

PREFAZIONE

L'ANTIGONE COME PRETESTO

Questo piccolo libro è stato scritto per gli studenti del corso di laurea in Giurisprudenza che al primo anno preparano l'esame di Filosofia del diritto. Un maestro come Paolo Grossi, nel 'volgare illustre' della sua *Prima lezione di diritto*¹, li chiama "novizi": novizi degli studi giuridici e perciò in quanto tali sensibili all'interrogazione critica sulla giustizia delle leggi. Tuttavia un'interrogazione del genere, nella sua radicalità, è mossa da una preoccupazione teorica – e solleva problemi morali e politici – che non risultano di esclusiva rilevanza giuridica. Perciò questo libro non si rivolge solo agli studenti della Facoltà di Giurisprudenza in quanto futuri giuristi, ma affronta temi che ci riguardano tutti, in quanto cittadini. E da Socrate in poi i problemi di coloro che vivono nella *polis* sono l'argomento privilegiato e l'oggetto prevalente del discorso filosofico.

Perciò nelle pagine seguenti l'*Antigone* di Sofocle² sarà il

¹ Laterza, Roma-Bari 2007.

² La traduzione italiana alla quale farò riferimento, per la sua maggiore fedeltà all'originale, è la seguente: SOFOCLE, *Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, a cura di F. FERRARI, con testo greco a fronte, BUR, Milano 1997. Ho anche tenuto presente SOFOCLE, *Antigone*, trad. e Introduzione a cura di M. Cacciari, note di regia di W. Li Moli, Ei-

pretesto per una riflessione critica su alcune implicazioni fondamentali dell'istituzione delle leggi – della loro produzione e della loro esecuzione – all'interno dei regimi democratici, nei quali, almeno in linea di principio, esse non sono autorizzate da nessuna fonte extrasociale. E così, tanto nella democrazia greca quanto in quella moderna, l'esplicitazione della genesi sociale delle leggi fa emergere in termini radicali il problema della loro giustificazione o legittimazione, il cui fondamento è da ricondurre esclusivamente alla responsabilità dei consociati.

Sarà questo il filo conduttore d'una rilettura filosofico-giuridica del testo di Sofocle: una rilettura che non si rivolge a un pubblico di addetti ai lavori, e che perciò occorre far incominciare da uno sguardo d'insieme alla trama del dramma (capitolo primo), seguito da una presentazione iniziale dei termini del conflitto tra Antigone e Creonte e della sua posta in gioco (capitolo secondo). Un conflitto che non contrappone la ragione al torto, ma l'unilateralità di due ragioni o se si vuole di due torti, in ogni caso di due sistemi di valori, fra cui la messinscena tragica dimostra che scegliere non solo è impossibile, ma non avrebbe neanche senso. A differenza dell'*Edipo Re*, integralmente proteso alla finale e dolorosa scoperta della verità che dissipa le iniziali apparenze, il tema fondamentale dell'*Antigone* sfugge alle competenze della ragione speculativa, sottraendosi radicalmente alla pretesa fondamentale di quest'ultima, consistente nell'esibire una volta per tutte l'oggettività del vero. Perciò – come si vedrà nel capitolo terzo – l'*Antigone* può essere definita la tragedia del

naudi, Torino 2007. Un'autorevole edizione critica del testo si troverà in SOPHOCLE, *Tragédies. Tome 1, Les Trachiniennes – Antigone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, troisième tirage de la septième édition revue et corrigée par Jean Irigoïn, Les belles lettres, Paris 2005.

nomos: una tragedia abissalmente aperta, in quanto non culmina in nessuna verità che si potrebbe illusoriamente presumere destinata a fornire la risposta risolutiva e corretta all'interrogazione radicale sulla giustizia delle leggi, che la anima dall'inizio alla fine. Il capitolo quarto analizza gli effetti della *hybris* – cioè dell'eccesso o dismisura, di cui si macchiano tanto Antigone quanto Creonte – sullo statuto stesso della legalità, che finisce con lo smarrire il proprio carattere istituito, e perciò destituibile, con conseguenze devastanti sulla tenuta della *polis* e soprattutto sulla questione della sua legittimazione. Gli ultimi due capitoli esaminano criticamente quelle che a tutt'oggi appaiono le due interpretazioni complessive più influenti del dramma, quella filosofica di Hegel e quella psicoanalitica di Lacan. A causa delle loro premesse teoriche, tuttavia, Hegel e Lacan lasciano in ombra le ricadute sul *nomos* delle prese di posizione unilaterali dei protagonisti, il cui scontro mortale ha un esito devastante non solo per l'eroina ma contemporaneamente anche per l'ordine istituito della *polis*, che ne risulta di fatto radicalmente delegittimato.

La ricerca d'una mediazione efficace tra le parti in conflitto, che il teatro tragico segnala come esigenza pressante e ancor oggi attuale, senza tuttavia indicare i modi e le forme del suo soddisfacimento, si precisa nel corso del libro come l'unica possibile forma di legittimazione dell'ordine sociale in un regime democratico.

Un classico come l'*Antigone*, radicato nell'immaginario dell'antica Grecia, costituisce un punto di riferimento fondamentale per la cultura contemporanea, e segnatamente per la filosofia del diritto³; di conseguenza, occuparsene non costi-

³ Eugenio Rippepe, già nel titolo d'un suo bel saggio sull'*Antigone*, ne parla a giusta ragione come della "più antica lezione di filosofia del diritto": cfr. E. RIPEPE, "Ricominciare da Antigone o ricominciare dall'*Antigone*? Ancora una volta sulla più antica lezione di filosofia del

tuisce una prerogativa esclusiva degli ellenisti. Ma il riferimento al loro lavoro, anche attraverso frequenti citazioni di loro scritti, mi è parso indispensabile per lumeggiarne le implicazioni filosofico-giuridiche, alle quali in ogni caso le pagine seguenti rigorosamente si limiteranno⁴.

Napoli, novembre 2016.

diritto”, in *Scritti in onore di Antonio Cristiani*, Omaggio della Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Pisa, Giappichelli, Torino 2001, pp. 677-718. (Dichiaro fin d’ora il mio debito nei confronti di questo importante scritto, ricchissimo d’analisi testuali e riflessioni critiche, che per questo motivo sarà spesso citato nel seguito).

⁴Una prima stesura del capitolo terzo è apparsa in “Pour une relecture de l’*Antigone* comme tragédie du *nomos*”, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, II (2014), n. 1, pp. 201-215 (leggibile online: <http://metodo-rivista.eu/index.php/metodo/article/view/68/54>). Il capitolo quinto è una rielaborazione di “L’*Antigone* di Hegel tra filosofia del diritto e filosofia della storia”, in *RIFD – Rivista internazionale di filosofia del diritto* 93, 2016, n. 1, pp. 1-32, mentre nel capitolo sesto sono confluiti due testi: il primo è “L’*Antigone* di Jacques Lacan: tra desiderio e legge”, in *Teoria e critica della regolazione sociale* (2016, n. 2, dedicato a “Lacan e la legge” e curato da Alberto Andronico); il secondo è “Jacques Lacan o della duplicità della legge”, in *L’inconscio. Rivista di filosofia e psicoanalisi*” (2016, n. 2, numero monografico su “L’inconscio politico”, curato da Felice Cimatti e Fabrizio Palombi). In varie parti del libro e soprattutto nella sua Conclusione sono ripresi alcuni miei interventi sull’*Antigone*, presentati al corso di Teoria dell’interpretazione e dell’argomentazione giuridica tenuto da Angelo Abignente alla Federico II, che qui ringrazio per le tante discussioni sul tema, con e senza gli studenti.

CAPITOLO PRIMO

LA TRAMA

L'antefatto mitologico

L'irremovibile intransigenza di Antigone che "parla" soprattutto attraverso il suo gesto

La loquacità di Creonte

L'editto di Creonte e le leggi di Antigone

Dall'accecamento autoritario di Creonte alla sua inutile revoca della condanna a morte di Antigone

La solitudine di Creonte

L'antefatto mitologico.

Edipo, dopo aver ucciso suo padre Laio e averne preso il posto sul trono di Tebe sposandone la vedova, cioè sua madre Giocasta, da quest'ultima ha avuto quattro figli, due femmine (Antigone e Ismene) e due maschi (Eteocle e Polinice). Dopo la morte di Edipo, scoppia a Tebe una guerra civile per la conquista del potere. Eteocle e Polinice combattono su fronti avversi e muoiono l'uno per mano dell'altro alle porte della città. Se però Eteocle muore da vincitore e patriota, Polinice, che si era alleato con l'esercito argivo sceso in guerra contro Tebe, muore da sconfitto e traditore, perché ha combattuto e perso contro la sua patria e l'indipendenza di quest'ultima. Perciò dopo la loro morte, che segna la fine della guerra civile, il nuovo re Creonte, fratello di Giocasta e perciò zio materno di Antigone e dei due fratelli defunti, stabilisce che Eteocle sia seppellito con tutti gli onori, mentre ordina che il cadavere di Polinice, in quanto nemico della patria, sia lasciato insepolto fuori le mura della città. Chiunque trasgredirà questo divieto, sarà punito con la morte.

L'irremovibile intransigenza di Antigone che "parla" soprattutto attraverso il suo gesto.

Questo, a grandi linee, l'antefatto dell'opera scritta da Sofocle intorno al 440 a.C. Fin dalla sua entrata in scena, nel corso d'un concitato dialogo con la sorella Ismene (vv. 1-99), Antigone si mostra irremovibile. Ha già preso la sua decisione irrevocabile: disobbedirà agli ordini di Creonte e andrà a

seppellire Polinice. Ismene se ne spaventa e scandalizza, le ricorda la morte violenta di tutti i loro familiari e la invita insistentemente a desistere dal suo folle proposito, richiamandola a una considerazione realistica dei rapporti di forza, a tutto vantaggio del potere del sovrano: “E ora noi, che siamo rimaste sole, considera la fine miserabile che faremo se violando la legge trasgrediremo l’autorità e i decreti dei capi. No, dobbiamo ricordarci che siamo due donne, incapaci di tener testa a degli uomini; e poi, che siamo governati dai più forti e quindi è nostro dovere obbedire a questi ordini, e ad altri ancora più ingrati” (vv. 58-64).

Antigone prende atto della posizione rinunciataria della sorella, non tenta neanche di farle cambiare opinione, ma si limita a ribadire fermamente la propria decisione; e quando Ismene, terrorizzata dalla possibile piega degli eventi, la invita prudenzialmente a “non rivelare a nessuno” il suo piano, le risponde con orgogliosa determinazione: “No, gridalo alto: tanto più mi sarai odiosa col tuo silenzio, se non lo proclamerai davanti a tutti” (vv. 86-87).

Antigone non vuole in alcun modo occultare o mettere il silenziatore al suo gesto, di cui non solo non si vergogna, ma addirittura va orgogliosa; perciò le è completamente estranea ogni strategia opportunistica mirante a sottrarsi alla condanna a morte. Tantomeno intende agire di nascosto, allo scopo di non turbare l’ordine costituito. Le preoccupazioni ‘mondane’ di Ismene le sono del tutto estranee. Perciò non si perita di trattare la sorella con evidente disprezzo per la sua volontà conformista e per i suoi tentativi di presentare come inevitabile l’osservanza se non addirittura l’obbedienza ch’essa s’accinge a prestare al bando di Creonte¹.

¹ Sulla differenza tra obbedienza, che Max Weber intendeva come fede (razionale) nella legittimità del comando emanato dal potere costituito, e osservanza, come mera conformità del comportamento al

Antigone giungerà a rincarare la dose nel momento in cui Ismene, pur non avendo preso parte attiva alla sepoltura di Polinice, vorrebbe che l'eroina ormai condannata a morte, le consentisse di morire con lei, per evitarle di sopravvivere da sola; ma non è questo il problema di Antigone, che replica seccamente: "Ades e i morti sanno chi agì. Io non amo chi ama solo a parole" (v. 543). Un simile primato morale del gesto, che nessuna costruzione verbale potrà mai sostituire, costituisce la nota dominante del carattere di Antigone e dell'intera tragedia che da lei prende il nome.

Nell'economia generale del dramma, è fondamentale che l'azione compiuta da Antigone si mantenga coerentemente estranea ad ogni calcolo 'politico', cioè ad ogni strategia tendente a suscitare una qualunque forma di consenso pubblico, sia in termini di popolarità, sia in termini di esplicita approvazione da parte di questo o quel gruppo determinato di cittadini. Per questo motivo, lungi dal dilungarsi in discorsi miranti a spiegare, giustificare o magari perfino teorizzare la sua disobbedienza all'ordine di Creonte, Antigone 'parla' soprattutto con la muta eloquenza del suo gesto, cioè con l'intransigenza e la forza di rottura della sua iniziativa.

Sino alla fine, con estrema coerenza Antigone manterrà questo atteggiamento di inflessibile rigore e fermezza, che non solo si rifiuta di nascondere il proprio comportamento, ma non prova in nessun modo ad attenuarne la forza di rottura. Più che soffermarsi a commentare la propria decisione di andare a seppellire il fratello, Antigone si limita, se interrogata, ad annunciarla e ribadirla, evitando ogni forma di giustifi-

contenuto della legge, cfr. F. CIARAMELLI, "Dal consenso alla legittimazione. Le vicissitudini della servitù volontaria ieri e oggi", in F. CIARAMELLI-U.M. OLIVIERI, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*, Mimesis, Milano 2013, pp. 55-119, soprattutto alle pp. 57-61.

cazione del suo gesto. Nella radicale rilettura del mito proposta da Sofocle, le diventa del tutto estraneo qualunque tentativo di minimizzare la propria trasgressione, relativizzando per esempio la gravità della colpa di Polinice. Come è stato notato dalla critica, non c'è un solo punto in cui l'Antigone sofoclea si soffermi sul delitto di Polinice: "Non importa valutare la gravità delle colpe che egli ha commesso, non importa addurre eventuali attenuanti per i suoi delitti. Che cosa abbia fatto Polinice non ha rilevanza alcuna. E questo silenzio si rivela particolarmente significativo se rapportato al finale dei *Sette contro Tebe* eschilei, dove Antigone, nel tentativo di scagionare Polinice, fa notare che egli si è messo, sì, contro la sua città, ma questo suo delitto è soltanto una reazione al fatto che Eteocle si è rifiutato di mantenere quegli accordi secondo i quali i due fratelli avrebbero dovuto regnare un anno ciascuno: 'Egli ha restituito offesa con offesa', proclama la fanciulla in Eschilo (*Sept.*, v. 1049). Ebbene, di tutto questo non c'è traccia nel dramma sofocleo"².

In Sofocle, le parole e soprattutto le azioni di Antigone non mirano mai a persuadere chi l'ascolta né tantomeno a suscitargli l'approvazione. Per lei, infatti, conta unicamente evitare che il corpo dell'amato fratello, qualunque cosa abbia fatto in vita, sia lasciato insepolto. Questo le impongono gli indissolubili legami e doveri familiari, cui a nessun costo intende sottrarsi.

Non c'è evoluzione nella posizione di Antigone, che rimarrà sempre fedele alla deliberazione annunciata a Ismene nelle prime battute del dramma e subito dopo, senza ulteriori proclami, messa in atto. Sia nello scontro verbale con Creonte

² M.P. PATTONI, "L'Antigone di Sofocle. Il testo e le sue interpretazioni", Introduzione a A. SÉRGIO, *Antigone*, Educatt, Milano 2014, pp. 14-15.

(vv. 440-582) sia nello scambio di battute col Coro (vv. 805-882) che precede il suo notissimo lamento funebre (*kommós*) nel quale viene da lei formulato il proprio addio alla vita (vv. 891-943), Antigone si mostra disinteressata a persuadere i propri interlocutori allo scopo di riceverne approvazione e sostegno; non mira dunque in alcun modo a crearsi un gruppo di sostenitori. Le sue parole si limitano sempre soltanto a confermare e ribadire in forme diverse la sua unica e irrevocabile determinazione, la sua tetragona decisione, quella che lei stessa riconosce fin dall'inizio come la sua *dysboulia* (dis-sennatezza, v. 95), in forza della quale è disposta a subire la cosa terribile (*pathein to deinon*, v. 96³) ordinata dal sovrano, pur di compiere l'estremo gesto di pietà nei confronti del fratello Polinice.

La loquacità di Creonte.

Anche Creonte appare saldamente coerente con i suoi principi, che lo spingono a ispirare il proprio comportamento alla difesa e alla salvaguardia della *polis*, di cui, in qualità di sovrano, s'assume fino in fondo la responsabilità. Perciò,

³“L'aggettivo *deinos* – ‘straordinario’, ‘meraviglioso’, ma anche ‘terribile’ e ‘tremendo’ – è uno dei termini chiave che attraversano il testo” (D. SUSANETTI, “Commento”, in SOFOCLE, *Antigone*, Introduzione, traduzione e commento di D. Susanetti, Carocci, Roma 2012, p. 180). In questa stessa nota, Davide Susanetti fornisce un rapido inventario delle occorrenze di questo aggettivo, che ritornerà in modo particolare nell'*incipit* del primo stasimo della tragedia, contenente il famosissimo ‘inno all'uomo’: “*Polla ta deina kouden anthrōpou deino-teron pelei*”, letteralmente: “Molte sono le cose terribili [o straordinarie], ma nessuna lo è più dell'essere umano” (vv. 332-333), su cui mi limito a rimandare a D. SUSANETTI, “Commento”, cit., pp. 224-238.

esattamente come la fanciulla, almeno fino al momento in cui non si arrenderà agli eventi, non è disposto ad ascoltare nessuno: in conseguenza di ciò, lungi da lui la sola ipotesi di mettere in discussione e quindi relativizzare la propria risoluzione. Ma, rispetto alla concisa risolutezza di Antigone, egli si mostra ben più loquace; le sue prese di posizione, anch'esse almeno inizialmente irremovibili, risultano accompagnate da circostanziate dichiarazioni d'intenti miranti a suscitare, attraverso argomentazioni e ragionamenti, l'adesione degli interlocutori. Già nel suo primo discorso agli anziani, da lui espressamente convocati in assemblea (vv. 163 ss.), il sovrano, da poco salito al potere, motiva le ragioni del suo editto in nome della necessaria difesa della città, dopo il trauma della guerra civile. Vietando di seppellire i cadaveri di coloro che, essendo scesi in battaglia a fianco dei nemici di Tebe, avevano tradito la patria e i concittadini, Creonte intende al tempo stesso difendere e salvaguardare il bene comune o l'interesse collettivo e far valere il principio, indispensabile a rendere efficace una tale difesa, della necessaria ed esemplare punizione dei traditori.

Ciononostante, il divieto da lui promulgato va contro un elemento fondamentale del comune sentire dei Greci, già chiaramente riconoscibile in Omero, che Platone, pur prendendo drasticamente le distanze da poesia e tragedia, considerava il massimo poeta e il primo tra gli autori tragici, tanto da definirlo "educatore dell'Ellade" (*Repubblica* X, 606 e). Ebbene in Omero, soprattutto nell'*Iliade*, arrecare offesa al cadavere del nemico morto è considerata azione spregevole ed empia: un'azione, quindi, che viola al tempo stesso tanto le consuetudini civili, quanto le tradizioni religiose, che nell'immaginario greco sono strettamente congiunte. Occorre tenere ben fermo questo punto, non esplicitato a chiare lettere nel testo di Sofocle, esattamente a causa della sua evidenza nella cultura del tempo.

Proprio in nome di questa convinzione diffusa, il corifeo che parla a nome dei vecchi Tebani, non appena si diffonde la notizia che il corpo di Polinice è stato trovato dalle guardie “cosparso di arida polvere” (v. 246), si rivolge a Creonte, in forma rispettosamente dubitativa, con queste parole: “Ho subito provato il sospetto, mio sovrano, che il fatto sia voluto dagli dei” (vv. 278-79). Il sovrano, però, non tollera una simile insinuazione e controbatte stizzito: “Taci, prima che le tue parole mi esasperino: cerca di non mostrarti vecchio e stupido nello stesso tempo. Non ti permetto di affermare che gli dei si prendono cura di questo cadavere. Forse lo hanno seppellito come premio per le sue benemerienze, lui che venne per dare alle fiamme templi e offerte votive, per devastare la loro terra, per infrangere le loro leggi? Quando mai gli dei hanno reso onore ai malvagi? No, non è possibile” (vv. 280-289).

Nel seguito del suo discorso, continuando a esplicitare le ragioni che lo hanno indotto a emanare il divieto trasgredito da Antigone, Creonte si riferisce al fatto che in città vi siano ancora dei sostenitori del “partito argivo”, di cui Polinice era stato il capo, e dichiara espressamente di voler aver voluto evitare che una cerimonia funebre in suo onore rischiasse di disturbare il processo di pacificazione iniziato dopo la fine della guerra civile: “Già da tempo uomini di questa città, insofferenti al mio comando, levano contro di me queste proteste: nell’ombra scuotono la testa e non piegano il collo sotto il giogo, come sarebbe giusto, ma rifiutano di sottomettersi a me. Senza dubbio sono stati loro a indurre col denaro le mie guardie a compiere il misfatto. Mai ebbe corso consuetudine tanto deleteria come il denaro, che rovina le città, scaccia gli uomini dalle loro case, ammaestra e volge al male le menti degli onesti, incitandoli a vergognosi misfatti: è il denaro che insegna ogni delitto, ogni empietà” (vv. 289-301).

La rigidità e la severità di Creonte sono la conseguenza diretta del suo programma di governo, che – come sintetizza

efficacemente Maria Pia Pattoni – “s’articola in tre principi fondamentali. Il suo primo dovere di statista è anzi tutto di essere giusto e non avere paura di arrivare alle decisioni estreme per il bene dello Stato (vv. 178-181); in secondo luogo, non bisogna mai cedere alle tentazioni della *philia* [amicizia], favorendo amici o parenti, giacché la cosa pubblica deve stare al di sopra degli interessi familiari o dei legami personali (vv. 182-183); infine, non si deve consentire che il buon cittadino sia ricompensato allo stesso modo del malvagio: dunque Eteocle va onorato, e Polinice punito (vv. 192 ss.)”⁴.

Il pubblico ateniese del V secolo a. C., al quale Sofocle si rivolge mettendo in bocca a Creonte queste determinazioni, doveva considerare legittimi e saggi i principi ai quali il sovrano dichiara di ispirare il suo governo: non a caso, infatti, il Coro – espressione di ciò che oggi chiameremmo l’opinione pubblica – gli riconosce esplicitamente “il potere di adottare qualsiasi misura, sia verso i vivi sia verso i morti” (v. 209). Ovviamente Creonte ne è ben consapevole, e tuttavia non si sottrae al compito di motivare pubblicamente le sue decisioni, il che suggerisce che, almeno nella prima parte del dramma, egli rappresenti la figura del capo politico responsabile, capace di prendere decisioni condivisibili, basate su buone ragioni, ispirate alla salvaguardia del bene della città.

L’editto di Creonte e le leggi di Antigone.

Se, con le sue articolate argomentazioni, Creonte sembra voler dimostrare che la sua decisione politica merita l’approvazione dei Tebani, Antigone, come s’è visto, non si preoccupa in alcun modo del giudizio altrui, ma si limita a prote-

⁴M.P. PATTONI, *op. cit.*, p. 11.

stare con i fatti. Soltanto nei celebri versi (vv. 450-458) in cui s'assume pienamente la responsabilità del suo gesto, contestando l'editto [*kērygma*] del sovrano e richiamandosi all'autorità superiore di usanze [*nomima*] non scritte, la parola di Antigone si fa sentire in tutta la sua dirompente singolarità.

Ricostruiamo il contesto di questa scena chiave⁵: Creonte chiede ad Antigone se sia stata davvero lei a seppellire Polinice (v. 442); Antigone non lo nega; allora il sovrano le domanda se conoscesse l'editto che vietava proprio ciò che lei ha compiuto (vv. 445-446). Anche stavolta Antigone non nega, e anzi aggiunge: "Come avrei potuto ignorarlo? Era pubblico" (v. 448). A questo punto Creonte chiede di nuovo: "E hai osato ugualmente trasgredire le leggi [*yperbainein nomous*]?" (v. 449). A quest'ultima domanda, Antigone dà la sua notissima risposta: "Questo editto non Zeus proclamò per me [*ou gar ti moi Zeus ēn o kēruyas tade*], né Dike, che abita con gli dei sotterranei. No, essi non hanno sancito per gli uomini queste leggi [*nomous*]; né avrei attribuito ai tuoi proclami [*kērygmata*] tanta forza che un mortale potesse violare [*yperdramein*] le leggi non scritte, incrollabili, degli dei [*agrapta kasphalē theōn nomima*], che non da oggi né da ieri, ma da sempre sono in vita, né alcuno sa quando vennero alla luce" (vv. 450-458).

Centrale è in questa risposta la contrapposizione tra il comando politico (sia esso espresso nella forma del *kērygma* o in quella del *nomos*) proveniente dal potere di volta in volta

⁵"Nell'interrogatorio-istruttoria (tutto sommato, ampiamente 'garantista') al quale la sottopone Creonte, di fatto offrendole più d'una via d'uscita, la rivendicazione di responsabilità che viene da Antigone è tanto netta da non consentire altra alternativa alla condanna, se non quella di una sorta di autosconfessione, assolutamente inconcepibile da parte di un sovrano ormai portato a vedere in un eventuale ripensamento non un onorevole atto di umiltà, ma un disonorevole atto di umiliazione", E. Rippepe, *op. cit.*, p. 710.

costituito e la fedeltà a *usanze o leggi non scritte* [*agrapta nomima*] che vi si sottraggono e che anzi hanno la prerogativa di poterlo mettere in discussione. Si noti che la linea di frattura tra le due forme di normatività non è la scrittura, come molti commenti implicitamente fanno intendere. In realtà, infatti, non è scritta neanche la disposizione di Creonte, che più volte viene chiamata *kērygma*, cioè editto, e altre volte *nomos*, legge. Non è questa la sua differenza rispetto ai *nomima* secolari, esistenti da tempo immemorabile, ai quali si richiama Antigone. Scrive al riguardo Susanetti: “Nelle parole della figlia di Edipo si è voluto vedere la contrapposizione tra un diritto orale di tradizione aristocratica – che esige in questo caso l’osservanza della sepoltura e dei propri privilegi – e le leggi scritte della città democratica che si riconosce nell’eguaglianza e nella coesione dei suoi membri. Ma la norma posta da Creonte è orale tanto quanto le leggi degli dei. Il richiamo alle ‘norme che vivono da sempre’ è semmai una mossa retorica di delegittimazione nei confronti dell’interlocutore, di un Creonte che si è appena insediato al governo”⁶.

Nella sua minuziosa analisi del lessico relativo alla legalità e alla giustizia, utilizzato da Sofocle in questa tragedia, esaminando la contrapposizione tra il *kērygma* o il *nomos* di Creonte e i *nomima* immemorabili evocati da Antigone, François Ost nota che “*nomima* ricorre una sola volta, ma in modo essenziale. È la parola di Antigone. La parola che le viene alla bocca proprio quando *nomos*, che è utilizzato anche da Creonte, non si rivela all’altezza delle sue esigenze. Antigone non accetta il *nomos* di Creonte, l’editto politico che d’altronde chiamerà semplicemente ‘divieto’; così, per giustificare la propria azione, si appella ad un altro registro normativo, ser-

⁶D. SUSANETTI, “Di ciò che nasce morto. Il complesso di Antigone”, in SOFOCLE, *Antigone*, Introduzione, traduzione e commento di D. Susanetti, cit., p. 37.

vendosi di un termine raro, che solo lei userà: *nomima*⁷.

Analogamente ai *nomoi* evocati dal Coro dell'*Edipo Re*⁸, i *nomima* di Antigone, in quanto non scritti, non presuppongono una deliberazione cosciente e intenzionale. L'involucro mitico della loro origine, che rimanda agli dei della città e della tradizione, fa segno verso "una fonte dell'istituzione che si situa al di là della coscienza lucida degli uomini quali legislatori"⁹ e perciò chiama in causa "la funzione immaginaria dell'inconscio"¹⁰, attraverso cui diviene possibile una presa di distanza dal *nomos* vigente. Immaginarne la messa in discussione è il primo passo della sua alterazione e trasformazione. Le parole di Antigone attestano anzitutto il distacco del singolo dal coinvolgimento che l'omologazione sociale impone e produce come un riflesso condizionato. Per lei, il *nomos* come sovranità della legislazione in quanto comando politico non ha più l'ultima parola, ma deve rapportarsi a principi atemporali che, rispetto al diritto imposto dal potere vigente, costituiscono, come scrive F. Ost, "l'orizzonte ultimo, la faccia nascosta, l'esigenza etica fondamentale che non cessa di approfondirne le prescrizioni. Ora, a meno che non si disfi della propria ombra, il diritto in vigore non potrà mai pretendere di fare a meno del diritto ideale, per esempio perché ne avrebbe soddisfatto integralmente i valori. È proprio

⁷F. OST, *Mosé, Eschilo, Sofocle. All'origine dell'immaginario giuridico*, trad. G. Viano Marogna, Il Mulino, Bologna 2007, p. 184.

⁸"... le leggi che vigono eccelse, nell'alto dei cieli generate. L'Olimpo soltanto ne è padre: non le produsse prole d'uomini effimeri, né mai oblio le assopirà. Vive in esse un dio possente, che non invecchia", SOFOCLE, *Edipo Re*, vv. 865-871. Si veda anche *Edipo a Colono*, v. 1383.

⁹C. CASTORIADIS, *L'enigma del soggetto. Il sociale e le istituzioni*, a cura di F. CIARAMELLI, Dedalo, Bari 1998, p. 52.

¹⁰C. CASTORIADIS, *op. cit.*, p. 167.

questa, tuttavia, la pretesa dei despoti, e soprattutto di Creonte: chiudere il becco a tutti quelli che tentano di ricordare l'esigenza di un diritto 'altro', mentre i loro editti esprimerebbero il bene, tutto il bene possibile per la città"¹¹. Per dirla in altri termini, se l'editto di Creonte, in quanto diritto in vigore, appartiene all'ordine istituito, i *nomima* di Antigone sono l'istituente¹² che lo altera e destabilizza ma è anche il solo a poterlo legittimare. Al di qua dell'attività cosciente di istituzionalizzazione, la legalità istituita si radica in un istituente che ne mostra i limiti, lo destituisce della sua aura di assolutezza e intoccabilità, permette di porre la domanda sulla sua legittimità e in tal modo lo rende trasformabile.

Questi pochi versi dell'*Antigone* (450-458) sono la sola esplicitazione verbale che l'eroina fornisca del proprio gesto, in una forma che tuttavia evita l'asserzione della sua universalizzabilità. Antigone invece assume sino in fondo la singolarità d'un comportamento, che si sottrae radicalmente alla logica del comando politico e che perciò non ricerca la propria legittimazione appellandosi all'autorità costituita.

La contrapposizione qui non ha luogo tra la norma posta da Creonte e un diverso ambito normativo. La vera collisione messa in scena dal dramma coinvolge, da un lato, la legge pubblicamente bandita dal potere costituito e, dall'altro, la singolarità di un'azione che la trasgredisce. Il contrasto si svolge, dunque, tra la *prescrizione* formulata dal sovrano e l'*azione* o il *gesto* singolo compiuto dall'eroina. Solo a cose fatte, cioè solo dopo aver agito, Antigone, interrogata dal sovrano, che in questo caso svolge anche il ruolo di giudice, parla del suo gesto per difendersi. Si rifiuta di sconfessare il

¹¹ F. OST, *op. cit.*, p. 192.

¹² Cfr. F. OST, *op. cit.*, p. 194. La traduzione italiana non è sempre fedele all'originale: cfr. F. OST, *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Odile Jacob, Paris 2004, p. 180.

proprio operato, e assumendosene la responsabilità, ricorre a una strategia retorica di delegittimazione del potere costituito, facendo appello ai *nomima* immemorabili.

Torneremo in seguito su questo punto centrale, che costituisce senz'altro il cuore del dramma. Ciò che va ancora in via preliminare sottolineato è il fatto che Antigone, anche quando fa notare a Creonte che alcuni cittadini di Tebe ne approvano l'operato, ma tacciono per compiacerlo (v. 508), non ricerca affatto il loro avallo, né tantomeno intende dar rilievo alla propria 'popolarità' sulla scena pubblica; anzi, nel suo secondo dialogo con Ismene, fa chiaramente capire che non le interessa in alcun modo l'assenso dei vivi (v. 557). Questa intransigente e totale noncuranza per qualunque implicazione diversa dalla realizzazione dell'unica cosa che le stia davvero a cuore, cioè evitare a suo fratello una punizione che in fin dei conti mira a distruggerne l'umanità, caratterizza stabilmente l'atteggiamento di Antigone dall'inizio alla fine.

Emerge così una delle differenze fondamentali tra l'eroina e Creonte: se la decisione risoluta della prima, nella sua secca concisione, resta sempre ferma e irremovibile, la deliberazione di Creonte, pur inizialmente arricchita di motivazioni e ragionamenti, si mantiene salda e tenace solo fino a un certo punto, risultando alla lunga tutto meno che irrevocabile.

Dall'accecamento autoritario di Creonte alla sua inutile revoca della condanna a morte di Antigone.

L'accecamento di Creonte, che prelude alla sua repentina decisione di revocare la condanna a morte di Antigone (una decisione che però giunge troppo tardi, quando Antigone è ormai morta), incomincia già nel dialogo fortemente polemico col figlio Emone, ch'è anche il fidanzato della fanciulla (vv. 631-765). Sofocle è molto abile nel mostrare fin dall'inizio del

confronto tra padre e figlio come Creonte abbia incominciato a cambiare atteggiamento. Se nel discorso iniziale rivolto ai vecchi Tebani la sua preoccupazione fondamentale era la difesa del bene pubblico, ciò che ora, parlando con suo figlio, egli innanzitutto mostra di temere è il rischio che la sua autorità possa esser messa in discussione, dapprima all'interno della sua stessa casa, poi nell'intera città. E questa paura l'esprime fin dall'attacco del suo discorso a Emone: "O figlio, forse ti avvicini pieno d'ira a tuo padre perché hai udito il verdetto inappellabile che ha condannato la tua fidanzata?" (vv. 632-333).

Uno solo è il principio che, secondo Creonte, Emone deve tener ben saldo dentro di sé, ed è il seguente: "assecondare in tutto la volontà paterna" (v. 640). La subordinazione del figlio al potere paterno sul piano domestico è, secondo Creonte, analoga e speculare alla necessaria subordinazione dei sudditi al potere politico e alle decisioni di quest'ultimo. Emerge qui tutta una "concezione disciplinare dei rapporti politici: la disciplina deve regnare tanto nella famiglia, stampo in cui si formano i futuri cittadini, quanto nella città"¹³. Anche in questo contesto, Creonte non smette di argomentare, ma lo fa ricorrendo esclusivamente al principio d'autorità: "Se lascerò crescere l'insubordinazione nel seno stesso della mia famiglia, cosa dovrò tollerare dagli estranei? Chi è saggio verso i propri familiari si mostrerà giusto anche verso i cittadini; ma chi trasgredisce e viola le leggi, o presume di dare ordini ai capi, non avrà mai il mio consenso. No, a chiunque la città abbia affidato il potere, a costui si deve obbedienza nelle cose piccole e grandi, giuste o non giuste. [...] Non c'è male più grave dell'anarchia, che rovina le città, turba le famiglie, spezza i ranghi e provoca la fuga nel corso della battaglia" (vv. 659-674).

¹³ F. OST, *op. cit.*, p. 205.