un'altra* legge, questa è altresì riconosciuta come una legge che lascia soltanto una traccia incomunicabile, un enigma di un altro ordine possibile. Se Antigone «è» qualcosa, ella è l'inconscio della legge, ciò che è presupposto dalla realtà pubblica ma che non può apparire all'interno delle sue condizioni.

Hegel non solo accetta la scomparsa fatale di Antigone dalla pubblica scena, ma contribuisce ad accompagnarla all'uscita di quella scena fino alla tomba che l'accoglierà viva. Per esempio egli non spiega perché essa vi *faccia* la sua comparsa, tramite quali appropriazioni indebite del discorso pubblico il suo atto sia riconosciuto al pari di un atto pubblico. La legge non scritta ha forse il potere di riscrivere la legge pubblica? Si tratta del non ancora scritto o di ciò che non dovrà mai essere che costituisce una incommensurabilità invariabile tra le due sfere?

Come ciò che appare criminale dalla prospettiva sovrana di Creonte e, in verità, dalla prospettiva universale di Hegel, può contenere in sé una richiesta inconscia che segna il limite della sovranità e dell'autorità universale, allo stesso modo ci si può riavvicinare alla «fatalità» di Antigone domandandosi se il limite che essa rappresenta, limite per il quale non è possibile alcuna legittimazione, alcuna traducibile rappresentazione, non sia propriamente la

traccia di una legalità alternativa che perseguita il conscio, la sfera pubblica in quanto suo avvenire scandaloso.

Ci si potrebbe aspettare che la svolta di Lacan introduca a una considerazione più sfumata e promettente dell'inconscio, ma vorrei suggerire che anche la sua lettura ricolloca la fatalità di Antigone nei termini dei limiti necessari della parentela. La legge che ordina ad Antigone l'impossibilità di vivere non è una legge che potrebbe essere vantaggiosamente violata. Se Hegel giunge a rappresentare la legge dello Stato, Lacan dispiega l'evidente perversione di Antigone per confermare la non trattabilità della legge della parentela.

Lacan prende una distanza radicale da Hegel, obietta contro la contrapposizione tra legge umana e legge divina, per concentrarsi invece sul conflitto interno di un desiderio che può trovare i suoi limiti soltanto nella morte. Egli scrive che Antigone è «alla soglia» dell'ordine simbolico, ma che cosa dovremmo intendere per soglia? Non si tratta di un passaggio, superato e conservato nel movimento in avanti dello Spirito. Il fuori, l'entrata, il limite senza il quale il simbolico non può essere pensato, rimane nondimeno impensabile all'interno del simbolico. Alla soglia del simbolico, Antigone appare come la figura che inaugura il funzionamento dell'ordine simbolico stesso. Ma dove si trova con precisione questa soglia, questa entrata? Le leggi non scritte e infallibili cui si riferisce Antigone, e che Hegel identifica come le leggi del femminile, *non* sono le stesse dell'ordine simbolico, e il simbolico non corrisponde esattamente alla legge pubblica. Queste leggi dall'origine oscura e dall'autorizzazione incerta sono forse analoghe all'ordine simbolico, un simbolico alternativo o un immaginario alternativo (nel senso di Luce Irigaray) che costituisce l'inconscio della legge pubblica, la condizione femminile inconsapevole della propria possibilità?

Prima di esaminare la risposta di Lacan a questo interrogativo, vorrei riconsiderare la sua versione dell'ordine simbolico e forse proporre una serie di revisioni al breve resoconto presentato nel capitolo precedente.

Nel secondo libro del seminario Lacan propone, con il titolo di *L'universo simbolico*, una conversazione con Jean Hyppolite e Octave Mannoni sull'opera di Lévi-Strauss, sulla distinzione tra natura e simbolo. Lacan chiarisce la rilevanza del simbolico nell'opera di Lévi-Strauss e, così facendo, riconosce il proprio debito nei confronti di quest'ultimo per quanto riguarda la teorizzazione dell'ordine simbolico. La conversazione parte da

una sintesi sul punto di vista di Lévi-Strauss: per la parentela e la famiglia non si può rintracciare una causalità naturalistica, e neppure il tabù dell'incesto ha una ragione biologica.<sup>13</sup> Egli si domanda, allora, da dove emergano le strutture elementari della parentela. Alla fine di *Le strutture elementari della parentela*, lo scambio delle donne è considerato alla stregua del commercio di un segno, la moneta linguistica che facilita un legame simbolico e comunicativo tra uomini. Lo scambio delle donne viene paragonato allo scambio di parole, e questo particolare circuito linguistico diventa il fondamento per ripensare la parentela sulla base delle strutture linguistiche, la cui totalità è chiamata ordine simbolico. Nell'ambito di questa lettura strutturalista, ogni segno fa appello alla totalità dell'ordine simbolico nel cui ambito funziona. La parentela cessa di essere pensata in termini di rapporti di sangue o di accordi sociali naturalizzati per diventare l'effetto di un insieme linguistico di rapporti nel quale ogni termine ha un solo significato ed è sempre in relazione con altri termini.

Ritenendo importante questo momento, Lacan pone in rilievo il fatto che la parentela non appaia più come funzione di una biologia naturalistica: «Nell'ordine umano abbiamo a che fare con l'emergenza totale di una nuova funzione che ingloba tutto l'ordine umano nella sua totalità [à l'émergence totale englobant tout l'ordre humain dans sa totalité - d'une fonction nouvelle]» (pp. 38, 42). Per quanto la teorizzazione dell'ordine simbolico di Lévi-Strauss sia nuova, la funzione simbolica è sempre già lì, o meglio, ha un effetto tale da instaurarsi *sub specie aeternitatis*. Lacan infatti scrive del simbolico in modi che suggeriscono una convergenza con la legge non scritta di Antigone, le cui origini sono altrettanto non umane e non discernibili: «La funzione simbolica non è nuova in quanto funzione: essa ha abbozzi altrove [amorces ailleurs] che nell'ordine umano, ma non si tratta che di abbozzi [il ne s'agit que d'amorces]. L'ordine umano si caratterizza nel fatto che la funzione simbolica interviene in tutti i momenti e a tutti i gradi [les degrés] della sua esistenza» (pp. 38, 42).

Al pari delle leggi non scritte di Antigone, quelle che secondo Hegel appaiono divine e soggettive e governano la struttura femminile della famiglia, tali leggi non sono codificabili ma sono intese fondamentalmente come collegate a «un processo circolare dello scambio discorsivo». Più avanti nello stesso seminario Lacan scrive: «C'è un circuito simbolico esterno al

soggetto e legato a un certo gruppo di supporti, di agenti umani, in cui il soggetto, il piccolo cerchio che si chiama il suo destino, è indefinitamente incluso» (p. 128).<sup>14</sup> Questi segni viaggiano nel loro circuito, sono enunciati dai soggetti, ma non sono originati dai soggetti che li enunciano. Arrivano, per così dire, come il «discorso dell'altro [che] è il discorso del circuito nel quale sono integrato» (p. 116). Lacan commenta il simbolico nel saggio *Il circuito*: «Ne sono uno degli anelli [un des chaînons]. E' il discorso di mio padre per esempio, in quanto mio padre ha fatto degli errori che sono assolutamente condannato a riprodurre - è quello che si chiama Super-io» (pp. 116, 112).

Il circuito del simbolico s'identifica così con la parola del padre che risuona nel soggetto, dividendo la sua temporalità tra un altrove irrecuperabile e il momento della sua espressione presente. Lacan considera questa eredità simbolica una richiesta e un dovere: « Sono appunto incaricato di trasmettere [la catena del discorso] nella sua forma aberrante a qualcun altro [je suis justement chargé de la transmettre dans sa forme aberrante a quelqu'un d'autre]» (*ibid.*).

E' significativo che il soggetto non sia identificabile con l'ordine simbolico, giacché il circuito simbolico è sempre in qualche misura esterno al soggetto. Eppure non esiste via di fuga dall'ordine simbolico. Ciò induce Hyppolite a protestare direttamente con Lacan: « Se comprendo bene, la funzione simbolica è per lei una funzione di trascendenza [une fonction de transcendance], nel senso che, ad un tempo, non possiamo restarci, non possiamo uscirne. A cosa serve? Non possiamo farne a meno, e tuttavia non possiamo nemmeno installarci» (pp. 48 sg., 51). La risposta di Lacan consiste nel ribadire quanto ha già detto, mostrando così la funzione ripetitiva della legge: «Se la funzione simbolica funziona, noi siamo all'interno. E dirò di più - siamo talmente all'interno che non possiamo uscirne. Je dirais plus - nous sommes tellement à l'intérieur que nous ne pouvons en sortir]» (pp. 40, 43).

Eppure non sarebbe giusto dire che siamo compiutamente «all'interno» della legge simbolica o completamente «fuori» di essa: per Lacan «quel che c'è di più alto nell'uomo e che non è nell'uomo ma altrove, è l'ordine simbolico» (p. 149). Come altrove permanente che sta «nell'uomo», l'ordine simbolico decentra il soggetto stesso che genera. Ma qual è lo statuto di questo altrove? In quanto altrove rispetto all'ordine umano, il simbolico non

è, perciò, propriamente divino. Teniamo però presente che questa sconfessione è qualificata dal timore di Lévi-Strauss, riferito da Lacan, di avere accompagnato Dio fuori dalla porta soltanto per farlo rientrare dalla finestra. Lacan sottolinea invece che il simbolico è al tempo stesso universale e contingente, e impone un'apparenza della sua universalità, pur non avendo alcun mandato fuori di se stesso che possa fungere da fondamento trascendentale per il proprio funzionamento. La sua funzione è quella di trascendere le proprie affermazioni, ma ciò non significa che esso abbia o mantenga un fondamento trascendentale. L'effetto di trascendentalità deriva dall'affermazione stessa di trascendentalità.

Lacan scrive: «Questo ordine costituisce una totalità. [...] L'ordine simbolico è dato anzitutto nel carattere universale». E in un passo successivo: «Appena viene il simbolo, c'è un universo di simboli» (p. 38). Questo non per affermare che l'ordine simbolico sia universale, nel senso che sia universalmente valido in ogni momento, ma soltanto che, ogni volta che appare, esso si presenta come funzione universalizzante, si riferisce alla catena di segni tramite la quale deriva il proprio potere significante. Lacan osserva che le istanze simboliche attraversano le differenze tra le società come la struttura di un inconscio radicalmente irriducibile alla vita sociale.<sup>15</sup> Allo stesso modo, egli dirà che il complesso edipico, una struttura del simbolico, è universale e, insieme, contingente proprio «perché unicamente e meramente simbolico»: esso rappresenta ciò che non può essere, a rigore di termini, ciò che è stato alleviato dall'essere nel suo status in quanto sostituzione linguistica dell'ontologicamente dato. Esso non cattura né rivela il suo oggetto. Questo oggetto furtivo e mancante diventa tuttavia intelligibile soltanto manifestandosi, dislocato, all'interno delle sostituzioni che costituiscono i termini simbolici. Si potrebbe intendere l'ordine simbolico come una sorta di tomba che non estingue propriamente ciò che resterà comunque in vita e in trappola al suo interno, come un luogo dove Antigone, già semimorta nell'ambito dell'intelligibile, è costretta a non sopravvivere. In questa lettura l'ordine simbolico cattura Antigone e, benché la donna si tolga la vita in quella tomba, la domanda se Antigone possa avere significato o meno in un modo che eccede la portata del simbolico resta sospesa.

Per quanto la teorizzazione dell'ordine simbolico proposta da Lacan intenda sostituirsi a quei resoconti della parentela fondati sulla natura o sulla teologia, essa continua a esercitare la forza dell'universalità. La sua «contingenza» descrive il modo in cui essa rimane incommensurabile rispetto a qualsiasi soggetto che rientri nei suoi termini, e la mancanza di ogni fondamento trascendentale per il suo funzionamento. Tuttavia qui l'effetto universalizzante del suo funzionamento non è messo in questione in alcun modo dall'affermazione della contingenza. Perciò le strutture della parentela, cui è assegnata la parte del simbolico, seguitano a produrre un effetto universalizzante. In queste condizioni, come si può rendere contingente, meno insidiato, riscritto e soggetto a trasformazione l'effetto stesso dell'universalità?

Che per Lacan il complesso di Edipo sia universale per il fatto stesso di essere simbolico, *non* significa che debba essere globalmente dimostrato per essere considerato universale. Il problema non consiste nel fatto che l'ordine simbolico rappresenti un falso universale. Anzi, qualora e laddove compaia il complesso edipico, esso esercita la funzione di universalizzazione: *appare* cioè come ciò che è vero ovunque. In tal senso, non si tratta di un universale concretamente realizzato o realizzabile; la sua mancata realizzazione è precisamente ciò che sostiene il suo statuto di possibilità universale. Nessuna eccezione può mettere in discussione questa universalità poiché, per sostenere la propria funzione universalizzante (quella funzione è totalmente priva di appoggio e, quindi, contingente in questo senso ristretto), esso non dipende dalla realizzazione empirica. In realtà la particolarizzazione sarebbe la sua rovina.

Questa lettura dell'universalizzazione, però, funziona per far rientrare Dio (o gli dèi) dalla finestra? Se da una parte il complesso edipico non è universale, ma séguita a esserlo da un'altra, che cosa importa, alla fine, in qual modo sia universale, se l'effetto è il medesimo? Si noti che il tabù dell'incesto è «contingente» proprio in quanto «privo di fondamento»; ma che cosa discende da questa mancanza di fondamento? Non ne discende che il tabù stesso possa sembrare radicalmente alterabile o, meglio, eliminabile; piuttosto, nella misura in cui esso appare, appare in forma universale. Perciò questa contingenza, la mancanza di fondamento che diventa la condizione dell'emer-gere universalizzante, si distingue radicalmente da una contingenza che instauri la variabilità e il funzionamento culturale limitato di qualsiasi

regola o norma di questo genere.

Lacan affronta Antigone nell'ambito della questione dell'etica in *Il seminario. Libro VII*,<sup>16</sup> quando analizza il problema del bene, in quanto categoria centrale per l'etica e per la mercificazione. «Come mai avviene che, a partire dal momento in cui tutto s'organizza attorno al potere di fare il bene, qualcosa di totalmente enigmatico si propone a noi e ci ritorna incessantemente dalla nostra propria azione, come una sua conseguenza ignota?» (or. fr., p. 275). Egli scrive: «Non c'è campo in cui Hegel mi sembri più debole di quello della sua poetica, e specialmente per quanto riguarda ciò che egli articola attorno ad *Antigone*» (trad. it., p. 317). Nella *Fenomenologia* egli commette un errore quando afferma che *Antigone* rivela «una contrapposizione in modo molto chiaro [...] tra il discorso della famiglia e quello dello Stato. Ma le cose sono per noi molto meno chiare» (p. 299).

Difendendo l'interpretazione di Goethe, Lacan insiste affermando che «Creonte [non] si contrappone ad Antigone come [si contrappongono tra loro] due principi della legge, del discorso [...], Goethe dimostra al contrario come Creonte, spinto dal suo desiderio, esca palesemente dalla sua strada [...] ed è così che si precipita da solo alla sua rovina [il court à sa perte]» (pp. 323, 297).

In un certo senso la preoccupazione di Lacan, a proposito della tragedia, riguarda questo precipitarsi alla propria rovina, questo precipitarsi fatale che struttura sia l'azione di Creonte sia quella di Antigone. Così egli ricolloca la problematica dell'*Antigone* come una difficoltà interna del «desiderio di fare il bene», il desiderio di vivere in conformità a una norma etica. Invariabilmente, nella traiettoria stessa del desiderio, emerge qualcosa di enigmatico o misterioso dal punto di vista conscio, che è orientato al perseguimento del bene: «Nel margine irriducibile come all'orizzonte del suo bene proprio, il soggetto si rivela al mistero mai interamente risolto di quel che è il suo desiderio [le sujet se révèle au mystère irrésolu de ce qu'est son désir]» (pp. 300, 278). Lacan rinvia Antigone alla nozione del bello, affermando che il bello non sempre è compatibile con il desiderio del bene, e sostenendo che esso ci attrae e ci affascina per il suo carattere enigmatico. Per Lacan, quindi, Antigone si configurerà come un problema di bellezza, fascino e morte, come ciò che si intromette nel desiderio del bene, nel desiderio di conformarsi alla norma etica, e che quindi lo svia, enigmaticamente, dalla sua

strada. Non si tratta dunque di una contrapposizione tra un discorso, o un principio, e un altro, tra la famiglia e la comunità, ma di un conflitto interno al funzionamento del desiderio e, in particolare, del desiderio etico, e costitutivo dello stesso.

Lacan obietta contro l'ostinazione di Hegel nell'affermare che la tragedia si muove verso una «rinconciliazione» dei due principi (p. 317). Hegel, infatti, considera la pulsione di morte come una derivazione del desiderio. Lacan, per converso, espone ripetutamente la tesi secondo cui «non è semplicemente la difesa dei sacri diritti del morto e della famiglia» ma è la traiettoria della passione che si snoda nella direzione dell'autodistruzione. Qui però egli suggerisce che il pensiero della passione fatale sia, alla fine, separabile dai limiti imposti dalla parentela. Questa separazione è possibile, considerando lo spettro della passione incestuosa, e la teorizzazione dell'ordine simbolico o la sua inaugurazione possono in definitiva essere separate dalla questione della parentela e della famiglia? Tutto sommato, in *Il seminano. Libro II* abbiamo visto come la nozione stessa di simbolico derivi dalla sua lettura del libro di Lévi-Strauss sulle strutture elementari della parentela e, in particolare, dalla visione della donna come oggetto linguistico di scambio. In realtà, Lacan riferisce di aver chiesto a Lévi-Strauss di rileggere *Antigone* per confermarli che la tragedia parla dell'inizio della cultura stessa (p. 356).

Ciò nondimeno, Lacan affronta Antigone anzitutto come immagine affascinante e poi in rapporto al problema della pulsione di morte nel masochismo. Per quanto concerne questo secondo aspetto, tuttavia, Lacan suggerisce che le leggi non scritte e infallibili precedenti ogni codificazione sono quelle che segnano il versante più lontano del limite simbolico che gli umani non possono varcare. Antigone appare su questo limite o, meglio, come questo limite, e l'analisi lacaniana che segue s'incena per lo più sul termine *Ate*, inteso come il limite dell'esistenza umana che nel corso della vita può essere superato soltanto brevemente.

Antigone è già al servizio della morte, già morta mentre è ancora in vita, e perciò sembra avere varcato quel limite verso la morte secondo modalità che restano ancora da capire. Lacan interpreta l'ostinazione di Antigone come una manifestazione di questa pulsione di morte, unendosi al coro che la definisce «inumana» (p. 333) nei confronti di Ismene. Essa non è la sola a essere «di» questo regno antecedente e non scritto: Creonte infatti vuole

promuovere il bene di tutti promulgando una legge senza limiti (p. 327), ma nel processo di applicazione della legge egli la oltrepassa, fondando la propria autorità anche su leggi non scritte che sembrano spingere le sue azioni verso l'autodistruzione. Anche Tiresia parlerebbe proprio da questo luogo che non è esattamente «della» vita: la sua voce, infatti, è allo stesso tempo sua e non sua, le sue parole arrivano dagli dèi, dal bambino che descrive i segni, dalle parole che riceve da altri, e da luoghi altri rispetto a quelli dell'uomo. Il fatto di pronunciare parole divine lo rende un soggetto la cui mimesi comporta scissione e perdita di autonomia, lo collega al tipo di enunciazione praticata da Creonte quando questi afferma la propria autorità di là dei suoi confini codificabili. Il suo discorso non solo giunge da un luogo altro rispetto alla vita umana, ma preannuncia o produce anche - o, per meglio dire, comunica il ritorno a - un'altra morte, la seconda morte che Lacan identifica come cessazione di tutte le trasformazioni di ordine naturale o storico.

In questa parte del seminario Lacan stabilisce un chiaro nesso tra Antigone, Sacher-Masoch e Sade: «L'analisi mostra chiaramente come il soggetto stacchi un doppio sé e lo renda inaccessibile all'annientamento, per fargli sopportare quelli che si devono chiamare, con un termine preso a prestito dall'ambito dell'estetica, i giochi del dolore» (p. 330). La tortura instaura l'indistruttibilità di Antigone e di Sade. Il supporto indistruttibile diviene l'occasione della riproduzione delle forme, e quindi la condizione dell'estetica stessa. Come dice Lacan: «L'oggetto [nel fantasma sadico] è lì soltanto come potere di una sofferenza» (p. 331) e diviene perciò una forma di persistenza che sopravvive ai tentativi della sua distruzione. Questa persistenza appare collegata a ciò che Lacan chiama, spinozianamente, il puro Essere.

La discussione di Antigone da parte di Lacan in *Il seminario. Libro VII* si dispiega in modi metonimici, individuando dapprima il modo in cui la tragedia costringe a una revisione della teoria aristotelica della catarsi. Lacan suggerisce che *Antigone* comporti una purgazione - o espiazione - ma che non conduca al ristabilimento della calma, bensì al perdurare dell'irrisolto. Più specificamente, egli s'interroga sull'«immagine» di Antigone in rapporto a questa purgazione senza risoluzione e la definisce come immagine che purifica tutto ciò che concerne l'ordine dell'immaginario (p. 315). Questa stessa caratteristica fondamentale di Antigone conduce metonimicamente alla

considerazione della «seconda morte», che Lacan descrive come la morte che annulla le condizioni della prima morte, vale a dire il ciclo della morte e della vita. La seconda morte, quindi, non comporta il ciclo della redenzione, a essa non segue nascita: sarà la morte di Antigone ma, stando al suo soliloquio, sarà stata anche la morte di ogni membro della sua famiglia. Lacan identifica ulteriormente questa seconda morte con l'«Essere stesso», riprendendo la convenzione della maiuscola dal lessico heideggeriano. L'immagine di Antigone, l'immagine della non risoluzione, l'immagine irrisolta, è la posizione dell'Essere stesso.

Tuttavia, poco prima, nella medesima pagina, Lacan collega questa stessa immagine all'«azione tragica», che successivamente viene vista articolare la posizione dell'Essere come limite. È significativo che questo limite sia anche descritto in termini di non risoluzione costitutiva, e cioè l'«essere rinchiusa viva in una tomba» (*ibid.*). Successivamente Lacan ci propone un altro linguaggio con il quale comprendere questa immagine irrisolta, quello del muoversi immoto (p. 319). Egli poi aggiunge che questa immagine «affascina» ed esercita un effetto sul desiderio; immagine che, alla fine di *Il fulgore di Antigone*, risulterà essere costitutiva del desiderio stesso. A teatro guardiamo quelli che sono sepolti vivi in una tomba, guardiamo il morto che si muove, guardiamo affascinati l'inanimato che si anima.

Sembra che la coincidenza irrisolvibile tra la vita e la morte nell'immagine, l'immagine che Antigone esemplifica senza esaurirla, sia anche ciò che s'intende con il «limite» e la «posizione dell'Essere». Si tratta di un limite non propriamente pensabile in vita, ma che agisce nella vita come il confine che il vivente non può varcare, un limite che costituisce l'esistenza e simultaneamente la nega.

Lacan, quando afferma che Antigone affascina come immagine, e che è «bella» (p. 329), richiama l'attenzione su questa coincidenza tra vita e morte, simultanea e irrisolvibile, che essa mette in rilievo per il suo pubblico. Antigone sta morendo, ma è viva, e in tal modo assume il significato del limite che è la morte (definitiva). Lacan, in questa discussione, passa a Sade per chiarire che il punto zero, il «partire da niente», è ciò che determina la produzione e la riproduzione delle forme; è «un sottostrato che rende tollerabile la sofferenza [...] il doppio di sé» che dà sostegno al dolore (p. 331). Nella pagina successiva Lacan lo chiarisce nuovamente, delineando le condizioni della sofferenza, descrivendo la caratteristica costitutiva di questa

immagine come «il limite nel quale un essere rimane in uno stato di sofferenza» (p. 332).

In tal modo Lacan tenta di mostrare che Antigone non può essere compresa alla luce dell'eredità storica dalla quale sorge, ma in quanto afferma un diritto «che sorge nel linguaggio dal carattere incancellabile di ciò che è» (p. 352). E ciò lo porta alla controversa conclusione che «questa separazione dell'essere da tutte le caratteristiche del dramma storico che ha attraversato, è proprio questo il limite, l'*ex nihilo*, intorno a cui Antigone si mantiene» (p. 352). Anche qui ci si potrebbe domandare in che modo il dramma storico che essa ha attraversato la riporti non soltanto a questa incancellabilità persistente di ciò che è, ma alla prospettiva certa dell'incancellabilità. Distinguendo il dramma storico che essa attraversa dalla verità metafisica che esemplifica per noi, Lacan non giunge a domandarsi come certi tipi di vita, proprio in virtù del dramma storico che è il loro, siano relegati ai limiti dell'incancellabile.

Al pari di altri personaggi sofoclei, quelli di *Antigone* sono, per Lacan, «a un estremo che la solitudine rispetto al prossimo è ben lungi dall'esaudire» (p. 343). Essi non sono semplicemente separati gli uni dagli altri o, per meglio dire, separati gli uni dagli altri con riferimento all'effetto di singolarizzazione della finitezza. C'è qualcosa di più: si tratta di personaggi situati «fin dall'inizio in una zona limite tra la vita e la morte» (p. 344), di cui Lacan rende l'idea con una sola parola composta, «entre-la-vie-et-la-mort» (or. fr., p. 317). A differenza di Hegel, Lacan comprende che il mandato in nome del quale Antigone agisce è significativamente ambiguo, poiché produce una rivendicazione il cui statuto non si erge in chiara contrapposizione a Creonte. Innanzi tutto essa si appella *sia* alle leggi della terra *sia* ai comandamenti degli dèi (p. 348), e il suo discorso, di conseguenza, oscilla tra di essi. Antigone tenta di distinguersi da Creonte. I loro desideri, però, sono tanto diversi? Parimenti, il coro cerca di dissociarsi da ciò che Lacan chiama «il desiderio dell'altro», ma scopre che, alla fine, questa separazione è impossibile. In momenti diversi sia Creonte sia Antigone affermano di avere gli dèi dalla loro parte: Creonte fonda le leggi della città riferendosi ai decreti degli dèi; Antigone cita gli dèi ctoni come fonte della propria autorità. Si appellano agli stessi dèi, ma di che tipo di dèi si tratta, e quale rovina hanno voluto, se entrambi, Antigone e Creonte, si considerano appartenenti al circuito del mandato divino?

Per Lacan ricorrere agli dèi significa collocarsi al di là della vita umana, fare ricorso alla morte e insediare la morte nella vita. Questo ricorrere a ciò che sta oltre il simbolico, o lo precede, conduce all'autodistruzione, che interpreta alla lettera l'introduzione della morte nella vita. Come se l'invocazione stessa di quell'altrove facesse precipitare il desiderio verso la morte, la seconda morte, quella morte che rappresenta la forclusione di ogni ulteriore trasformazione. Antigone, in particolare, «con il suo desiderio viola i limiti dell'Ate» (p. 349). Se si tratta di un limite che gli esseri umani possono superare soltanto brevemente o, più precisamente, non possono varcare troppo a lungo,<sup>17</sup> ella non solo lo ha varcato, ma è rimasta troppo a lungo al di là. Ella ha superato la linea, sfidando la legge pubblica, citando una legge che giunge da altrove, ma questo altrove è una morte sollecitata anche da quella stessa citazione. Antigone agisce, ma agisce su istruzione della morte, una morte che si ritorce contro di lei distruggendo la condizione ininterrotta della possibilità del suo atto stesso, un atto che alla fine risulta insopportabile.

Lacan scrive: «Non si tratta di nient'altro che di un limite su cui si attesta, sul quale si sente inattaccabile, e dove nulla può far sì che qualcuno che sia mortale possa passare al di là delle leggi. *Non sono più le leggi ma una certa legalità, conseguenza sempre delle leggi [...] non scritte [...] l'evocazione di ciò che è effettivamente dell'ordine della legge, ma che non trova sviluppo in alcuna catena significativa, in niente [en rien]*» (p. 351; corsivo mio). Essa non si colloca, quindi, nell'ambito dell'ordine simbolico, e quelle leggi non scritte e che non possono essere scritte non corrispondono al simbolico, quel circuito di scambio nel quale il soggetto si ritrova. Sebbene Lacan individui questo movimento innescato dalla morte e insito nel desiderio come ciò che alla fine la conduce fuori del simbolico, e che è la condizione necessaria per un'esistenza tollerabile, è peculiare che ciò che la muove facendole attraversare la barriera verso la scena di morte sia proprio la maledizione del padre, le parole del padre, gli stessi termini con i quali in precedenza Lacan *definiva* l'ordine simbolico («E' il discorso di mio padre per esempio, in quanto mio padre ha fatto degli errori che sono assolutamente condannato a ripetere - è quello che si chiama Super-io»), Se la richiesta o il dovere imposto dal simbolico è quello di «trasmettere [la catena del discorso] nella sua forma aberrante a qualcun altro» (*Il seminario. Libro II* cit., p. 116),

Antigone trasmette quella catena, ma ne arresta anche l'operare futuro, conformandosi, significativamente, alla maledizione in atto contro di lei.

Anche se, quando chiede giustizia, agisce nell'ambito della legge, essa distrugge la base della giustizia nella comunità insistendo sul fatto che il fratello è irriducibile a qualsiasi legge che renderebbe i cittadini interscambiabili. Giacché essa afferma la radicale peculiarità di Polinice, questi si presenta come uno scandalo, una minaccia di rovina per l'universalità della legge.

In un certo senso, Antigone rifiuta di consentire che l'amore per il fratello sia assimilato all'ordine simbolico che esige la comunicabilità del segno. Rimanendo sul versante del segno incomunicabile, della legge non scritta, essa rifiuta di sottomettere il suo amore alla catena del significato, a quella vita di sostituibilità inaugurata dal linguaggio. Lacan dice che essa rappresenta «il carattere incancellabile di ciò che è» (p. 352), tuttavia ciò che è, soggetto alla regola del simbolico, è proprio ciò che viene evacuato attraverso l'emergere del segno. Il ritorno a una ontologia incancellabile, prelinguistica, è così associato, in Lacan, al ritorno alla morte e, in realtà, alla pulsione di morte (referenzialità qui raffigurata come morte).

Si consideri però, con tutto rispetto per Lacan, che Antigone, sostenendo Polinice e il suo amore per Polinice, non sostiene semplicemente il carattere incancellabile di ciò che è. In primo luogo, è il corpo esposto del fratello che lei cerca di coprire, se non addirittura di cancellare, con la sua sepoltura di polvere. In secondo luogo, prendere posizione a favore del fratello, cosa che la trascina in una morte da sepolta viva, sembra motivato dal fatto che tale atto abroga precisamente i rapporti di parentela che articolano l'ordine simbolico lacaniano, cioè le condizioni intelligibili dell'esistenza. Antigone non entra semplicemente nella morte abbandonando i legami simbolici della comunità per recuperare un'ontologia impossibile e pura del fratello. Lacan a questo punto elide, manifestando forse la propria cecità, il fatto che essa subisce una condanna fatale poiché abroga il tabù dell'incesto che articola la parentela e il simbolico. Non si tratta del fatto che il puro contenuto del fratello non sia recuperabile al di là dell'articolazione simbolica del fratello, ma del fatto che il simbolico stesso sia limitato dai propri divieti costitutivi.

Lacan pone il problema in termini di rapporto inverso tra il simbolico e l'ontologia pura: «Antigone rappresenta con la sua posizione quel limite radicale che, al di là di qualunque contenuto, del bene e del male che Polinice

ha potuto fare, di tutto ciò che può essergli inflitto, preserva il valore unico del suo essere».<sup>18</sup> Questa analisi, però, dimentica che Antigone commette anche un crimine, non solo sfidando l'editto dello Stato, ma commettendo il crimine di spingere oltre misura l'amore per il fratello. Chi separa allora Polinice dal «dramma storico che ha attraversato» se non Lacan stesso, generalizzando gli effetti fatali di questo divieto come «il taglio che la presenza stessa del linguaggio instaura nel movimento della vita dell'uomo» (p. 353)?

Sembra qui che ciò che viene dimenticato, sotterrato o nascosto sia proprio il precedente collegamento di Lacan a Lévi-Strauss e la questione se quell'ordine simbolico sia o meno una «totalità», come sosteneva Lévi-Strauss e temeva Hyppolite. Se, come afferma Lacan, Antigone rappresenta un tipo di pensiero che si oppone all'ordine simbolico, e quindi alla vita, forse è proprio perché le condizioni stesse della vivibilità sono stabilite dal simbolico che viene sfidato dal tipo di rivendicazione espressa da Antigone. Questa rivendicazione non si esprime fuori del simbolico o, meglio, fuori della sfera pubblica, bensì all'interno delle sue condizioni e in qualità di appropriazione imprevista e di perversione del proprio mandato.

La maledizione del padre è in realtà il modo in cui Lacan definisce l'ordine simbolico, quel dovere della progenie di portare a compimento, nei propri modi aberranti, le parole stesse del padre. Queste parole, le espressioni che inaugurano la maledizione simbolica, collegano i figli in un solo colpo, e diventano il circuito nel quale prende forma il desiderio di Antigone: seppur imbrigliata, anche disperatamente, in queste parole, essa non è totalmente intrappolata da esse. Queste parole non la condannano forse a morte, giacché Edipo afferma che meglio sarebbe stato se i suoi figli non fossero vissuti, oppure è la sua fuga da queste parole a condurla nell'invivibilità di un desiderio fuori dell'intelligibilità culturale? Se il simbolico è governato dalle parole del padre ed è strutturato da una parentela che ha assunto la forma di struttura linguistica, e se il desiderio di Antigone è insopportabile all'interno del simbolico, perché Lacan sostiene che una caratteristica immanente del suo desiderio la conduce inesorabilmente verso la morte? Non sono proprio i limiti della parentela, registrati come intollerabilità del desiderio, che volgono il desiderio verso la morte?

Lacan riconosce l'esistenza di un limite, ma sarà il limite della cultura

stessa, un limite necessario al di là del quale la morte è necessaria. Egli afferma che «la vita non può essere affrontata, non può essere vissuta e pensata che da questo limite dove lei ha già perso la vita, dove lei è già al di là» (p. 354). In che misura, però, ritorna questo pensiero, animato dalla morte, per sfidare l'articolazione dell'ordine simbolico e alterare i divieti fatali mediante i quali esso riproduce il proprio campo di potere? E che cosa, della sua morte, è in realtà una morte sociale, nell'uso del termine proposto da Orlando Patterson?<sup>19</sup> Sembra trattarsi di una questione cruciale, giacché questa posizione fuori della vita come noi la conosciamo non è necessariamente una posizione fuori della vita come deve essere. Essa ci offre una prospettiva sui vincoli dell'ordine simbolico entro i quali s'instaura la vivibilità, e la questione diventa se essa non fornisca anche una prospettiva critica con la quale potrebbero essere riscritte, o meglio essere scritte per la prima volta, le condizioni stesse di vivibilità.

Come suggerisce Lacan, Antigone «porta fino al limite il compimento di ciò che si può chiamare desiderio puro, il puro e semplice desiderio di morte come tale» (p. 356)?

Il suo desiderio è semplicemente quello di persistere nella criminalità fino a giungere al punto di morte? Lacan ha ragione quando scrive che «Antigone sceglie di essere puramente e semplicemente la guardiana dell'essere criminale come tale» (p. 357), oppure questa criminalità afferma un diritto inconscio, che segna una legalità che precede la codificazione sulla quale deve fondarsi l'ordine simbolico nelle sue affrettate preclusioni, e che pone la domanda se possano esserci nuove ragioni per la comunicabilità e per la vita?

## Note

<sup>1</sup> I commentatori politici della tragedia, come Jean Bethke Ehlstain, hanno sostenuto che Antigone rappresenta la società civile, che il suo rapporto con Emone e con il coro, in particolare, costituisce una «voce» che non è né quella della parentela né quella dello Stato. Indubbiamente il coro esprime il giudizio della comunità, ma sarebbe un errore concludere che la comunità funzioni come ambito separato o separabile dalla parentela o dallo Stato. A mio parere non vi è voce incontaminata con la quale parli Antigone. Ciò significa che essa non può rappresentare né il femminile al di sopra e contro lo Stato, né una versione della parentela nella sua distinzione dal potere dello Stato. Cfr. J. B. Ehlstain, *Antigone's daughters*, in «Democracy», II, n. 2 (aprile 1982), pp. 46-59. Seyla Benhabib ne fa risalire l'ambivalenza all'interpretazione delle donne proposta da Hegel, sostenendo che Antigone alla fine non ha posto nel progresso dialettico dell'universalità. Ciò è senz'altro vero nella *Fenomenologia dello spirito* e sembra essere una conseguenza delle contrapposizioni presentate nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, come mostra Benhabib. Sarebbe però interessante considerare, a questo proposito, l'affermazione di Hegel nell'*Estetica* sul fatto che l'universalità di Antigone sia rintracciabile nel suo *pathos*. Cfr. G. W. F. Hegel, *Estetica*, Einaudi, Torino 1967, p. 261. Cfr. S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992, pp. 242-59, per l'analisi che ne propone. Su questo argomento, cfr. anche V. Hartouni, *Antigone's Dilemmas: A Problem of Political Membership*, in «Hypatia», I, n. 1 (primavera 1986), pp. 3-20; M. Dietz, *Citizenship with a feminist Face*, in «Political Theory», XIII, n. 1 (1985), pp. 19-37.

<sup>2</sup> Per tutti i passi tratti dalla *Fenomenologia dello spirito* è stata utilizzata la traduzione italiana di V. Cicero citata *supra*, p. 13, nota 4, con riferimento all'edizione tedesca di Suhrkamp citata nella stessa nota. Si riportano le pagine della traduzione italiana seguite eventualmente da quelle dell'originale tedesco.

<sup>3</sup> Cfr. C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 1-68.

<sup>4</sup> Derrida sottolinea il fatto che Hegel generalizza troppo rapidamente, passando dalla situazione della famiglia di Antigone alla «legge» più generale che essa rappresenterebbe e difenderebbe. Dopo tutto, essa difficilmente rappresenta la famiglia viva e intatta, e non è chiaro quali siano le strutture della parentela che rappresenta. Derrida scrive: «E se la condizione di orfano fosse una struttura dell'inconscio? I genitori di Antigone non sono genitori qualunque. Antigone è figlia d'Edipo e, secondo la maggior parte delle versioni cui s'ispirano tutti i tragediografi, di Giocasta, la sua nonna incestuosa. Hegel non parla mai di questa generazione *ulteriore* (de plus), come se fosse estranea alle strutture elementari della parentela». Anche se in ciò che segue Derrida pare concordare con Hegel per ciò che concerne lo statuto privo di desiderio della relazione di Antigone con il fratello, egli forse scrive in tono ironico, in quanto nega il desiderio ma poi lo definisce un desiderio impossibile, confermando così che di desiderio in qualche modo si tratta: «Così come Hegel, noi siamo stati affascinati da Antigone, da questo rapporto incredibile, questo potente legame privo di desiderio, questo impossibile, immenso desiderio che non poteva vivere, capace soltanto di sconvolgere, paralizzare o eccedere un sistema e una storia, di troncane la vita del concetto, di soffocarne il respiro» (J. Derrida, *Glas*, Galilée, Paris 1974).

<sup>5</sup> Hegel cita la traduzione di Hölderlin dell'*Antigone* di Sofocle, *Antigona*, Wilmans Verlag, Frankfurt 1804, dato alle stampe tre anni prima della pubblicazione della *fenomenologia*.

<sup>6</sup> Grene, *Antigone* cit.

<sup>7</sup> Hegel prosegue parlando di chi agisce, compie tale riconoscimento, ma risulta chiaro che chi agisce non può essere Antigone. Egli infatti fa riferimento a Polinice ed Eteocle, due fratelli descritti nel loro emergere contingente dalla «Natura», ciascuno dei quali reclama il pari diritto di essere a capo della comunità. «La legge umana, dunque, nella sua esistenza universale è la comunità, nella sua attivazione generale è l'elemento maschile, nella sua attivazione reale è il generico. È, *si muove* e *si conserva* consumando al proprio interno la segregazione dei Penati - cioè l'autonoma singolarizzazione in famiglie dirette dall'elemento femminile - e dissolve le famiglie nella continuità del proprio flusso» (p. 641).

<sup>8</sup> «L'elemento femminile esalta come valore la forza della giovinezza: il figlio, in cui la madre ha generato il proprio signore; il fratello, nel quale la

sorella vede la propria uguaglianza con il maschio; il giovane, mediante il quale la figlia [...] ottiene la gioia e la dignità di sposa» (pp. 641, 353).

<sup>9</sup> (Das Gemeinwesen kann sich aber nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelheit erhalten). Egli riconosce altresì che la comunità esige questa individualità e quindi la «genera» (weil es wesentliches Moment ist, *erzeugt es ihn zwar ebenso*) (pp. 641, 353; corsivo mio). Queste creazioni e soppressioni simultanee hanno luogo attraverso il funzionamento di ciò che egli chiama l'«atteggiamento oppressivo» (*unterdrückende Haltung*), che anima il proprio oggetto come se fosse un principio ostile. Diventa allora oscuro se è Antigone stessa a essere ostile, oppure se è questo stesso atteggiamento repressivo a ingiungerle di essere ostile. In ogni caso, le viene assegnata la parte di «cattiva e futile» proprio a causa della sua separazione dall'universale.

<sup>10</sup> «Nella guerra questa essenza negativa si innalza a elemento conservatore del tutto» (p. 643).

<sup>11</sup> Egli scrive che «l'uomo ha la sua vita effettiva, sostanziale nello Stato» e che «nella famiglia la donna ha la sua destinazione sostanziale e in questa pietà ha il suo carattere etico». Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Editori Laterza, Bari 1965, p. 165. Egli considera l'*Antigone* di Sofocle «una delle rappresentazioni più elevate di questa virtù», interpretazione che, per inciso, Lacan giudicherà totalmente sbagliata. Per Hegel questa «legge della donna» è «mostrata come legge della sostanzialità sensitiva soggettiva, dell'interiorità che non consegue ancora la sua completa realizzazione». Egli la considera come «la legge degli antichi dèi, degli inferi, come la legge eterna di cui *nessuno sa donde essa apparve*» (p. 156; corsivo mio).

<sup>12</sup> Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* cit.: «Antitesi che è la più altamente etica e, quindi, la più altamente tragica, e nella quale sono individualizzati insieme la femminilità e la virilità» (p. 157).

<sup>13</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro II: L'Io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi. 1954-1955*, Einaudi, Torino 1991, p. 37 [ed. or. *Le Sémi-naire, Livre II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955*, Seuil, Paris 1978, p. 42].

<sup>14</sup> «Il y a un circuit symbolique extérieur au sujet [...], le petit cercle qu'on appelle son destin, est indéfiniment inclus» (Lacan, *Le Séminaire II*

cit., p. 123).

<sup>15</sup> «Ora è ciò che suppone anche l'inconscio così come lo scopriamo e manipoliamo nell'analisi» (Lacan, *Il seminario. Libro II* cit., p. 39). Qui non si tratta semplicemente del fatto che l'ordine simbolico funzioni *come* l'inconscio, ma che esso sia esattamente ciò che presuppone l'inconscio.

<sup>16</sup> Cfr. *supra*, p. 14, nota 5.

<sup>17</sup> «Esso designa il limite che la vita umana non saprebbe varcare troppo a lungo» (Lacan, *Il seminario. Libro II* cit., p. 305).

<sup>18</sup> È il suo linguaggio che gli conferisce l'essere. «Antigone si presenta come [...] puro e semplice rapporto dell'essere umano con ciò di cui si trova a essere miracolosamente portatore, cioè il *taglio significante* che gli conferisce il potere inviolabile di essere, a dispetto di tutto, ciò che lui è» (Lacan, *Il seminario. Libro VII* cit., p. 356; corsivo mio).

<sup>19</sup> O. Patterson, *Slavery and Social Death*, Harvard University Press, Cambridge 1982, pp. 38-46.

### 3. Obbedienza promiscua

Nel suo studio sulle appropriazioni storiche di *Antigone*, George Steiner solleva una questione controversa che poi non porta avanti: che cosa sarebbe successo se la psicoanalisi avesse preso come suo punto di partenza Antigone anziché Edipo?<sup>1</sup> Edipo, naturalmente, ha un tragico destino, ma il fato di Antigone è decisamente postedipico. Sebbene i suoi fratelli siano esplicitamente maledetti dal padre, la maledizione ha effetto anche su di lei? E se così fosse, tramite quali mezzi impliciti e furtivi? Il coro nota come certamente il fato di Edipo compenetri in parte il destino di Antigone, ma quale fardello storico si accolla la donna? Edipo apprende chi sono sua madre e suo padre, ma scopre che sua madre è anche sua moglie. Il padre di Antigone è dunque suo fratello, giacché entrambi hanno in comune la madre Giocasta, e i suoi fratelli sono suoi nipoti, figli del padre-fratello Edipo. I rapporti di parentela diventano irreversibilmente equivoci. Tutto ciò fa parte della tragedia? E' l'equivocità delle parentele a sfociare nella fatalità?

Antigone è presa in una ragnatela di rapporti che non produce alcuna posizione coerente all'interno della parentela. A rigor di termini ella non è fuori della parentela, o per meglio dire, non è inintelligibile: è possibile infatti comprendere la sua condizione, ma soltanto con un certo orrore. La parentela non è semplicemente una situazione in cui essa si trova, ma un insieme di pratiche che Antigone stessa mette in atto, rapporti che sono ristabiliti nel corso del tempo proprio attraverso la pratica della loro ripetizione. Quando Antigone seppellisce suo fratello, non si tratta semplicemente del fatto che essa agisce in virtù della parentela, come se la parentela le fornisse un principio per l'azione, ma che la sua azione è l'azione della parentela, la ripetizione performativa che instaura nuovamente la parentela come scandalo pubblico. La parentela diventa ciò che Antigone ribadisce attraverso l'azione. Per riprendere quanto proposto da David Schneider, non si tratta di una forma

dell'essere bensì di una forma del fare.<sup>2</sup> La sua azione inoltre la coinvolge nella ripetizione aberrante di una norma, di una consuetudine, di una convenzione, non di una legge formale ma di una regolamentazione culturale che ha il carattere della legge e che ha forza in ragione della propria contingenza.

Se rammentiamo che per Lacan l'ordine simbolico, quell'insieme di regole che governano l'accesso al discorso e alla possibilità discorsiva nell'ambito della cultura, è motivato dalle parole del padre, allora le parole del padre pesano certamente su Antigone; e sono, per così dire, il mezzo entro il quale essa agisce e la voce con la quale difende i propri atti. Ella trasmette quelle parole in forma aberrante, comunicandole fedelmente e, insieme, tradendole quando le pronuncia in direzioni dove non sarebbero mai dovute andare. Le parole vengono ripetute, e la loro ripetibilità dipende dalla deviazione messa in atto dalla ripetizione. L'aberrazione, che si sostanzia nel suo discorso e nei suoi atti, facilita tale trasmissione. In realtà,

Antigone trasmette più di un discorso alla volta, poiché le richieste che pesano su di lei hanno più di una origine: anche il fratello la supplica di dargli una sepoltura decente, richiesta che in qualche modo si scontra con la maledizione di Edipo contro il figlio, di morire in battaglia e di finire agli inferi. Le due richieste convergono e producono una interferenza nella trasmissione della parola paterna. Tutto sommato, se il padre è il fratello, qual è alla fine la differenza tra loro? E che cosa significa mettere la richiesta di Edipo sopra quella di Polinice?

Le parole gravano su di lei, ma ciò che cosa significa? In che modo una maledizione giunge a informare l'azione che realizza la profezia insita nella maledizione stessa? Qual è la temporalità della maledizione, tale che le azioni di Antigone creino un equivoco tra le parole che incombono su di lei, e che lei subisce, e l'atto che essa stessa commette? Come dobbiamo intendere il *nomos* singolare dell'atto stesso? In che modo la parola dell'Altro diventa azione propria, e qual è la temporalità di questa ripetizione, nella quale l'azione prodotta come risultato della maledizione è anche una ripetizione in qualche modo aberrante, una ripetizione che afferma che la maledizione produce conseguenze impreviste?

Edipo inconsapevolmente giace con sua madre, ammazza suo padre e viene mandato in esilio accompagnato da Antigone. In *Edipo a Colono* i due,

assieme a un gruppetto di seguaci, trovano rifugio presso Teseo in una regione governata da Atene. Edipo apprende che i suoi figli gli hanno esplicitamente vietato il ritorno a Tebe e viene anche a sapere che si sono affrontati in un'aspra battaglia per la conquista del trono. Alla fine della tragedia, la seconda della trilogia, Polinice rende visita a Edipo per sollecitarne il ritorno. Questi non solo rifiuta l'invito, ma scaglia una maledizione contro il figlio: «Tu non vincerai con le armi la tua terra natale [...] ma morrai per mano del fratello, e ucciderai lui, dal quale sei stato esiliato» (p. 269).

Antigone è presente all'incontro, importuna il padre perché mostri benevolenza verso Polinice e fallisce nel suo intento. Resta oscuro se il fratello, il cui atto lo ucciderà, sia Eteocle, che infligge il colpo fatale, oppure Edipo, la cui maledizione preannuncia e ordina il colpo stesso. Polinice, malgrado le proteste di Antigone, decide di scontrarsi con Eteocle, e si allontana mentre Antigone disperatamente grida: «Me misera!» e pronuncia le parole che prefigurano l'avvicinarsi del destino a lei noto: «E chi non piangerebbe vedendoti andare a manifesta morte, fratello?» (p. 271). In effetti Antigone subirà e, data la cronologia della tragedia, «ha già subito» quel fato che preannuncia al fratello, e che consiste nell'entrare nella morte essendone consapevole.

Antigone non solo perde il fratello a causa della maledizione paterna, la cui enunciazione contiene letteralmente la forza dell'annichilimento, ma perde anche il padre che muore per mano della maledizione che lo sovrasta. Parole e azioni s'intrecciano fatalmente sulla scena familiare. Gli atti di Polinice e di Eteocle sembrano esaudire e portare a compimento le parole del padre, ma tali parole - e le sue azioni - sono imposte anche da una maledizione che incombe su di lui, la maledizione di Laio. Antigone si preoccupa del loro destino anche quando intraprende la propria azione che avrà nella morte la sua conclusione necessaria. Il desiderio di salvare i fratelli dal loro tragico destino sembra travolto dal desiderio di unirsi a quel destino.

Prima di morire, Edipo pronuncia diversi discorsi che assumono lo statuto di una maledizione. Egli condanna Antigone, ma la forza di questa condanna sta nel legarla a lui. Le sue parole culminano nell'auspicio che Antigone sia segnata dalla permanente mancanza d'amore, sottoposta al mandato della richiesta di fedeltà da parte di Edipo, una pretesa che rasenta la possessività incestuosa: «Da nessuno potrete avere più amore che da quest'uomo, priva

del quale ormai vivrete il resto della vostra vita» (p. 277). Le sue parole esercitano così una forza nel tempo che eccede la temporalità della loro enunciazione: esse esigono che Antigone non abbia più altro uomo, salvo colui che è morto. Pur trattandosi di una richiesta, di una maledizione pronunciata *da* Edipo che si impone come suo unico uomo, è chiaro che Antigone onora la maledizione e, insieme, se ne sottrae quando sposta l'amore per il padre sul fratello. Anzi, essa considera il fratello come il suo unico uomo - non rischierebbe infatti di sfidare l'editto ufficiale per nessun altro parente a eccezione di Polinice - e tradisce Edipo anche quando adempie alle condizioni della sua maledizione. Amerà soltanto un uomo che è morto, di conseguenza non amerà nessun uomo. Essa obbedisce alla richiesta di Edipo, ma lo fa in modo promiscuo, poiché, chiaramente, egli non è l'unico uomo morto che essa ama e, in realtà, neanche l'ultimo. E' possibile dissociare l'amore per l'uno da quello per l'altro? Quando si tratta del «fratello più prezioso», per il quale essa compie l'atto criminoso e onorevole, è chiaro che si tratta di suo fratello Polinice, o potrebbe essere Edipo?

Cosciente di essere sul punto di morte, Edipo chiede: «E mi copriranno con terra tebana?» (p. 234) e apprende che il suo crimine rende la cosa impossibile. Egli è seppellito da Teseo senza che nessuno, neanche Antigone, sia testimone della sepoltura. Quindi, nella tragedia omonima, Antigone mima l'atto del forte e leale Teseo e seppellisce occultamente il fratello, accertandosi che l'ombra di Polinice sia composta di polvere tebana. La sepoltura per mano di Antigone, che ha un valore assertivo e che la donna compie due volte, potrebbe interpretarsi come una sepoltura in onore di entrambi gli uomini, una sepoltura che riflette e insieme crea l'equivoco tra il fratello e il padre. Tutto sommato, per Antigone i due uomini sono già intercambiabili, ma il suo atto ristabilisce e rielabora questa intercambiabilità.

Sofocle scrisse *Antigone* diversi anni prima di *Edipo a Colono*, eppure l'azione descritta nella prima tragedia è *successiva* a quella della seconda. Qual è il significato di questo scarto temporale? Le parole che incitano all'azione possono essere comprese soltanto *a posteriori*? Le implicazioni della maledizione, intesa come azione prolungata, si possono capire soltanto retrospettivamente? L'azione futura prevista dalla maledizione risulta essere un'azione già avvenuta, tale che il movimento in avanti del tempo è proprio ciò che è invertito per mezzo della temporalità della maledizione. La maledizione stabilisce, per l'azione che decreta, una temporalità che precede

la maledizione stessa. Le parole proiettano nel futuro ciò che è già accaduto.

Antigone non deve amare alcun uomo a eccezione di colui che è morto, ma in un certo senso anche lei è un uomo; ed è questo l'epiteto che le accorda Edipo, alla stregua di un dono o di un premio per la sua fedeltà. Quando Edipo è bandito, Antigone se ne prende cura e, per la sua fedeltà, egli le si rivolge chiamandola «uomo» (*aner*). Antigone, infatti, lo segue lealmente in esilio, anche se a un certo punto quel susseguirsi di eventi si trasforma impercettibilmente in una scena in cui è *lei a guidarlo*: « Seguimi, seguimi, col tuo piede [...] cieco, o padre. Vieni dove ti conduco» (p. 225).

In virtù della maledizione Antigone è vincolata alla fedeltà nei confronti di un uomo morto, fedeltà che la trasforma in uomo e che, al tempo stesso, la costringe ad acquisire quell'attributo che riceve l'approvazione di Edipo, in modo tale che desiderio e identificazione si confondono intensamente in un legame malinconico. Indubbiamente Edipo intende il genere come una sorta di maledizione, giacché uno dei modi in cui condanna i figli consiste nell'accusarli impiegando il tropo dell'inversione di genere di tipo orientalizzante:

Simile ai costumi d'Egitto è la loro natura e la loro vita davvero! Là gli uomini seggono in casa a tessere; mentre le loro compagne vanno sempre fuori a procurare il cibo per vivere. Così per i miei figli: quelli che era giusto soffrissero queste pene, se ne stanno in casa come fanciulli; e voi due, *in loro vece*, sopportate i gravi affanni di questo sventurato (p. 232; corsivo mio).

In seguito Edipo affermerà che Ismene e Antigone hanno letteralmente preso il posto dei fratelli, assumendo il genere maschile. Rivolgendosi ai figli egli dice:

E se non avessi generato queste figlie che mi nutrono, non esisterei più per quanto vi riguarda. Ora sono loro a tenermi in vita, sono esse le mie nutrici, uomini e non donne, nel pensare con me: voi due da un altro siete nati, non da me (p. 269).

Le figlie diventano dunque i suoi figli, pur avendo egli sostenuto in precedenza che queste stesse figlie (Ismene e Antigone) sono anche sue «sorelle» (p. 239). Siamo dunque giunti a qualcosa di simile a un disturbo

della parentela al centro stesso di Sofocle. Antigone ha ormai occupato il posto del fratello, e quando spezza i rapporti con Ismene, questo atto riflette la frattura nei rapporti tra Polinice ed Eteocle. Le due donne quindi agiscono, potremmo dire, come fratelli. Una volta compiutosi il dramma, Antigone ha pertanto preso il posto di quasi tutti gli uomini della sua famiglia. Si tratta forse dell'effetto delle parole che gravano su di lei?

Le parole, infatti, esercitano qui un certo potere, che non si palesa immediatamente. Esse agiscono, esercitano una forza performativa di un certo tipo, a volte sono manifestamente violente nelle loro conseguenze, come parole che costituiscono o generano violenza. In realtà, le parole sembrano talora agire in modo illocutorio, mettendo in atto l'azione stessa che nominano, nel momento stesso in cui la nominano. Per Hölderlin ciò costituisce parte della forza micidiale della parola in Sofocle. Si consideri il momento in cui il coro, nell'*Edipo a Colono*, ricorda a Edipo il suo crimine; si tratta della narrazione orale di un fatto che diventa la punizione violenta del fatto. Il coro non si limita a narrare gli eventi, ma pronuncia l'accusa, costringe Edipo a riconoscerla, e con questo discorso inquisitivo gli infligge la punizione:

CORO Infelice, e che? Non uccidesti [...] tuo padre?

EDIPO Ahimè, una seconda volta colpisti, piaga su piaga!

CORO Uccidesti... (p. 240)

Perciò Edipo è percosso verbalmente dal coro per aver percosso e ammazzato suo padre; l'accusa ripete verbalmente il crimine, rinnova il colpo là dove Edipo è già ferito e dove subisce un'ulteriore ferita. Egli esclama: «Ancora mi colpisci», e il coro colpisce ancora, percuote con le parole ribadendo: «Uccidesti». Il coro che così parla viene ambigualmente detto «Dio in cielo», parlando con la forza che hanno le parole divine. Tali scene spinsero indubbiamente Hölderlin a osservare la fatalità delle parole nelle sue *Note all'Antigone*: « [...] la parola diventa più mediata-mente fattiva, in quanto afferra un corpo più sensibile. [...] La parola greco-tragica dà la morte (*tödlichfaktisch*) perché il corpo che essa afferra uccide realmente» (p. 141).<sup>3</sup>

Non si tratta semplicemente del fatto che le parole uccidono Edipo in senso linguistico e psichico, ma che quelle parole, che costituiscono la

maledizione di Laio contro di lui, lo spingono all'incesto e all'omicidio. Uccidendo egli esegue o porta a compimento le parole che gravavano su di lui; la sua azione diventa indissociabile dall'atto parlato, una condizione, potremmo dire, sia della maledizione riflessa nell'azione drammatica sia della struttura dell'azione drammatica stessa. Sono parole che si trasmettono, ma che non sono generate in modo autonomo da chi le pronuncia e neppure da questi sostenute.

Esse emergono, come dice Hölderlin, da una bocca ispirata o posseduta (*aus begeisterten Munde*) e afferrano il corpo che uccide. Sono dette a Edipo, ma egli, per così dire, rimette in scena il proprio trauma in quanto le sue parole afferrano e uccidono i suoi figli, li afferrano trasformandoli in assassini, e afferrano anche il corpo di sua figlia Antigone, trasformandola in uomo. Tutto ciò viene compiuto dalle parole proprio perché diventano parole che agiscono nel tempo, parole la cui temporalità travalica la scena della loro espressione, trasformandosi nel desiderio di coloro che esse nominano. Si tratta di parole che si ripetono, congiurano, e conferiscono soltanto retrospettivamente il senso di un passato necessario e persistente, confermato dall'espressione che lo predice, là dove la profezia diventa l'atto linguistico attraverso il quale si conferma una necessità già operativa.

Il rapporto tra la parola e l'azione è disperatamente invischiato nella scena familiare, dove ogni parola si trasforma in evento, o meglio in «atto fatale», secondo l'espressione di Hölderlin. Ogni azione è l'effetto temporale evidente di qualche parola pronunciata in precedenza, e si viene così a instaurare la temporalità del ritardo tragico, secondo cui tutto ciò che accade è già accaduto e appare come ciò che è già accaduto da sempre: una parola e un'azione intrappolate ed estese nel tempo attraverso la forza della ripetizione. La sua fatalità, in un certo senso, dev'essere rintracciata nella dinamica della sua temporalità e del suo perpetuo esilio nel non-essere che ne segna la distanza da qualsiasi senso di casa.<sup>4</sup> Secondo Hölderlin questa straordinaria facoltà performativa della parola è tragica, in senso fatale e in senso teatrale. Nel teatro la parola è recitata, e la parola in quanto azione assume un significato specifico; la penetrante performatività delle parole in questa tragedia ha a che fare con le parole che figurano in una tragedia, in quanto recitate, in quanto agite, in quanto passaggio all'atto (*acted-out*).

Naturalmente vi sono altri contesti in cui le parole diventano

indissociabili dalle azioni, per esempio nelle riunioni dipartimentali o nei raduni familiari. La forza particolare della parola, in quanto atto, nella famiglia o, più in generale, quando circola nell'ambito della parentela, è imposta come legge (*nomos*). Questa imposizione, tuttavia, non si verifica in assenza di una reiterazione - un'eco ostinata, temporale - che rischia di sviare la legge dalla sua strada.

Se dovessimo tornare alla psicoanalisi attraverso la figura di Antigone, come potrebbe la nostra riflessione su questa tragedia e su questo personaggio configurare la possibilità di un futuro aberrante per la psicoanalisi, poiché ci si appropria di questa modalità di analisi in contesti imprevedibili? La psicoanalisi traccia la storia indocile di queste espressioni e formula, strada facendo, le proprie dichiarazioni solenni che hanno forza di legge. Essa potrebbe offrirci una modalità per interpretare la maledizione, la forza apparentemente premonitrice della parola la quale contiene una storia psichica che non può entrare pienamente nella forma narrativa. Si tratta della parola criptata che reca in sé una storia irrecuperabile, una storia che, in virtù della sua stessa irrecuperabilità e della sua enigmatica vita futura in forma di parole, contiene una forza la cui origine e il cui fine non sono interamente determinabili.

Che la tragedia *Antigone* preceda la propria preistoria, sia stata scritta decenni prima dell'*Edipo a Colono*, indica come la maledizione operi entro l'orizzonte di una temporalità incerta. Pronunciata prima degli avvenimenti, la sua forza è nota soltanto retroattivamente; la sua forza precede la sua espressione verbale, come se la sua espressione paradossalmente inaugurasse la necessità della sua preistoria e di ciò che giungerà ad apparire come sempre già conforme a verità.

Quanto è certa una maledizione? Vi è modo di spezzarla? O vi è, piuttosto, un modo di esporre e sfruttare la sua vulnerabilità? Chi pronuncia la maledizione nel presente o si trova in mezzo all'efficacia storica delle parole, non parla come un ventriloquo pronunciando le parole che ha ricevuto da una fonte precedente. Le parole sono reiterate e la loro forza si consolida. Il soggetto che compie questa reiterazione conosce la maledizione ma fraintende il momento in cui essa partecipa alla sua trasmissione.

In quale misura funziona questa idea della maledizione nella concezione di un discorso simbolico che viene trasmesso in forme certe ma imprevedibili dal soggetto parlante? E per quanto l'ordine simbolico reiteri una necessità

«strutturale» della parentela, esso trasmette la maledizione della parentela stessa o la compie? In altri termini, la legge strutturalista riferisce della maledizione che pesa sulla parentela oppure consegna quella maledizione? La parentela strutturalista è forse la maledizione che piomba sulla teoria critica contemporanea quando questa cerca di affrontare la questione della normatività sessuale, della socialità e dello statuto della legge? Inoltre, se siamo intrappolati in questa eredità, esiste un modo di trasmettere quella maledizione in forma aberrante, esponendone la fragilità e la frattura nella ripetizione e nel ristabilimento delle sue condizioni? Questa frattura rispetto alla legge che si verifica nel ristabilire la legge è la condizione necessaria per articolare una parentela futura che vada oltre la totalità strutturalista, un poststrutturalismo della parentela?<sup>5</sup>

La revisione antigonea della teoria psicoanalitica potrebbe mettere in dubbio l'assunto secondo cui il tabù dell'incesto legittima e normalizza la parentela fondata sulla riproduzione biologica e sull'eterosessualità della famiglia. Per quanto la psicoanalisi abbia spesso insistito sul fatto che la normalizzazione sia invariabilmente spaccata e frustrata da ciò che non può essere prescritto da norme regolative, essa raramente ha affrontato la questione di come possano sorgere, e di fatto sorgano nuove forme di parentela sulla base del tabù dell'incesto. Dal presupposto che non si possa - o non si debba - scegliere l'amante o il coniuge tra i familiari più prossimi non consegue che i legami di parentela che *sono* possibili assumano una forma particolare.

Nella misura in cui il tabù dell'incesto contiene in sé la propria infrazione, esso non proibisce semplicemente l'incesto, ma piuttosto lo sostiene e lo coltiva come uno spettro necessario di dissoluzione sociale, uno spettro senza il quale non possono emergere i legami sociali. Perciò la proibizione dell'incesto nella tragedia *Antigone* impone un ripensamento della proibizione stessa, non semplicemente come operazione di potere negativa o privativa, bensì come operazione che funziona proprio attraverso la proliferazione e lo spostamento del crimine stesso che interdice. Il tabù, e la sua raffigurazione minacciosa dell'incesto, traccia linee di parentela che covano l'incesto come la loro possibilità più propria, stabilendo così l'«aberrazione» nel cuore stesso della norma. In realtà, la domanda che pongo è se questo tabù possa anche diventare la base di un'aberrazione della

parentela che sia in grado di sopravvivere socialmente e nella quale possano essere ridisegnate più radicalmente le norme che presiedono alle modalità legittime e illegittime di associazione tra consanguinei.

Antigone dice «fratello», ma intende forse dire «padre»? Essa proclama il proprio diritto pubblico di compiangere un consanguineo, ma quanti suoi consanguinei lascia incompianti? Considerando quanti sono morti nella sua famiglia, è possibile che la madre, il padre, la sorella ripudiata e l'altro fratello siano lì condensati sulla scena del fratello irriproducibile? Quale tipo di approccio psicoanalitico all'atto di Antigone escluderebbe *a priori* qualsiasi considerazione di sovradeterminazione a livello dell'oggetto? L'equivoco che si produce a proposito del termine parentela segnala un dilemma decisamente postedipico, nel quale le posizioni dei consanguinei tendono a scivolare l'una nell'altra: Antigone è il fratello, il fratello è il padre, e questo è vero, sia sotto il profilo psichico sia sotto quello linguistico, prescindendo dal fatto che siano morti o vivi, poiché chiunque viva in questo slittamento d'identificazioni avrà un destino incerto, sarà vivo nella morte e morente in vita.

Si potrebbe semplicemente dire, con spirito psicoanalitico, che Antigone rappresenta una *perversione* della legge e concludere che la legge esige la perversione e che quindi, in senso dialettico, la legge è perversione. Tuttavia stabilire la necessità strutturale della perversione della legge significa assumere come postulato una relazione statica tra i due elementi nella quale ogni elemento comporti l'altro e, in questo senso, si riduca a nulla in assenza dell'altro. Questa forma di dialettica negativa fa sì che la legge sia *investita* di perversione e che non sia ciò che sembra. Ciò, però, non favorisce la creazione di altre forme di vita sociale, di altre possibilità involontarie prodotte dalla proibizione che vengono a minare la conclusione secondo cui un'organizzazione sociale invariante della sessualità deriva necessariamente dalla legge che proibisce. Che cosa succede quando la perversione, oppure l'impossibilità, emergono nel linguaggio della legge e presentano le loro rivendicazioni proprio nella sfera della parentela legittima, la quale dipende dall'esclusione o dalla patologizzazione del perverso?<sup>6</sup>

Nella breve analisi di Antigone da parte di Slavoj Žižek proposta in *Enjoy Your Symptom!*<sup>7</sup> l'autore suggerisce che il «no» di Antigone a Creonte sia un atto femminile distruttivo, la cui negatività la conduce alla morte. L'atto

maschile è apparentemente più affermativo, a suo parere, ed è l'atto con il quale si fonda un nuovo ordine (p. 46). Per contro, quando Antigone dice di «no» al sovrano, essa si esclude dalla comunità e in quell'esilio non può sopravvivere. Eppure la riparazione e la costruzione maschili sembrano essere il tentativo di coprire quella «rottura traumatica» provocata dalla negazione femminile. Qui Antigone, ancora una volta, sembra elevarsi alla posizione femminile (non problematica) per essere poi considerata come colei che ha costituito la negazione fondante per la *polis*, quel luogo della propria dissoluzione traumatica che la politica successiva cerca di occultare. Ma Antigone dice semplicemente di no? Vi sono certamente negazioni che punteggiano come enigmi il suo discorso, ma essa si avvicina anche all'ostinata volontà di Creonte e, con la sua negazione, circoscrive l'autonomia del suo rivale. In seguito Žižek chiarisce come Antigone si opponga a Creonte senza addurre ragioni ma appellandosi a una tautologia, che altro non è che il nome del fratello: «La “legge” in nome della quale Antigone insiste sul diritto di sepoltura che spetta a Polinice è questa legge di “puro” significante. [...] E' la Legge del nome che fissa la nostra identità» (pp. 91 sg.). Ma Antigone chiama il fratello per nome, oppure, nel momento in cui cerca di dargli precedenza, lo chiama con un termine di parentela che, di fatto e di principio, è interscambiabile? Suo fratello avrà mai un nome?

Qual è oggi la voce che entra nel linguaggio della legge per spezzarne i meccanismi univoci? Si consideri la situazione delle famiglie miste, in cui un bambino dice «mamma» e potrebbe aspettarsi che più individui rispondano al suo appello. Oppure, in caso di adozione, una bambina potrebbe dire «papà» intendendo sia il fantasma assente che non ha mai conosciuto sia colui che occupa quel posto nella memoria presente. I bambini potrebbero intendere tutto ciò simultaneamente, o in modo sequenziale, o secondo modalità non sempre chiaramente distinte tra loro.

O ancora, quando una bambina s'innamora del fratellastro, in quale dilemma di parentela si trova? Per una donna sola che ha un figlio senza avere un compagno, il padre esiste ancora come «posizione» o «luogo» spettrale che rimane vuoto, oppure un «luogo» o una «posizione» simile non esistono? Il padre è assente o questo bambino non ha un padre, non ha una posizione tenuta da qualcuno? Si tratta di una perdita, che presume la norma inadempita, oppure di un'altra configurazione di attaccamento primario, la cui perdita originale non deve avere un linguaggio con cui articolare i suoi

termini? Qualora poi ci siano due uomini o due donne che svolgono il ruolo parentale, dobbiamo presumere una divisione fondamentale di ruoli all'insegna del genere che organizza i loro posti psichici all'interno della scena, tali che la contingenza empirica di due genitori appartenenti allo stesso genere sia comunque organizzata in base al luogo psichico presociale della Madre e del Padre nel quale essi entrano? In questi casi ha senso insistere sul fatto che esistono posizioni simboliche di Madre e Padre che ogni psiche deve accettare, quale che sia la forma sociale che assume la parentela? Oppure si tratta di un modo di ristabilire un'organizzazione eterosessuale della funzione parentale a livello psichico che possa assecondare tutte le modalità di variazione di genere al livello sociale? In questo caso sembra che la divisione stessa tra psichico o simbolico, da una parte, e sociale dall'altra, determini questa normalizzazione prioritaria del campo sociale.

Naturalmente scrivo queste cose nel contesto di una tradizione fondamentale in seno alla teoria femminista che ha considerato l'analisi della parentela proposta da Lévi-Strauss come fondamento per sviluppare una propria versione della psicoanalisi strutturalista e poststrutturalista e formulare la teorizzazione di una differenza sessuale primaria. Naturalmente proibire lo scambio sessuale tra parenti o, per meglio dire, stabilire i rapporti di parentela proprio sulla base di quei tabù, è una funzione del tabù dell'incesto. La questione, tuttavia, è se il tabù dell'incesto sia stato anche mobilitato per *stabilire* certe forme di parentela come le uniche forme intelligibili ed esperibili. Così si rintraccia il retaggio di questa tradizione, per esempio, nella psicoanalisi recentemente evocata a Parigi da alcuni psicoanalisti francesi contro la prospettiva di «contratti di alleanza», analizzati dai conservatori come un invito al matrimonio tra omosessuali. Sebbene il diritto di adottare un figlio da parte di gay non fosse incluso nei contratti proposti, chi ha attaccato questa proposta teme che tali contratti possano sfociare in quella eventualità, e inoltre sostiene che qualsiasi bambino cresciuto in una famiglia gay vivrebbe sotto la minaccia immanente della psicosi, come se una struttura, necessariamente designata come «Madre» e come «Padre» e stabilita a livello simbolico, fosse un sostegno psichico necessario contro una fagocitazione da parte del Reale. Analogamente, Jacques-Alain Miller ha sostenuto che, pur assumendo personalmente una posizione chiara sul fatto che le relazioni omosessuali meritino un riconoscimento, due uomini non dovrebbero fare domanda di

matrimonio in quanto, privati della presenza femminile, non sarebbero in grado di mantenere la fedeltà nel loro rapporto (un'affermazione magnifica se collocata sullo sfondo rappresentato dalla prova inconfutabile del potere vincolante del matrimonio sulla fedeltà eterosessuale nel caso dell'ex presidente degli Stati Uniti). Eppure anche altri psicoanalisti lacaniani, che rintracciano le origini dell'autismo nello «scarto paterno» o nell'«assenza paterna», prevedono conseguenze psicotiche per i bambini che hanno genitrici lesbiche.

Questi giudizi in genere sostengono che le strutture di parentela alternative tentano di modificare le strutture psichiche secondo modalità che sfociano ancora nella tragedia, raffigurata incessantemente come la tragedia del bambino e la tragedia per il bambino. A prescindere da ciò che, in ultima analisi, si pensi del valore politico del matrimonio tra gay, su cui io stessa sono scettica per ragioni politiche che ho illustrato altrove,<sup>8</sup> il dibattito pubblico sulla sua legittimità diventa l'occasione di una serie di discorsi omofobici ai quali occorre resistere per motivi indipendenti. Si consideri che l'orrore dell'incesto e la repulsione morale che esso induce in alcuni, non si discostano molto da quello stesso orrore e repulsione avvertiti nei confronti del sesso tra lesbiche o gay, né sono scollegati dall'intensa condanna morale della scelta volontaria di essere ragazza madre o padre omosessuale o di altri accordi per svolgere la funzione parentale da parte di più di due adulti (pratiche utilizzabili come prove a sostegno della richiesta di sottrarre al genitore la custodia di un figlio in vari Stati degli Stati Uniti). Questi diversi modi in cui il mandato edipico non riesce a produrre la famiglia normativa rischiano di entrare nella metonimia di quell'orrore sessuale moralizzato che è forse più fondamentalmente associato all'incesto.

L'assunto costante dell'ordine simbolico, secondo cui le norme stabili della parentela sostengono il nostro senso permanente d'intelligibilità della cultura, naturalmente può essere rintracciato anche fuori del discorso lacaniano. Nella cultura popolare a esso si richiamano gli «esperti» psichiatrici e i politici per opporsi alle richieste giuridiche da parte di un movimento sociale che minaccia di esporre l'aberrazione situata nel cuore della norma eterosessuale. E' senz'altro possibile sostenere, secondo lo spirito lacaniano, che il luogo simbolico della madre può essere occupato in modo molteplice, che non è mai identificato né identificabile con un individuo, e

che questo sia proprio ciò che lo distingue in quanto simbolico. Ma perché il luogo simbolico è singolare e i suoi abitanti sono molteplici? Oppure, si consideri il gesto liberale con il quale si afferma che il luogo del padre e quello della madre sono necessari ma che, si badi, chiunque, di qualsiasi genere, li può occupare. La struttura è puramente formale, dicono i suoi difensori, ma si noti come il suo stesso formalismo garantisca la struttura contro sfide fondamentali. Che cosa dobbiamo fare di un abitante della forma che mette in crisi la forma stessa? Se il rapporto tra l'abitante e la forma è arbitrario, esso rimane tuttavia strutturato, e la sua struttura funziona per addomesticare in anticipo qualsiasi riformulazione radicale della parentela.<sup>9</sup>

La figura di Antigone, però, potrebbe costringere a una lettura di sfida a quella struttura, poiché essa non si conforma alla legge simbolica e non prefigura un risarcimento finale della legge. Pur imbrigliata nelle condizioni imposte dalla parentela, essa si trova, al tempo stesso, fuori di quelle norme. Il suo crimine è confuso dal fatto che la linea di parentela dalla quale discende, e che essa trasmette, deriva dalla posizione paterna che è, a sua volta, già confusa dall'atto manifestamente incestuoso che costituisce la condizione dell'esistenza di Antigone. Tale condizione, che fa di suo fratello suo padre, dà inizio a una narrazione nella quale essa occupa, linguisticamente, tutte le posizioni di parentela eccetto quella di «madre», e le occupa sacrificando la coerenza di parentela e di genere.

Pur non essendo propriamente un'eroina *queer*, Antigone rappresenta emblematicamente una certa fatalità eterosessuale ancora da interpretare. Se qualcuno potrebbe concludere che il tragico fato che le tocca è quello di chiunque trasgredisca le linee di parentela che conferiscono intelligibilità alla cultura, il suo esempio produce, per così dire, un intervento critico di segno contrario: nel suo atto che cosa risulta fatale per l'eterosessualità in senso normativo? A quali altre modalità di organizzare la sessualità potrebbe dare origine prendere in considerazione quella fatalità?

Seguendo le scuole di antropologia culturale modellate sull'analisi marxiana e sul famoso studio di Engels sull'origine della famiglia, una scuola di antropologhe femministe ha preso le distanze dal modello di Lévi-Strauss - una critica probabilmente esemplificata con maggior vigore da Gayle Rubin,<sup>10</sup> Sylvia Yanagisako, Jane Collier, Michelle Rosaldo<sup>11</sup> nonché da David M. Schneider.<sup>12</sup> La critica mossa all'interpretazione strutturalista non

segna tuttavia la fine della parentela di per se stessa. Intesa come insieme socialmente alterabile di convenzioni, priva di caratteristiche strutturali culturalmente trasversali che potrebbero essere totalmente estratte/dedotte dalle sue operazioni sociali, la parentela designa qualsiasi serie di accordi sociali che organizzino la riproduzione della vita materiale, compresa la ritualizzazione della nascita e della morte, che forniscano legami di alleanza intima stabili e, insieme, fragili, e che regolino la sessualità mediante la sanzione e il tabù. Negli anni settanta del Novecento le femministe socialiste cercarono di utilizzare l'incrollabile analisi sociale della parentela per mostrare che in natura non esiste una base definitiva per la struttura della famiglia mono-gama, eterosessuale e normativa. Ora potremmo anche aggiungere che essa non ha neppure una base di questo genere nel linguaggio. Vari progetti utopistici di rinnovare o di eliminare la struttura familiare sono diventati componenti rilevanti del movimento femminista e, in qualche misura, sono sopravvissuti anche negli odierni *queer movements* malgrado l'appoggio ai matrimoni gay.

Si consideri, per esempio, *All Our Kin* di Carol Stack, dove si dimostra che, malgrado gli sforzi governativi per bollare le famiglie senza un padre come famiglie disfunzionali, quegli accordi di parentela tra donne nere che vivono in città, rappresentate da madri, nonne, zie, sorelle e amiche che collaborano per allevare i figli e riprodurre le condizioni materiali dell'esistenza, sono estremamente funzionali e sarebbero descritti con errori grossolani se commisurati agli standard angloamericani della normalità familiare.<sup>13</sup> La lotta per legittimare la parentela afroamericana risale, naturalmente, ai tempi della schiavitù. Nel volume di Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, si dimostra la tesi significativa secondo cui una delle istituzioni annichilite dalla schiavitù tra gli afroamericani è la parentela.<sup>14</sup> Il padrone degli schiavi era invariabilmente il proprietario delle famiglie degli schiavi, si comportava come un patriarca che poteva stuprare e costringere le donne ed effeminare gli uomini. Nelle famiglie di schiavi le donne non ricevevano protezione dai loro uomini, e gli uomini non erano in grado di esercitare il loro ruolo di protezione e di controllo su donne e bambini. Benché Patterson talora sembri far credere che l'offesa principale alla parentela consistesse nell'estirpazione dei diritti paterni sulle donne e sui bambini nelle famiglie di schiavi, egli propone l'importante concetto di

«morte sociale» per descrivere questo aspetto della schiavitù in cui gli schiavi sono trattati come esseri morenti ancora in vita.

Per Patterson il termine «morte sociale» designa lo stato di un essere umano privato completamente di tutti i diritti che si suppone siano riconosciuti a ogni essere umano vivente. Ciò che rimane sospeso nella sua visione, e che a mio parere riaffiora nelle sue opinioni attuali sulla politica familiare, è proprio l'obiezione sugli schiavi che dalla schiavitù erano privati di una posizione patriarcale palesemente «naturale» in seno alla famiglia. Certamente l'uso che egli fa di Hegel convalida questa tesi. Angela Davis, alcuni anni fa, ha formulato un'ipotesi radicalmente diversa in «The Black Scholar» dove ha sottolineato la vulnerabilità delle donne nere di fronte allo stupro, sia nell'istituzione della schiavitù sia nell'epoca immediatamente successiva, e ha sostenuto che la famiglia non è servita da protezione idonea contro la violenza razziale sessualizzata.<sup>15</sup> Inoltre, nell'opera di Lévi-Strauss si può vedere lo scivolamento implicito tra l'analisi dei gruppi di parentela, ai quali si riferisce impiegando il termine di clan, e il suo lavoro successivo su razza e storia, nel quale le leggi che governano la riproduzione di una «razza» diventano indissociabili dalla riproduzione della nazione. In questi ultimi scritti egli insinua che le culture mantengono una coerenza interna proprio attraverso regole che ne garantiscono la riproduzione, e per quanto egli non consideri la proibizione dell'incrocio tra razze diverse, tale divieto sembra essere presupposto nella sua descrizione delle culture che si autoreplicano.<sup>16</sup>

La critica della parentela nell'ambito dell'antropologia si è incentrata sulla finzione della linea di consanguineità che funge da presupposto agli studi della parentela del secolo scorso. Eppure, la dissoluzione degli studi della parentela come campo interessante o legittimo dell'antropologia non deve necessariamente condurre a un totale rigetto della parentela stessa. Kath Weston lo chiarisce in *Families We Choose*, dove sostituisce l'affiliazione consensuale al legame di sangue come base della parentela.<sup>17</sup> Potremmo vedere una nuova parentela anche sotto altre forme, dove il consenso è meno saliente dell'organizzazione sociale del bisogno. Penso, per esempio, al *buddy system*, creato dalla Gay Men's Health Clinic di New York per prendersi cura dei sieropositivi o di chi vive con l'Aids, che in modo analogo si qualificherebbe come parentela, nonostante la difficoltà di ottenere un riconoscimento da parte delle istituzioni giuridiche e mediche, come mostra,

per esempio, l'impossibilità per i *partners* di assumersi la responsabilità medica reciproca o, in effetti, di ottenere l'autorizzazione a ricevere e seppellire il compagno defunto.

Questa prospettiva di parentela radicale, che tenta di estendere la legittimità a una serie di forme di parentela, e che, di fatto, rifiuta la riduzione della parentela alla famiglia, è stata oggetto delle critiche di alcune femministe nel periodo immediatamente successivo alla «rivoluzione sessuale» degli anni sessanta del Novecento, producendo, direi, un conservatorismo teorico che attualmente è in un rapporto di tensione con la politica sessuale radicale odierna. Ecco perché sarebbe difficile, per esempio, trovare attualmente un contatto fecondo tra i nuovi formalismi lacaniani e la *queer politics* radicale di Michael Warner e altri. Gli uni insistono sulle idee fondamentali della differenza sessuale, basate su regole che proibiscono e regolano gli scambi sessuali e che possono essere violate soltanto per ritrovarsi nuovamente sotto il loro governo; gli altri mettono in dubbio quel fondamentalismo sessuale che bolla altre forme possibili di alleanza sessuale fuori dai canoni come illegittime o, di fatto, impossibili e invivibili. Nelle sue posizioni estreme la politica sessuale radicale si ribella alla psicoanalisi o, piuttosto, alla sua normatività implicita, mentre i neoformalisti si ribellano ai *queer studies* giudicandoli un'impresa «tragicamente» utopistica.

Ricordo di aver sentito storie su come i socialisti radicali che avevano respinto la monogamia e la struttura della famiglia all'inizio degli anni settanta, alla fine di quel decennio facessero la fila negli studi degli psicoanalisti e si sdraiassero sofferenti sul lettino. Mi pareva che il bisogno di rivolgersi alla psicoanalisi, e in particolare alla teoria lacaniana, fosse in parte dettato dal fatto che alcuni di quei socialisti si erano resi conto dell'esistenza di limiti alla pratica sessuale necessari per la sopravvivenza psichica, e che lo sforzo utopistico di annullare le proibizioni sovente culminava in scene di grave sofferenza psichica. Rifarsi a Lacan sembrava rappresentare un abbandono dell'analisi altamente costruttivista e malleabile della legge sociale relativa a questioni di regolamentazione sessuale a favore di un'analisi che presuppone l'esistenza di una legge presociale, quella che una volta Juliet Mitchell chiamava la «legge primordiale» (formula che ha ormai abbandonato), la legge del Padre che stabilisce i limiti alla variabilità delle forme sociali e che, nella sua forma più conservatrice, impone una conclusione esogamica ed eterosessuale al dramma edipico. Il fatto che

questa limitazione sia intesa al di là dell'alterazione sociale, in realtà perché costituisce la condizione e il limite di tutte le alterazioni sociali, rivela qualche traccia dello statuto teoio-gico che ha assunto. Anche se questa posizione spesso si affretta a sostenere che, pur esistendo una conclusione normativa del dramma edipico, la norma non può esistere senza perversione, e che esclusivamente tramite la perversione è possibile stabilire la norma. Si suppone che siamo tutti soddisfatti di questo gesto, apparentemente generoso, mediante il quale si annuncia che la perversione è essenziale per la norma. Il problema, per come lo vedo io, è che la perversione rimane sepolta proprio là, come caratteristica essenziale e negativa della norma, e il rapporto tra i due rimane statico, non lasciando spazio ad alcuna riarticolazione della norma stessa.

In questa luce, allora, è forse interessante notare che Antigone, che conclude il dramma edipico, non riesce a produrre una conclusione eterosessuale per quel dramma, il che potrebbe suggerire la direzione di una teoria psicoanalitica che prenda Antigone come punto di partenza. Certamente essa non acquisisce un'altra sessualità che *non* sia l'eterosessualità, ma sembra opporsi all'istituto della eterosessualità rifiutando di fare ciò che è necessario per rimanere in vita per Emone, rifiutando di diventare madre e moglie, scandalizzando il pubblico con il suo genere oscillante, abbracciando la morte come sua camera nuziale e identificando la propria tomba come una «casa profondamente scavata» (*kataskaphes oikesis*). Se l'amore in nome del quale si muove, quando va verso la morte, è l'amore per il fratello e, ambigualmente, per il padre, esso è nondimeno un amore che può essere consumato soltanto se lo si annulla, il che è un modo per non consumarlo. Poiché la camera nuziale è rifiutata in vita e cercata nella morte, essa assume uno statuto metaforico e, in qualità di metafora, il suo significato convenzionale viene trasformato in un significato decisamente non convenzionale. Se la tomba è la camera nuziale, e la tomba viene preferita alle nozze, allora la tomba rappresenta la distruzione stessa del matrimonio, e il termine «camera nuziale» (*Onumpheion*) rappresenta precisamente la negazione della propria possibilità. La parola distrugge il suo oggetto. Riferendosi all'istituzione che nomina, la parola opera la distruzione dell'istituzione. Non è forse l'operazione di ambivalenza del linguaggio che pone in questione il controllo sovrano di Antigone sulle sue azioni?

Per quanto Hegel sostenga che Antigone agisce senza inconscio, forse il

suo è un inconscio che lascia tracce in forma diversa, e che anzi diventa leggibile proprio nei suoi travagli di referenzialità. La pratica di nomina di Antigone, per esempio, finisce con il disfare i propri scopi apparenti. Quando afferma di agire secondo una legge che dà la precedenza al suo preziosissimo fratello, e in tal modo sembra intendere «Polinice», essa intende più di quanto non comprenda, giacché quel fratello potrebbe essere Edipo, oppure Eteocle, e non c'è nulla nella terminologia della parentela che possa restringere il campo di referenzialità a una singola persona, Polinice. A un certo punto il coro cerca di rammentarle che ha più di un fratello, ma Antigone seguita a insistere sulla singolarità e sulla non riproducibilità di questo termine di parentela. In realtà tenta di restringere la riproducibilità della parola «fratello» e di collegarla esclusivamente alla persona di Polinice, ma può farlo soltanto manifestando incoerenza e contraddizione.<sup>18</sup> Il termine continua a riferirsi a quegli altri che Antigone escluderebbe dalla sfera di applicazione della parola stessa, ed essa non può ridurre la terminologia della parentela a nominalismo. Il suo linguaggio personale va oltre il desiderio da lei affermato e lo fa fallire, manifestando così qualcosa di ciò che va oltre le sue intenzioni, qualcosa che appartiene al particolare destino che il desiderio subisce nel linguaggio. Perciò essa non è in grado di catturare la radicale singolarità di suo fratello mediante un termine che, per definizione, dev'essere trasponibile e riproducibile per avere significato. In tal modo il linguaggio disperde il desiderio che Antigone tenta di legare al fratello, tormentandola, per così dire, con una promiscuità che essa non può contenere.

In tal modo Antigone non ottiene l'effetto di sovranità che apparentemente cerca, e la sua azione non è pienamente consapevole. Essa è spinta dalle parole che la sovrastano, le parole del padre che condannano i figli di Edipo a un'esistenza che non avrebbe dovuto essere vissuta. Tra la vita e la morte, Antigone vive ormai nella tomba prima di esservi esiliata. La punizione precede il suo crimine, e il crimine diviene occasione per la realizzazione letterale della punizione.

Come comprendere questo strano luogo, nel quale si è tra la vita e la morte e proprio da quel confine vacillante si parla? Se Antigone in un certo senso è morta, eppure parla, essa è proprio colei che non ha un luogo ma che tuttavia cerca di rivendicarne uno all'interno del discorso, l'inintelligibile

come emerge dall'intelligibile, una posizione che non è una posizione all'interno della parentela.

Per quanto Antigone cerchi di catturare la parentela attraverso un linguaggio che sfida la trasponibilità dei termini della parentela, il suo linguaggio perde di consistenza, ma la forza della sua rivendicazione non è per questo perduta. Il tabù dell'incesto non si è imposto per forcludere l'amore come avrebbe dovuto fare tra Edipo e Giocasta, ed esso vacilla nuovamente per Antigone.

La condanna segue l'atto di Edipo e il suo riconoscimento dell'atto stesso, mentre per Antigone la condanna funge da forclusione, precludendo sin dall'inizio qualsiasi forma di vita e di amore che ella avrebbe potuto avere.

Quando il tabù dell'incesto agisce *in questo senso* per forcludere un amore che non è incestuoso, si produce un regno illusorio dell'amore, un amore che persiste, malgrado la sua forclusione, in una modalità ontologicamente sospesa. Ciò che emerge è una malinconia che si occupa del vivere e dell'amare al di fuori del vivibile e al di fuori del campo dell'amore, dove la mancanza di sanzioni istituzionali obbliga il linguaggio a una cataresi perpetua, non limitandosi a mostrare in che modo un termine possa continuare ad avere un significato fuori dei suoi limiti convenzionali, ma anche in che modo quella forma illusoria di significazione mini un'esistenza deprivandola del senso di certezza ontologica e di durabilità all'interno della sfera politica pubblicamente costituita.

Accettare quelle norme in quanto coestensive dell'intelligibilità culturale significa accettare una dottrina che diventa lo strumento stesso mediante il quale si produce e riproduce questa malinconia a livello culturale. In parte la si supera proprio attraverso lo scandalo ripetuto attraverso il quale l'indicibile si fa comunque sentire, prendendo a prestito e sfruttando i termini stessi che dovrebbero imporre il suo silenzio.

Diciamo che le famiglie che non si avvicinano alla norma ma che la riflettono in modo apparentemente derivato sono delle copie di cattiva qualità, oppure accettiamo che l'idealità della norma sia dissolta proprio attraverso la complessità della sua presentificazione? Infatti quei rapporti cui viene negata la legittimità o che esigono nuovi termini di legittimazione, non sono né morti né vivi, poiché rappresentano il non umano al confine con l'umano. E non si tratta semplicemente di rapporti che non possono essere

onorati, né riconosciuti apertamente, e quindi non possono essere pubblicamente compianti, ma di rapporti che coinvolgono persone vincolate anche nell'atto stesso del lutto, alle quali è negato il potere di conferire legittimità alla perdita. In questa tragedia, almeno, i parenti di Antigone sono condannati prima del suo crimine, e la condanna che essa subisce ribadisce e amplifica la condanna che anima le sue azioni. Come piangere dall'interno la presunzione di criminalità, la presunzione che gli atti di qualcuno siano invariabilmente e fatalmente criminali?

Si consideri che Antigone cerca di piangere apertamente, pubblicamente, in condizioni nelle quali il lutto è esplicitamente vietato da un editto che presume la criminalità dell'atto di piangere Polinice e definisce criminale chiunque metta in dubbio l'autorità dell'editto. Antigone è colei per la quale il lutto manifesto è di per sé un crimine. Essa, però, è colpevole soltanto a causa delle parole che la sovrastano, parole che giungono da altrove, oppure ha anche cercato di distruggere e ripudiare i legami stessi di parentela per i quali ora reclama il diritto di piangere? Si affligge per il fratello, ma parte di ciò che resta non detto in quel lutto è il dolore che essa prova per il padre e, in effetti, per l'altro fratello. La madre rimane quasi totalmente indicibile, e c'è appena traccia del dolore per la sorella Ismene, che essa ha esplicitamente ripudiato. Per Antigone il «fratello» non è un luogo unico, sebbene sia effettivamente possibile che tutti i suoi fratelli (Edipo, Polinice, Eteocle) siano condensati nel corpo esposto di Polinice, una esposizione che essa tenta di coprire, una nudità che preferirebbe non vedere o non aver visto. L'editto impone che il corpo morto rimanga esposto e non onorato, e per quanto Antigone cerchi di aggirare l'editto, non è del tutto chiaro ciò che essa piange né se l'atto pubblico che compie possa essere il luogo della sua risoluzione. Antigone designa la propria perdita con il termine «fratello», Polinice, insiste sulla sua unicità, ma questa stessa insistenza è sospetta. Quindi la sua insistenza sull'unicità del fratello, sulla sua assoluta irriproducibilità, è smentita dal lamento funebre che Antigone non riesce a eseguire per gli altri suoi due fratelli, quelli che non riesce a riprodurre pubblicamente per noi. Qui sembra che il divieto del lutto non le venga semplicemente imposto, ma che lei ne goda indipendentemente, senza una pressione diretta da parte della legge pubblica.

La sua malinconia, se così possiamo chiamarla, sembra consistere in questo rifiuto di affliggersi che trova compimento mediante quelle stesse

parole pronunciate pubblicamente con le quali Antigone insiste sul proprio diritto di affliggersi. La rivendicazione di tale diritto potrebbe essere il segno della malinconia presente nel suo linguaggio. I suoi proclami di lutto pronunciati ad alta voce presuppongono l'esistenza della sfera di ciò che non può essere pianto. L'insistenza sulla possibilità di rendere pubblici onori al morto è ciò che l'allontana dal genere femminile spingendola nell'*hybris*, in quell'eccesso distintamente maschile che fa dire alle guardie, al coro e a Creonte: «chi è l'uomo laggiù?» Qui sembrano esserci degli uomini spettrali, quelli nei quali Antigone stessa vive, i fratelli il cui posto essa ha occupato e che trasforma nel momento stesso in cui lo occupa. Il malinconico, ci dice Freud, registra la propria «istanza», presenta una rivendicazione giuridica, là dove il linguaggio, sorgendo dall'indicibile, diventa l'evento del dolore, reca una violenza che lo porta ai limiti del dicibile.

Potremmo chiedere che cosa rimanga di indicibile in questo caso, non tanto per produrre un discorso che colmi lo scarto, quanto per porre il problema della convergenza tra la proibizione sociale e la malinconia, di come le condanne che informano l'esistenza si trasformino in ripudi che uno mette in atto, e di come le proteste che sorgono contro la legge pubblica costituiscano anche dei tentativi conflittuali per superare la rabbia smorzata dei pro-pri ripudi personali. Affrontando l'indicibile in *Antigone*, affrontiamo forse una forclusione dell'intelligibile istituita socialmente, una malinconia istituita socialmente nella quale la vita intelligibile emerge nel linguaggio proprio come un corpo vivente potrebbe essere interrato in una tomba?

Giorgio Agamben ha osservato che viviamo sempre più in un'epoca in cui le popolazioni che godono di piena cittadinanza esistono all'interno degli Stati, e il loro statuto ontologico, in quanto soggetti giuridici, è sospeso. Non sono esistenze che vengono distrutte dal genocidio, ma neppure entrano nella vita della comunità legittima nella quale gli standard del riconoscimento permettono il raggiungimento dell'umanità.<sup>19</sup> Come possiamo comprendere questa sfera, quella che Hannah Arendt ha descritto come «il regno in ombra» che perseguita la sfera pubblica ed è precluso dalla costituzione pubblica dell'umano, ma che è umano in un senso apparentemente catacresico del termine?<sup>20</sup> In effetti, come possiamo afferrare questo dilemma del linguaggio che sorge quando l'«umano» assume un duplice senso, quello normativo fondato sull'esclusione radicale e quello che emerge nella sfera dell'escluso,

del non negato, del non morto, forse in preda a una morte lenta, questo sì, senza dubbio morente per un mancato riconoscimento, anzi, morente per la prematura limitazione delle norme attraverso le quali può essergli conferito il riconoscimento dell'umano come tale, riconoscimento senza il quale l'umano non può configurarsi ma deve rimanere sul versante più lontano dell'essere, come ciò che non si qualifica veramente per ciò che è e potrebbe essere? Non è forse questa la malinconia della sfera pubblica?

Arendt, naturalmente, ha distinto problematicamente il pubblico e il privato, sostenendo che nella Grecia classica soltanto il pubblico costituiva la sfera del politico, mentre il privato era muto, violento e fondato sul potere dispotico del patriarca. Naturalmente ella non ha spiegato come potrebbe darsi un dispotismo prepolitico, oppure in che modo il «politico» debba espandersi per descrivere lo status di una popolazione formata da coloro che sono meno che umani, coloro ai quali non è stato permesso di accedere alla scena interlocutoria della sfera pubblica dove l'umano si costituisce attraverso le parole e le azioni e, a maggior ragione, si costituisce quando le sue parole diventano le sue azioni. Ciò che nella *Vita activa* Hannah Arendt non è riuscita a leggere è il modo in cui i confini della sfera pubblica e politica vengono garantiti attraverso la produzione di un fuori costitutivo. E ciò che non ha spiegato è il legame di mediazione tra la sfera pubblica e la sfera privata fornito dalla parentela. Agli schiavi, alle donne e ai bambini, a tutti quelli che non erano i maschi detentori della proprietà, non veniva consentito l'accesso alla sfera pubblica nella quale si costituiva l'umano attraverso i suoi atti linguistici. La parentela e la schiavitù condizionano, dunque, la sfera pubblica dell'umano e restano fuori delle sue condizioni. Si tratta però della fine della storia?

Chi è allora Antigone in questa scena, e che cosa dobbiamo farcene delle sue parole, che diventano eventi drammatici, atti performativi? Essa non è l'umano ma parla con il linguaggio dell'umano; le viene vietata l'azione, tuttavia agisce e il suo atto non è una semplice assimilazione a una norma esistente. Agendo, come chi non ha alcun diritto di agire, sovverte il vocabolario della parentela che rappresenta un presupposto dell'umano, sollevando implicitamente la questione di che cosa debbano realmente essere quei presupposti. Antigone parla nell'ambito del linguaggio del diritto dal quale è esclusa, partecipando al linguaggio della rivendicazione con il quale non è possibile una identificazione finale. Se essa è umana, allora l'umano è

entrato nella catacresi: non ne conosciamo più l'uso corretto. Nella misura in cui occupa il linguaggio che non potrà mai appartenerele, essa funge da chiasma all'interno del vocabolario delle norme politiche. Se la parentela è il presupposto dell'umano, Antigone è l'occasione per un nuovo campo dell'umano, realizzato attraverso la catacresi politica, quello che si verifica quando ciò che è meno che umano parla da umano, quando il genere è dislocato e la parentela sprofonda sulle proprie leggi fondanti. Antigone agisce, parla, diventa colei per la quale l'atto linguistico è un crimine fatale, ma questa fatalità eccede la sua vita ed entra nel discorso dell'intelligibilità sotto forma di promettente fatalità, come la forma sociale del suo futuro aberrante e senza precedenti.

## Note

<sup>1</sup> Steiner, *Le Antigoni* cit., p. 29,

<sup>2</sup> D. M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1984, p. 131.

<sup>3</sup> «Das Wort mittelbarer faktisch wird, indem es den sinnlicheren Körper ergreift. Das griechischtragische Wort ist tödlichfaktisch, weil der Leib, den es ergreift, wirklich tötet» (*Anmerkungen zur Antigone*, in F. Hölderlin, *Werke in einem Band*, Haser Verlag, München 1990, p. 64 [trad. it. *Note all'Antigone*, in F. Hölderlin, *Scritti sulla poesia e frammenti*, Boringhieri, Torino 1958, p. 141I). Cfr. anche P. Lacoue-Labarthe, *Métaphrasis suivi de la théâtre de Hölderlin*, Presses Universitaires de France, Paris 1988, pp. 63-73.

<sup>4</sup> Heidegger propone una forte meditazione sulla traduzione di Hölderlin dell' *Antigone* (1803), nonché sulle sue *Note all'Antigone* rispetto ai vari modi con cui Hölderlin presenta il «mistero» di Antigone. La prossimità alla morte messa in rilievo nelle *Note all'Antigone* corrisponde in larga misura alla lettura che di Antigone dà Heidegger come una il cui esilio dalla terra stabilisce la sua relazione essenziale con un senso dell'essere che è al di là della vita umana. Questa partecipazione a ciò che è non vivente risulta analoga alla condizione del vivere stesso. Come nella lettura proposta da Jacques Lacan, anche Heidegger afferma che «[Antigone] nomina l'essere stesso», e che tale prossimità all'essere comporta un necessario straniamento dagli esseri viventi anche quando esso è la ragione della loro stessa genesi.

Analogamente, Heidegger intende la «legge non scritta» cui si riferisce Antigone come una relazione con l'essere e con la morte: «Antigone assume come adeguato ciò che le è destinato dal regno di qualsiasi cosa trascenda gli dèi superiori (Zeus) e gli dèi inferi [...]. Eppure ciò non si riferisce né alla morte né al suo legame di sangue con il fratello. Ciò che determina Antigone è ciò che prima attribuisce fondamento e necessità alla distinzione della morte e alla priorità del sangue. Ciò che è, Antigone, con lei anche il poeta, lo lascia senza nome. La morte e l'essere umano, l'essere umano e la vita incarnata (il sangue) stanno assieme in ogni caso. “Morte” e “sangue” in ogni caso nominano regni diversi ed estremi dell'essere umano» (*Hölderlin's*

*Hymne «Der Ister»*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, voi. 53, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984).

<sup>5</sup> Negli ultimi decenni nel campo dell'antropologia diversi importanti lavori hanno mostrato i limiti dei paradigmi strutturalisti per ciò che concerne la riflessione sul problema della parentela, e tra questi M. Strathern, *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*, Routledge, New York 1992. In J. Fishburne Collier e S. Junko Yanagi-sako (a cura di), *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford 1987, le curatrici criticano una visione della parentela che si concentri esclusivamente sui rapporti simbolici a scapito dell'azione sociale. Le prospettive presentate nel volume che tenta di elaborare le complesse condizioni sociali dei rapporti di parentela in contrasto sia con le analisi funzionaliste sia con quelle puramente strutturaliste si possono trovare negli importanti contributi di J. Comaroff, R. Rapp, M. Strathern e M. Bloch. Cfr. anche S. Junko Yanagisako, *The Analysis of Kinship Change*, in Id., *Transforming the Past: Tradition and Kinship Among Japanese American*, Stanford University Press, Stanford 1985, dove vengono criticate le posizioni strutturaliste e funzionaliste che non riescono a dare una comprensione dinamica dei rapporti di parentela. David Schneider, in *A Critique of the Study of Kinship* cit., sviluppa una riflessione su come i modelli teorici della parentela elaborati da Fortes, Leach e Lévi-Strauss impongano dei vincoli teorici alla percezione etnografica, non riuscendo a rendere conto delle società che sono rimaste lontane dalla norma teorica e che, quale che sia la loro pretesa di non assumere i rapporti biologici di riproduzione come punto di partenza nello studio della parentela, trasformano tale assunto in una premessa fondamentale del loro lavoro (cfr. pp. 3-9, 133-77). In particolare, l'opera di Pierre Clastres in Francia, che suscitò scalpore e polemiche, basata in parte su quella precedente di Marshall Sahlins, sostiene che la sfera del sociale non può essere ridotta alle vicende della parentela, e mette in guardia contro ogni tentativo di trattare le regole della parentela come elementi che forniscono i principi d'intelligibilità per qualsiasi ordine sociale. Clastres scrive, per esempio, che non è possibile ridurre i rapporti di potere ai rapporti di scambio: «Il potere stabilisce un rapporto [...] con i [...] livelli strutturali essenziali della società: esso cioè si situa al cuore stesso dell'universo

comunicativo» (p. 37). In *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*, Minit, Paris 1974 [trad. it. *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Feltrinelli, Milano 1977; nuova ed. ombre corte, Verona 2003], Clastres sostiene la necessità di ricollocare lo «scambio delle donne» all'interno dei rapporti di potere e, in *Les marxistes et leur anthropologie*, formula una graffiante critica di Maurice Godelier sul tema della parentela e dello Stato. Qui egli afferma che la principale funzione della parentela non è di stabilire il tabù dell'incesto né di esemplificare i rapporti di produzione, ma di trasmettere e riprodurre il «nome» del parente, aggiungendo che «la funzione di nominazione, iscritta nella parentela, determina l'intero essere sociopolitico della società primitiva. E lì che si colloca il legame tra parentela e società». Cfr. P. Clastres, *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*, Editions de l'Aube, Paris 1999 [trad. it. *Archeologia della violenza*, Meltemi, Roma 1998].

Per un concetto di parentela in quanto pratica concreta, cfr. anche P. Bourdieu, *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris 1994 [trad. it. *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna 1995].

<sup>6</sup> Qui non suggerisco che la perversione semplicemente abiti la norma come qualcosa che rimane autonomo, ma neppure propongo che sia dialetticamente assimilata alla norma stessa. Essa potrebbe segnalare l'impossibilità di mantenere un divieto sovrano su qualsiasi rivendicazione di legittimazione, in quanto la reiterazione della rivendicazione fuori del luogo legittimato di enunciazione mostra che il luogo legittimato non è la fonte della sua efficacia. A questo proposito sono in debito con quella che ritengo sia la significativa riformulazione di Homi Bhabha, sparsa in tutta la sua opera, sia della teoria dello *speech act* sia dell'idea foucaultiana di discorso sviluppata in *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1999, nuova ed. [ed. or. *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969].

<sup>7</sup> S. Zizek, *Enjoy Your Symptom!*, Routledge, New York 1992.

<sup>8</sup> Cfr. il mio contributo, *Competing Universalities*, in J. Butler, E. Laclau e S. Zizek, *Universality, Egemony, Contingency*, Verso, London 2000.

<sup>9</sup> La strategia qui adottata è stata quella di sostenere che il tabù dell'incesto non produce sempre la famiglia normativa, ma è forse più importante riconoscere che la famiglia normativa che effettivamente esso produce non è sempre ciò che sembra. L'analisi proposta da Linda Alcoff e

altri, per esempio, ha l'indiscusso merito di mostrare che l'incesto eterosessuale all'interno delle famiglie normative eterosessuali non è tanto l'abrogazione quanto un'estensione della prerogativa patriarcale nell'ambito della normatività eterosessuale. La proibizione non è interamente o esclusivamente privativa, cioè, proprio in quanto proibizione, essa esige e produce lo spettro del crimine che interdice. Per Linda Alcoff, con un interessante movimento foucaultiano, il divieto offre una copertura che protegge e incoraggia la pratica dell'incesto. Ma esiste qualche ragione per verificare la produttività del tabù dell'incesto qui, in questo capovolgimento dialettico del suo scopo? Cfr. L. Alcoff, *Survivor Discourse: Transgression or Recuperation?*, in «SIGNS», XVIII, n. 2 (inverno 1993), pp. 260-91. Cfr. anche, per un'analisi foucaultiana della criminalizzazione dell'incesto molto interessante e coraggiosa, V. Bell, *Interrogating Incest: Feminism, Foucault, and the Law*, Routledge, London 1993.

<sup>10</sup> G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex*, in R. R. Reiter (a cura di), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975.

<sup>11</sup> Cfr. Collier e Yanagisako, *Gender and Kinship* cit. Per un'eccellente critica agli approcci alla parentela basati sul genere, che mostra come una supposizione acritica del matrimonio avalli l'approccio antropologico alla parentela, cfr. J. Borneman, *Until Death Do Us Part: Marriage / Death in Anthropological Discourse*, in «American Ethnologist», XXIII, n. 2 (1996), pp. 213-38.

<sup>12</sup> D. M. Schneider, *American Kinship. A cultural Account* (1968), University of Chicago Press, Chicago 1980; Id., *A Critique of the Study of Kinship* cit.

<sup>13</sup> C. Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Harper and Row, New York 1974.

<sup>14</sup> Cfr., in particolare, l'uso molto interessante che viene fatto di Hegel nell'analisi della disumanizzazione nella schiavitù in Patterson, *Slavery and Social Death* cit., pp. 97-101. Per l'illuminante analisi di Antigone proposta da Patterson, cfr. Id., *Freedom*, vol. 1, *Freedom in the Making of Western Culture*, Basic Books, New York 1991, pp. 106-32.

<sup>15</sup> A. Y. Davis, *Rape, Racism, and the Myth of the Black Rapist*, in Id., *Women, Race, and Class*, Vintage Books, New York 1981, pp. 323-62.

<sup>16</sup> C. Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1986<sup>9</sup> [ed. or. *Race et histoire* (1952), Denoël, Paris 1987]; Id., *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1978 [ed. or. *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973].

<sup>17</sup> K. Weston, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, Columbia University Press, New York 1991.

<sup>18</sup> Al pari di Lacan, Derrida sembra accettare la singolarità della relazione di Antigone con il fratello, una relazione che Hegel descrive, come si è visto, come priva di desiderio. Anche se Derrida non analizza la tragedia *Antigone*, in *Glas* egli propone però una lettura della figura di Antigone in Hegel, mostrando come Antigone giunga a segnare il fuori radicale rispetto al pensiero sistematico di Hegel e il fascino che questi subisce da parte di una figura inammissibile all'interno del sistema. Pur convenendo sul fatto che né la figura né la tragedia di Antigone possano essere prontamente assimilate nell'impalcatura interpretativa della *Fenomenologia dello spirito* o in quella dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, e che curiosamente essa venga applaudita nell'*Estetica* come «l'opera d'arte più eccellente e più soddisfacente», sarebbe un errore considerare la sua persistente illeggibilità nella prospettiva hegeliana come un segno della sua illeggibilità definitiva o necessaria.

<sup>19</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

<sup>20</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989<sup>2</sup> [ed. or. *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1969].

## Indice analitico

- Agamben, Giorgio, 110 e n. aids, 41, 402 Alcoff, Linda, 98 n.  
Antropologia, 90 n., 99, 102 Arendt, Hannah, 110 e n., 111  
Atti linguistici, 13, 20-24, 44, 53, 85, 87-88, 93 n., 111-12; *vedi anche*  
Performativi  
Bell, Vikki, 98 n.  
Benhabib, Seyla, 45 n.  
Bernardete, Seth, 39 n.  
Bhabha, Homi, 93 n.  
Bloch, Maurice, 90 n.  
Borneman, John, 99 n.  
Bourdieu, Pierre, 91 n.  
Catarsi, 70  
Cecità, 17, 38, 49, 76, 84 Clastres, Pierre, 90 n., 91 n.  
Collier, Jane Fishburne, 90 n., 99 n. Colpa, 23, 48-53 Comaroff, John, 90  
n.  
Crimine, 17, 19, 45, 48-49, 51-52, 55,58, 76, 83, 85-86, 91, 98 e n., 106,  
108, 112  
Davis, Angela, 101 e n.  
Derrida, Jacques, 32 n., 51 n., 105 n.  
Desiderio, 19 n., 27-29, 33-34, 37-39, 41, 46, 51 n., 57, 60, 68, 71, 7374.  
82, 84, 87,105 n., 106  
Dietz, Mary, 45 n.  
Dolore, 41, 82, 92, 109-10; *vedi anche* Malinconia, Lutto  
Donougho, Martin, 27 n.  
Edipo, 38-42, 49-50, 51 e n., 77, 79, 81-87, 105-08  
Edipo, complesso di, 34,37,47,65-66, 103-04  
Ehlstain, Jean Bethke, 44 n., 45 n.  
Ehrenberg, Viktor, 17 n.

Etica, 13, 16, 27, 48-49, 51-53, 57, 67-68  
 Euben, Peter, 17 n.  
 Essere, 70-72, 76 n., 80, 87 n., 88 n., 110  
 Evans D., 34 n.  
 Femminilità, n, 15, 22 n., 27, 45 e n., 55. 57 <sup>n</sup>-> 93. 96 109; *vedi anche*  
 Hegel e l'elemento femminile  
 Femminismo, 11-12, 34, 95, 99-100  
 Forclusione, 42, 46, 73, 78, 106-07, 110  
 Foucault, Michel, 33, 93 n.  
 Freud, Sigmund, 47, 109  
 Genere, 18, 22, 24, 34-35, 37, 42, 84-85, 95, 97-98, 99 n., 104,109, 112  
 Gloria, 25, 40  
 Godelier, Maurice, 91 n.  
 Goethe, Wolfgang J., 67  
 Gould, Thimoty, 25 n.  
 Gourgouris, Stathis, 39 n.  
 Graves, R., 39 n.  
 Griffith, Mark, 16 n.  
 Hartouni, Valerie, 45 n.  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 12,  
 13 e n., 15-16, 25, 26 n., 27-29, 33-45 n., 67-68, 73 e Antigone, 48-50, 51  
 e n., 52 e n., 53 e n., 54-56, 57 e n., 58-60, 100 n., 101, 105 e n. e la  
 parentela, 26, 29,45-46 e il riconoscimento, 27-59 e la legge, 51 n., 59, 63 e  
 lo Stato, 26, 57 n., 60 e la guerra, 26, 56 e l'«elemento femminile», 53 e n.,  
 54» 55 n.,56, 61  
 Heidegger, Martin, 87 n., 88 n.  
 Hölderlin, Friedrich, 52 n., 85, 86 e n., 87 e n.  
*Hubris*, 24, 109  
 Immaginario, 14, 61, 71  
 Incesto, 28, 32-33, 4r, 82, 86, 97, 98 e n.  
 Incesto, tabù dell', 30, 32 n., 35, 47, 55, 61, 67, 76, 91 e n., 92, 95, 98 n.,  
 106-07; *vedi* Proibizione dell'incesto  
 Inconscio, 50, 51 e n., 57-60, 65 n., 105  
 Irigaray, Luce, 11 e n., 12,13 e n., 15, 61  
 Jacobs, Carol, 13 n., 39 n.

Johnson, Patricia, 18 n.

Lacan, Jacques, 13, 14 e n., 25, 29-30, 32-34, 36, 46-48, 57 n., 60, 61 n., 62, 63 e n., 64, 65 e n., 66-73, 74 e n., 75, 76 e n., 77-78, 80, 87 n., 103, 105 n.

Laclau, Ernesto, 96 n.

Lacoue-Labarthe, Philippe, 86 n.

Legge, 14 n., 15, 17, 22-24, 34-35 3738, 43, 47-52, 53 n., 57-64, 69-70, 73-75, 79, 88 e n., 89-90, 94, 101, 105, 109 e perversione, 54-55, 92-93, 104 e rappresentabilità, 59 come divina, 17 n., 22, 49, 63 come simbolica, 34, 47, 63-64, 74-75, 98

suoi limiti, 50-51, 55, 69-70, 73-74 del Padre, 15, 103 Lévi-Strauss, Claude, 26, 30 e n., 31-32, 34-36, 39, 61-62, 64, 69, 76, 95, 99, 101 e n.

Loroux, Nicole, 21 n., 22 n., 27 n. Linguaggio, 17-18, 20, 23, 25 n., 41, 44, 58, 71, 75, 76 e n., 105, 109-10, 111-12 e parentela, 13, 36, 93-95, 98, 100, 105-07

suoi limiti, 77, 94-95, 105-07, 109-10 dell'autorità, 18, 43-44 principi normativi del, 14, no; *vedi anche* Performativi, Simbolico Lutto, 41, 93, 107, 109-10; *vedi anche* Dolore, Malinconia

Maledizione, 40-41, 74-75, 77, 79, 81-84, 86, 88-90 Malinconia, 107, 109-10; *vedi anche* Dolore, Lutto Mascolinità, 15, 25, 55-56, 57 n., 93 e sovranità, 18, 22 come *manliness*, 18, 21, 23, 84-85, 109

Masochismo, 69-70 Maternità, 12, 15, 17 n., 27, 34, 39, 57, 94, 98, 104, 108 e il simbolico, 95-96 Miller, Jacques Alain, 96 Mills, Patricia, 13 n.

Mimesi, 12, 70; *vedi anche* Ripetizione Mitchell, Juliet, 35 e n., 103 Morte, 18, 19 n., 26, 33, 40-41, 43-44, 46, 52, 60, 68-78, 82-83, 86, 87 n., 88 n., 92-93, 99, 104, 106, 108, 110

«sociale», 40-41, 101 Morte, pulsione di, 47, 68-69, 75 77-78

Natura, 17 n., 26, 31-32, 32 e n., 53 n., 61, 66, 99 Nussbaum, Martha, 33 e n.

Ober, Josiah, 25 n.

Omosessualità, 39, 95-96; *vedi anche* Queer theory

Parentela, 14-16, 19, 22-24, 28, 30, 34, 39 n., 44 n., 45-48, 51 n., 55, 60-62, 66, 69, 75, 77, 79, 85, 92, 98, 99 n., 100, 102, 111-12 e linguaggio, 30, 36, 88, 92-93, 105-06

e strutturalismo, 89-90, 95-96, 99 e la legge, 25, 37, 61, 80 e lo Stato, 13,

17-18, 25, 27, 45 n., 91 n.

e il simbolico, 14, 37 e n., 46, 69, 76,97 come pratica/atto, 80 suoi limiti, 40, 45, 60, 77, 90 n. dissoluzione della, 13, 41 idealizzazione della, 18,45-46 nella crisi contemporanea, 40, 94, 96

principi normativi della, 12, 42, 46-47, 89, 91, 93 n., 98 n., 105, 107-08

Paternità, 15, 20, 34, 94, 104, 108 e il simbolico, 36, 63, 77, 95-96, 98 n.

Patterson, Orlando, 78 n., 100 n., 101 Performativi, 37, 83, 85, 88 come divini, 15, 23-25, 85 come politici, 13-15, 18-20, 25, 41, 43-44,51-54, 83,93, 107, 110-12; *vedi anche* Atti linguistici Post-strutturalismo, 90, 95 Potere, 15, 24, 27, 37-38, 43, 45-46, 67, 70, 76 n., 90 n., 91 e n., 96, in

del sovrano, 44 delle parole, 20, 44, 85 Proibizione, 91, 98 n., 103, 109 dell'incesto, 28, 30-31, 34-35, 91 Psicoanalisi, 14, 38, 47, 79, 91, 103 e strutturalismo, 34-35, 39, 62, 95

suoi limiti, 95-97, 103-04 principi normativi della, 88, 95-97, 103-05

*Queer theory*, 34,98,100,102-03; *vedi anche* Omosessualità

Rapp, Rayna, 90 n. Rappresentazione, 12, 23, 92 suoi limiti, 12, 38 di Antigone, 13 n., 39 e n., 40-42, 45-46, 51 n., 57 n., 59-60; *vedi anche* Mimesi, Legge e rappresentabilità Riconoscimento, 28-29, 56, 107 e «morte sociale», 41, 110; *vedi anche* Hegel e il riconoscimento Ripetizione, 24, 80-81, 87, 90; *vedi anche* Mimesi Rosaldo, Michelle, 99 Rubin, Gayle, 35, 99 e n.

Sahlins, Marshall, 90 n.

Sangue, 12, 14-15, 28, 62, 88 n., 102 Schiavitù, io e n., 101, in Schneider, David, 80 e n., 90 n., 99 n. Segai, Charles, 18 n.

Sepoltura, 24, 43, 75, 81, 83, 94,102, 104

Silverman, Kaja, 14 n.

Simbolico, 14, 26, 30, 32-36, 37 en., 38, 40, 46-47, 60-64, 65 en., 66, 69, 73-78, 89, 95-97 e strutturalismo, 33, 37-38, 89, 95 e l'universale, 30, 32-33, 36, 64-66 suoi limiti, 40, 46, 69-71, 73-76, 97-99

principi normativi del, 36-37, 47, 80, 96-97 *Sittlichkeit*, 14, 26, 28, 48-49

Sovranità, 18, 20, 22, 24, 40, 93,106;

*vedi anche* Potere Stack, Carol, 100 e n.

Stato, 11, 15, 17, 23, 25, 26 e n., 27 e n., 44 e n., 45 n., 46, 48, 53-56, 57 e n., 59, 67, 76 Steiner, George, 12 n., 33 n., 79 n. Strathern, Marilyn, 90 n.

Strutturalismo, 14, 26, 33, 39, 46, 62,90,99 suoi limiti, 90 n., 91 n., 95

89 Taylor, Charles, 48 n. Tempo/Temporalità, 19 n., 46, 63, 80, 83-84, 87-

Tort, Michel, 37 n.

Universale, 30-33, 35-36, 48-49, 53 n, 54-55, 56 n., 57, 64-67

Vernant, Jean-Pierre, 17 n., 33 n. Vidal-Naquet, Pierre, 17 n., 33 n.

Warner, Michael, 103 Weston, Kath, 102 e n.

Winkler J.J., 19 n.

Yanagisako, Sylvia Junko, 90 e n., 99 e

Zeitlin, Froma, 19 n.

Zizek, Slavoj, 93 e n., 94, 96 e