

VANESSA RIELA
Università degli Studi di Bari Aldo Moro

Soggettività spettrali tra potere e politica

SOMMARIO

1. Introduzione; 2. Oltre il confine: il caso del suicidio di Antigone; 3. Un breve epilogo; Bibliografia.

1. Introduzione

«Donando la loro vita per il bene comune ricevevano come personale compenso l'elogio che il passare degli anni non intacca e la più insigne delle sepolture – che non è quella in cui giacciono i loro corpi, bensì quella ideale in cui la loro gloria resta» (Tucidide, 1986-1992, pp. 240-241). Ci troviamo ad Atene, alla fine del primo anno della guerra del Peloponneso, quando Pericle pronuncia tali parole in onore dei caduti in guerra, le stesse che ci sospingono nel mondo greco – sebbene in un contesto lontano ma sempre presente –, e in particolar modo verso un elemento che caratterizza tutti i popoli: le celebrazioni funerarie. L'adozione di un *incipit* collocato nel periodo greco è motivata, pur nella consapevolezza delle sue specificità storiche, dalla stessa domanda che ha spinto Reinhart Koselleck a tematizzare la storia concettuale: «tracciare il cambiamento storico e la (sua) durata sociale» attraverso «il rapporto tra i significati delle parole cronologicamente enumerabili e la rivendicazione sistematica di un concetto storico» (Brunner, Conze, Koselleck, 1972-1997, p. 21). Infatti, il fine è

quello di evidenziare la genealogia millenaria della riflessione sul rapporto tra essere umano e morte per «affinare la consapevolezza attuale» e condurci, in tal modo, «dalla chiarificazione storica alla chiarificazione politica» (ivi, p. 19).

La dimensione ontologicamente sociale della morte nel rito della sepoltura è, così, tracciabile nell'epitaffio citato: gli uomini morti in guerra vivevano nel ricordo politico del tempo e in un'esaltazione eroica del sacrificio che la comunità significava con «una lode imperitura, una bella sepoltura e un panegirico sotto forma di epitaffio» (Tucidide, 1986-1992). Per le donne, invece, la situazione si rovesciava in quanto, come evidenzia la storica Nicole Loraux, il compito di preservare la memoria della donna «è sempre stato lasciato al marito, o almeno alla famiglia», nel ricordo, sempre imperituro, di una vita piena di «amore e di devozione, di buon umore e discrezione» (Loraux, 1991, p. 3). È in tale capovolgimento che si rinviene la linea di confine tra la dimensione dell'uomo-eroe pubblicamente celebrato e la dimensione della parentela che spinge la donna nella sfera privata. In tale cornice, pertanto, si analizzerà il nesso tra la morte e la società nella particolare configurazione del fenomeno suicidario femminile partendo proprio da una tragedia greca: quella di Antigone.

2. Oltre il confine: il caso del suicidio di Antigone

Se come ha sostenuto Émile Durkheim la tendenza al suicidio, che esiste «per ogni gruppo sociale», non può essere spiegata ricorrendo alla «costituzione organico-psichica degli individui» né alla «natura dell'ambiente fisico» ma piuttosto alle «cause sociali» (Durkheim, 2014, p. 161), non ci si può esimere dall'analizzare il fenomeno anche alla luce degli schemi di genere i quali – con-naturando la normatività politico-sociale – si interpongono tra la coscienza individuale e quella sociale.

La figura di Antigone in virtù del suo valore testimoniale è stata adottata in innumerevoli contesti di studio (dalla letteratura alla storia alla filosofia e ai *gender studies*) e da diversi autori, i

quali l'hanno posta al centro di molteplici riscritture interpretative costruendo dei veri e propri artifici narrativi. Questi ultimi rivelano un aspetto centrale anche per il mondo contemporaneo: il rapporto tra la sfera della *philia* e quella del *nomos* e il modo in cui tali relazioni incidono nei singoli. Non avendo come fine quello di disegnare lo *status quaestionis* di tale dibattito, ci si limiterà ad adottare l'inflessione teorica della filosofa Judith Butler in *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*; in particolar modo, si proverà a far dialogare quest'ultima con uno dei testi più autorevoli sul tema dell'uccisione di sé ovvero *Il suicidio* di Émile Durkheim, il quale continua ad offrire coordinate teoriche importanti nonostante alcune criticità che investono il suo piano metodologico. Egli infatti, presupponendo i fatti sociali come dati presenti nella natura delle cose, espunge tutti quegli elementi extrasociali che oggi, ad esempio con la lente psicoanalitica, sono rilevanti per tentare di conoscere quell'eccesso simbolico sfuggente che, in qualche modo, incide nell'atto suicidario.

Tale interazione dialogica sarà anticipata dalle seguenti domande di ricerca: la classificazione dei tipi di suicidio di Durkheim può essere utile a chiarire il rapporto tra la sfera della parentela e della politica che nella tragedia sembra risolversi nell'atto suicidario di Antigone? In che modo gli schemi di intellegibilità normativa incidono nella rappresentazione del suicidio e nella sua percezione nella sfera pubblica?

Prima di addentrarci in tale schema teorico, ricordiamo brevemente la vicenda dell'Antigone. Quest'ultima si innesta nello scenario che segue alla morte di Giocasta e di Edipo re, il quale lascia il suo trono ai suoi due figli maschi Eteocle e Polinice, fratelli di Antigone e Ismene. Tuttavia, Polinice non rispetta i patti accordati e, alleandosi con i nemici di Tebe, decide di assalire la città: durante lo scontro i due fratelli si uccidono l'un l'altro lasciando il potere a Creonte. È in tale interstizio che ha inizio il mito di Antigone: Creonte, additando Polinice come traditore della polis, decide di emanare un editto nel quale vieta rigorosamente di seppellirlo, riservando gli onori del rito

di sepoltura solo a Eteocle. Antigone trasgredisce questo editto e decide di seppellire il corpo del fratello ma in tale tentativo viene scoperta e condannata da Creonte che la rinchiude viva in una caverna; lì Antigone si impicca, seguendo le orme di sua madre. Tale scelta aprirà a una spirale di suicidi: Emone, figlio di Creonte e fidanzato di Antigone andato alla spelonca per liberarla la trova già morta e decide di trafiggersi con la spada; sorte quest'ultima che colpirà anche sua madre, nonché moglie di Creonte, Euridice.

Il dramma delineato è abitato, così, dalla morte: si apre con l'uccisione reciproca dei due fratelli e si chiude con la morte suicida a spirale di innumerevoli personaggi; lo stesso Creonte ne viene colpito a tal punto da interiorizzare un sentimento angosciante di morte pur continuando a vivere. Non è un caso che di fronte a questa ecatombe egli esordisca dicendo: «Arrivi, arrivi, si mostri delle sorti la più bella che a me l'ultimo porti giorno, finale» (Sofocle, 2015, p. 164). Come sottolinea il filologo Giovanni Greco, «la sorte e la condanna» a cui è destinato Creonte «nel generale precipitare di tutti i personaggi nella morte» lo spinge ad «esperire la morte da vivo, senza poter morire» (ivi, p. 275).

La tragica conclusione del testo sofocleo riecheggia una parte centrale dell'indagine di Durkheim: il *fil rouge* che lega l'individuo alla società nel rapporto con il suicidio e con la morte e, più nello specifico, il modo in cui i vari ambienti sociali – che il sociologo identifica nelle «confessioni religiose, [nella] famiglia, [nella] società politica, [nei] gruppi professionali, etc.» – producono «gli effetti omicidi che [essi stessi] implicano» (Durkheim, 2014, p. 270). In tale cornice, il sociologo presenta una classificazione tassonomica dei suicidi: egoistico, altruistico e anomico, i quali dovranno essere letti attraverso una «legge sociologica generale» che implica la natura duplice dell'uomo ovvero sia quella in cui «all'uomo fisico si sovrappone l'uomo sociale» (*ibidem*). Tali casi non verranno sviscerati pedissequamente ma ciascuno di essi sarà accompagnato da un breve prospetto teorico con gli elementi utili per la comprensione del presente percorso ermeneutico. Seguendo tale schema avremo quindi un suicidio egoistico, che

è tale in quanto la «smisurata individualizzazione» getta l'individuo in uno stato depressivo e di isolamento che lo porta ad annullarsi in condizione abbandonica e malinconica; un suicidio altruistico, che scaturisce da sentimenti radicalmente diversi in quanto se in quello l'uomo si uccide poiché «staccato dalla società», in questo l'«io non si appartiene ma si confonde con altra cosa diversa da sé e dove il polo della condotta è situato al di fuori di lui» (ivi, p. 314) ovvero sia in un eccesso di integrazione sociale che trova nella depersonalizzazione il suo effetto produttivo; infine, vi è il suicidio anomico il quale deriva da squilibri sociali e da un generalizzato stato di «sregolatezza» causato dalla «disciplina» sociale degli esseri umani. Infatti, la società in tali faglie storiche «lascia senza freno regolatore» le passioni individuali producendo, così, «perturbazioni dell'ordine collettivo» (ivi, p. 348). Pertanto, si può sostenere che i suicidi egoistici e altruistici derivano dal modo in cui gli individui sono legati alla società e dunque all'intensificazione di due sfere sentimentali opposte (una cristallizzata nell'eccesso di individualizzazione, l'altra in una sua eccessiva mancanza). Il terzo tipo di suicidio può essere invece inquadrato invertendo il punto di vista del rapporto individuo-società. Quest'ultimo prende luogo quando la società è scossa, quando «non si sa più ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, quali sono le rivendicazioni e le speranze legittime, quali che passano la misura» (ivi, p. 326).

Ora, se le cause da cui deriva il tasso del suicidio implicano il coinvolgimento e la responsabilità di una «forza collettiva» che «fissa a ogni istante il contingente delle morti volontarie» (ivi, p. 348) e se esse dipendono dall'intensità e dal livello di integrazione degli stati collettivi, in quale modello si può classificare il suicidio di Antigone? Rispondere a tale domanda significa scontrarsi con alcune contraddizioni della tragedia sofoclea: da un lato, infatti, la lotta tra il codice delle città e gli imperativi della coscienza individuale – che, come ricorda Antigone a Creonte, sono leggi più antiche di quelle di Zeus – ci fa pensare che il suicidio di Antigone sia leggibile come anomico. Infatti, la difesa di tali leggi che non sono state decretate dal cielo né dalla «Giustizia che abita

sotterra [la quale] per gli uomini queste regole fissò» (Sofocle, 2015, p. 102) prefigge lo stato di sgretolamento emotivo, che Durkheim associa al suicidio anomico, e di mancato riconoscimento sociale dal quale si sente travolta Antigone.

Ma come fa notare la filosofa Adriana Cavarero la relazionalità a cui appartiene Antigone e che riecheggia il concetto antico di giustizia, dal greco *Dike*/ospitalità, si manifesta in maniera «eccessiva ed enfatica», in quanto «in lei il rapporto tende ad essere una fusione-confusione: suo padre è anche suo fratello, suo fratello Polinice è come lei figlio di un padre che è anche fratello» (Cavarero, 2004). In tale prospettiva i legami che attraversano la vicenda di Antigone sono disordinati in quanto invertono il prescritto ordine naturale delle cose: i legami di parentela (consanguinei) confondendosi con legami incestuosi, additati come tabù sociali, provocano uno stato di squilibrio esacerbato dal divieto valoriale che l'ordinamento politico-giuridico di Creonte impone. Sembrerebbe, dunque, che Antigone, con il suo atto di trasgressione, sia pervasa da un sentimento di iper-integrazione alimentato da un senso idealizzato di famiglia e comunità (Kaplan, 1992, pp. 227-239): in tale prospettiva, l'lo di Antigone, confondendosi con quello della società fa sconfinare l'idea di un atto suicidario anomico a favore dell'idea di un suicidio altruistico. Come ricorda Durkheim, quest'ultimo è alimentato dalla «speranza che, oltre questa vita, sono intraviste prospettive migliori» (Durkheim, 2014, p. 215). La stessa speranza che viene anelata da Antigone nel dialogo con Ismene: «è bello, così, morire. Amata con lui giacerò, con l'amato, dissacrerò tutto» (Sofocle, 2015, p. 77). A tal proposito, il sociologo Roberto Guiducci sottolinea che nel tipo di suicidio altruistico si hanno «eccessi di sacrifici» come nel caso «delle donne che si uccidono per la morte del marito o del figlio» (Guiducci, 2014, p. 24): il polo di condotta appare, così, situato fuori da Antigone, «in uno dei gruppi a cui appartiene» (*ibidem*) o, potremmo aggiungere, a cui sente di appartenere come la famiglia, la parentela, la società che però appaiono tutti confusi e che quindi ripone il dilemma rispetto a come classificare il tipo di suicidio di Antigone.

L'articolazione del rapporto tra Antigone e Creonte, così come emerge dal quadro delineato, prefigura una riflessione sulla relazione tra la *philia* e il *nomos*, nonché tra il potere prepolitico – proprio della dimensione familiare – e il potere politico. Si tratta di un tema che risulta particolarmente interessante da indagare alla luce di alcune letture filosofiche, come quella proposta da Judith Butler. La filosofa, infatti, intende «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» (Butler, 2003, p. 12). In questo senso, Butler si distanzia da letture storiche tradizionali – come quella hegeliana – che tracciano una separazione netta tra sfera parentale e politica. Hegel, ad esempio, identifica la legge difesa da Antigone con la legge non scritta degli antichi dèi, escludendola dalla sfera del diritto pubblico e contrapponendola alla legge statale. A questo proposito, Butler osserva che «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» (ivi, p. 60). Tuttavia, Antigone – secondo Butler – «non rappresenta né la parentela né il radicalmente fuori di essa», ma piuttosto diventa il punto d'emergenza di una nozione di parentela strutturalmente vincolata, condizionata da una temporalità aberrante della norma (ivi, p. 46). È proprio l'incomunicabilità di tale legge – non codificata e «non scrivibile in forma di discorso» (ivi, p. 59) – a generare una sorta di appropriazione indebita del discorso pubblico e, per usare le parole di Walter Benjamin, una trasgressione violenta della legge che impone, al contempo, la creazione di una legge nuova (Benjamin, 2020).

Se, infatti, Creonte nel lessico benjaminiano rappresenta il principio della violenza che preserva, Antigone rappresenta l'elemento creativo della legge: a tal proposito, Butler sottolinea come quest'ultima con l'atto di sfida all'editto mette in discussione «le condizioni stesse della vivibilità stabilite dal simbolico» (Butler, 2013, p. 77) continuando, pertanto, a stare nella sfera pubblica a tal punto da adottare il linguaggio – inteso dalla filosofa come atto

performativo – del potere sovrano. Non è un caso che a un certo punto della tragedia Creonte si appella ad Antigone, rimproverandola di star facendo saltare le strutture normative cristallizzate nella divisione simbolica dei rapporti tra femminile e maschile: «io ora non sono un uomo, questa è un uomo, se questo potere rimane invertito» (Sofocle, 2015, p. 104). Questo passo mette in evidenza come la rivendicazione di Antigone non può avanzare al di fuori del linguaggio dello Stato, né «può essere completamente assimilata dallo Stato stesso» (*ibidem*).

3. Un breve epilogo

La scelta di adottare come oggetto di studio Antigone, sebbene senza alcuna pretesa di esaurimento, è la constatazione – evidenziata dalla studiosa Eva Cantarella in *Contro Antigone o dell'egoismo sociale* – che nonostante siano trascorsi quasi «duemilacinquecento anni dal momento in cui Sofocle mise in scena ad Atene la tragedia che da lei prende il nome il mondo continua a esserne innamorato» (Cantarella, 2024, p. 3). In epilogo, quindi, piuttosto che assorbire in qualche frase riassuntiva millenni di storia vorrei provare a sintetizzare alcuni punti chiave emersi con il fine di reinterrogare quella «distanza tragica» (ivi, p. 4) con occhi sempre nuovi. Tra questi è interessante sottolineare lo stato di morte vissuto dai personaggi sofoclei che trapassa e trascende quella biologica: una morte che Orlando Patterson in *Slavery and Social Death* (Patterson, 1982, pp. 38-46) definisce come sociale sebbene la rapporti solo alla condizione in cui gli schiavi sono trattati come esseri morenti nonostante fisiologicamente in vita. La stessa Antigone sembra assumere tali caratteristiche: ella sostiene di non avere vissuto, di non avere amato e di non aver avuto figli. La morte viene, così, a significare la vita non vissuta, una seconda morte che precede la prima. Tuttavia, quest'ultima rappresenta proprio quell'incrinatura analitica creativa, quello squarcio nella trama uniforme della realtà che spinge ad anelare una vita migliore.

Bibliografia

- Benjamin, W. (2020), *Per una critica della violenza*, Trieste, Asterios.
- Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. (1972-1997), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta Verlag.
- Butler, J. (2003), *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Torino, Bollati Boringheri.
- Cantarella, E. (2024), *Contro Antigone. O dell'egoismo sociale*, Torino, Einaudi.
- Cavarero, A., *Antigone*, in «Il filo di Arianna», disponibile all'indirizzo: <chrome-extension://efaidnbnmnibpcajpcglclefindmkaj/http://www.filodiarian-naverona.it/wp-content/uploads/2014/05/2004-02-Cavarero1.pdf>, ultima visualizzazione: 28/05/2024
- Durkheim, È. (2014), *Il suicidio. Studio di sociologia*, Milano, Rizzoli.
- Kaplan, K.J. (1992), *Suicide and Suicide Prevention: Greek versus Biblical Perspectives* in «OMEGA. Journal of Death and Dying», XXIV, 3, pp. 227-239.
- Loraux, N. (1991), *Tragic Ways of Killing a Woman*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Patterson, O. (1982), *Slavery and Social Death*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Sofocle (2015), *Antigone*, a cura di G. Greco, Milano, Feltrinelli.
- Tucidide (1986-1992), *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, Torino, Einaudi.

