

LUIGI BATTEZZATO

Antigone e gli dèi

Come interpretare il rapporto di Antigone con gli dèi? Da Hegel a Lacan, da Hölderlin a Heidegger, e poi ancora nelle recenti interpretazioni di Butler, Burian, Cacciari, Honig, Paduano, Violante e Zagrebelsky, Antigone è vista come la chiave per capire non solo la tragedia greca, ma la nostra stessa modernità¹: come vivere di fronte all'oppressione politica? Come lottare contro l'ingiustizia? Questa spiegazione universale si scontra con una esigenza di interpretazione individuale: come riesce Antigone a spiegare a sé stessa la scelta di ribellarsi? Interpreti antichi e moderni hanno cercato di cancellare il ruolo svolto dagli dèi, interpretando, a partire da Aristotele, la legge a cui lei si richiama come una semplice «legge naturale», e cancellando i principi etici che Antigone enuncia. Molti filosofi contemporanei operano una distinzione tra vari tipi di ragioni che spingono gli agenti a scegliere un corso di azione: ragioni motivanti e ragioni normative. Le ragioni normative sono le norme o i principi che rendono giusto o sbagliato compiere una determinata azione. Le ragioni motivanti sono ciò che un agente vede come le ragioni per cui lui o lei in particolare si determina ad agire². Antigone si riallaccia a 'ragioni normative' (le leggi degli dèi) e 'ragioni motivanti' (le punizioni degli dèi, e la ricerca della felicità). In particolare, Antigone si richiama ad un semplice principio dell'etica antica: essere

1 Per alcuni approcci recenti si vedano: DI BENEDETTO 1983, 1-32; OUDEMANS, LARDINOIS 1987; SOURVINOU-INWOOD 1989; CROPP 1997; GRIFFITH 1999; BUTLER 2000 = BUTLER 2003; GRIFFITH 2001; MONTANI 2017² (2001); HARRIS 2004 = HARRIS 2006, 41-80; ZAGREBELSKY 2002; ALONGE 2008 (in cui si veda specialmente PADUANO 2008); GRECO, BELARDINELLI 2010; ŽUKAUSKAITE, WILMER 2010; SUSANETTI 2012; CAIRNS 2016; VIOLANTE 2018.

2 Le ragioni che spiegano l'azione dell'agente sono dette esplicative; gli agenti possono dichiarare quali sono le ragioni che spiegano la loro azione. Le ragioni esplicative coincidono in gran parte con le ragioni motivanti. Per una sintesi si veda ALVAREZ 2016. Un saggio molto importante in questa tradizione è PAREF 1987.

giusti consiste soprattutto nello scegliere le azioni che ci rendono felici. E nel calcolo di dolore umano, punizione divina e felicità, la scelta, per Antigone, appare chiara – almeno fino al momento in cui deve affrontarne le conseguenze. Antigone evidentemente non è una fredda calcolatrice: il costo della sua scelta è molto alto e non può evitare le sofferenze. Ma la sua scelta è inestricabilmente *legata* alla sua individualità: ed è un invito per ciascuno di noi, a farci riflettere che l'azione giusta è giusta individualmente per ciascun irripetibile essere umano.

La storia

Antigone è una tragedia d'invenzione. La protagonista, Antigone, aveva un ruolo marginale nel mito precedente alla messa in scena di Sofocle, e la sua storia veniva raccontata in modi molto diversi – o forse non esisteva del tutto.

Nell'*Antigone*, la protagonista è fidanzata di Emone. Nel poema arcaico *Edipodia* Emone, «il più bello e più affascinante di tutti» moriva ucciso dalla Sfinge, prima che Edipo arrivasse a Tebe, e potesse generare Antigone. In sostanza, Emone moriva quasi vent'anni prima degli eventi narrati nel dramma. Emone era bello e affascinante, e Sofocle decise di farlo nascere più tardi, di farlo sopravvivere alla Sfinge, e di fidanzarlo con Antigone³. Lo stesso poema arcaico ci dice che i figli di Edipo nacquero non dall'unione incestuosa di Edipo con la madre, ma da un secondo matrimonio di Edipo, perfettamente convenzionale, con Euryganeia⁴.

3 *Oedipodea* fr. 3 in M.L. WEST 2003: «La Sfinge afferrò e mangiò uomini grandi e piccoli, tra i quali anche Emone figlio di Creonte... Gli autori dell'*Edipodia* scrivendo τ...τ a proposito della Sfinge: "ma anche il più bello e più affascinante di tutti, il caro figlio dell'irreprensibile Creonte, il nobile Emone"» (ἀλλ' ἔτι κάλλιστόν τε καὶ ἡμεροέστατον ἄλλων | παῖδα φίλον Κρείοντος ἀμύμονος, Αἴμονα δῖον).

4 *Oedipodea* fr. 1 in M.L. WEST 2003 (da Pausania 9.5.11 che cita *Od.* 11.271-4) «"E presto gli dèi agli uomini resero manifesta la cosa". Come è possibile che gli dèi "resero manifesta la cosa presto", se Edipo ebbe quattro figli da Epicaste? No, nacquero da Euryganeia, la figlia di Hyperphas. Questo lo dice chiaramente il poeta che compose il poema epico chiamato *Edipodia*».

E che dire della sepoltura del fratello, l'elemento centrale del dramma? Anche questo, per gli Ateniesi, non era un merito di Antigone. Nell'imminenza della battaglia di Platea, nel 479 a.C., gli Ateniesi ricordano agli alleati i loro meriti verso la Grecia: e, come afferma Erodoto, uno di questi è proprio aver sepolto Polinice (Hdt. 9.27.3):

Τούτο δὲ Ἀργεῖους τοὺς μετὰ Πολυνεΐκεος ἐπὶ Θήβας ἐλάσαντας, τελευτήσαντας τὸν αἰῶνα καὶ ἀτάφους κειμένους, στρατευσάμενοι ἐπὶ τοὺς Καδμείους ἀνελέσθαι τε τοὺς νεκροὺς φαμεν καὶ θάψαι τῆς ἡμετέρης ἐν Ἐλευσίνι.

Quanto poi agli Argivi che insieme a Polinice avevano marciato contro Tebe, erano periti e giacevano insepolti, ebbene noi possiamo affermare di averne recuperato i cadaveri, muovendo guerra ai Cadmei, e di averli seppelliti nel nostro paese, a Eleusi⁵.

Euripide, nella sua *Antigone*, posteriore a quella di Sofocle⁶, farà sopravvivere l'eroina, che sposerà Emone e ci farà un figlio: forse una tragedia a lieto fine⁷. È evidente che i poeti tragici possono modificare questo mito: Antigone, prima di Sofocle, è una figura labile⁸.

5 Traduzione tratta da COLONNA, BEVILACQUA 1996.

6 *L'Antigone* di Euripide risale probabilmente al periodo 420-406 a.C.: cfr. CROPP, FICK 1985, 74; COLLARD, CROPP 2008, 159.

7 Cfr. COLLARD, CROPP 2008, 156-61 e testimonianza iia (2) in KANNICHT 2004, I, 261: φωραθειεσσα μετὰ τοῦ Αἰμόνος δίδοται πρὸς γάμου κοινωνίαν· καὶ τέκνον τίκει τὸν Μαίονα «scoperta in compagnia di Emone viene congiunta a lui in matrimonio; e genera il loro figlio Meone» (anche questa informazione viene dall'*hypothesis* all'*Antigone* di Sofocle: si veda la n. 6).

8 Mimnermo, nel VI sec. a.C., e Ione di Chio, nel V secolo, hanno versioni completamente diverse sulla storia di Antigone e Ismene; così ci dice un erudito antico (Sallustio: cfr. Mimn. fr. 19 in GENTILI, PRATO 1988 = 21 in WEST 1992 = Arg. Soph. Ant. II = Ion Lyr. 740 in PAGE 1962: στασιάζεται δὲ τὰ περὶ τὴν ἡρώϊδα ἱστορούμενα καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς Ἰσμῆνην. ὁ μὲν γὰρ Ἴων ἐν τοῖς διθυράμβοις (PGM 740) καταπρησθηναί φησιν ἀμφοτέρως ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἥρας ὑπὸ Λαοδάμαντος τοῦ Ἐτεοκλέους· Μίμνερος δὲ φησι, τὴν μὲν Ἰσμῆνην προσομιλοῦσαν Θεοικλυμένωι ὑπὸ Τυδέως κατὰ Ἀθηνᾶς ἐγκέλευσιν τελευτήσαι. ταῦτα μὲν οὖν ἔστιν τὰ ξένως περὶ τῶν ἡρωίδων ἱστορούμενα. «Le storie narrate a proposito dell'eroina [= Antigone] e di sua sorella Ismene divergono. Infatti Ione, nei suoi *Ditirambi*, afferma che entrambe morirono bruciate nel tempio di Era per opera di Laodamante, il figlio di Eteocle. Ma Mimnermo dice che Ismene fu uccisa da Tideo su ordine di Atena nel momento in cui si congiungeva carnalmente con Teoclimeno. Queste dunque sono le storie non con-

Insomma, Sofocle ha creato una nuova storia negli interstizi del mito: modificando elementi, riposizionando nascite e morti, ringiovanendo alcuni personaggi, e evitando di dare direttamente ad Antigone il merito di aver sepolto Polinice: la sua tragedia non doveva smentire la versione di cui tanto erano orgogliosi gli Ateniesi.

Ma perché dare ad una donna il compito di sfidare il re? E come può giustificare la sua scelta Antigone? Gli dèi sono cruciali.

Lecture

Il gesto di Antigone è stato interpretato in molti modi differenti.

Per molti interpreti, Antigone è il simbolo della ribellione *politica* contro il potere. Per Luciano Violante «il conflitto è solo inizialmente giuridico, tra legge umana e legge divina, ma diventa progressivamente politico»⁹. Per il filologo Peter Burian, «nella figura di Antigone Sofocle ha piantato il seme [...] della disobbedienza civile non violenta»¹⁰. Per Žižek Antigone è il caso standard di «disobbedienza civile»¹¹. Antigone vuole suscitare una ribellione: ad esempio sostiene che anche i cittadini che compongono il coro «mostrebbbero di apprezzare il [suo] gesto, se la paura non sbarrasse loro la bocca» (vv. 504-5)¹².

Per altri Antigone è il simbolo di una ribellione di genere: di una ribellione specificamente *femminile*. Solo le donne riescono a vedere nella maniera corretta l'approccio corretto alla politica. Queste letture partono già dall'antichità (basti pensare alle inversioni di ruoli nella *Lisistrata* di Aristofane). Cavarero ad esempio

venzionali raccontate sulle eroine». Un'Antigone anche in Ione di Chio 'martire', come nel testo di Sofocle, uccisa probabilmente per aver sepolto Polinice, ma molto tempo dopo, dal figlio di suo fratello. Si veda BATTEZZATO 2013. Sul mito di Antigone prima di Sofocle si veda CINGANO 2003.

⁹ VIOLANTE 2018, 89.

¹⁰ BURIAN 2010.

¹¹ ŽIŽEK 2001, 168: «'civil disobedience' which 'defies the predominant notion of 'Good'». Cfr. HONIG 2013, 173.

¹² La traduzione usata, qui e sotto, è quella di PADUANO 1982, in alcuni casi leggermente adattata.

legge l'*Antigone* come un esempio del tentativo di espulsione del corpo femminile dalla *polis*¹³.

Un filone importante di interpretazione, in cui si inserisce ad esempio quella recente di Cacciari¹⁴, nega il valore politico del gesto di Antigone. Antigone e Creonte rappresentano due poteri contrapposti, e quindi equivalenti, che devono essere superati entrambi¹⁵. Questa interpretazione inizia con Hegel¹⁶, che vede l'*Antigone* come tragedia che rappresenta il conflitto fra stato e famiglia, fra dèi dell'Olimpo e dèi dell'Aldilà. Dice Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* del 1824:

nell'*Antigone* l'amore familiare, che è sacro, intimo, ciò che appartiene al sentire, per cui a questo proposito si parla anche di legge degli dèi inferi¹⁷, entra in collisione con il diritto dello Stato¹⁸.

Questa interpretazione considera radicalmente connaturata la scelta di Antigone con il suo genere sessuale: proprio in quanto donna e sorella Antigone può sfidare lo stato. Un'Antigone uomo non è possibile. Il maschio, nella società antica e in quella dell'e-

13 CAVARERO 1995, 12 parla di «corpo muliebre scacciato dalla *polis*»; per Cavare-ro la *polis*, fondamentalmente maschile, cerca di espellere il corpo, che viene pensato come donna (e la donna viene identificata con l'idea di corpo): CAVARERO 1995, 9-10. Su questa lettura femminista si veda TENENBAUM 2017 (2001), 320-24.

14 CACCIARI 2007: «Non rivendica un nuovo diritto, né un nuovo ordine politico. La parola di Antigone manifesta un'alterità radicale rispetto a tutte queste dimensioni del logos»; VIOLANTE 2018, 112 contesta questa interpretazione.

15 ZAGREBELSKY 2002, 15 sostiene addirittura che «Antigone non è dunque – ciò che spesso ci si lascia andare a credere e ciò che la creazione artistica, nella sua libertà, talora accredita – lo scontro tra la legge e la libertà di coscienza, ma lo scontro tra due leggi, l'una proclamata dal decreto di Creonte, l'altra rispecchiata vincolativamente nella coscienza di Antigone» e di «queste due leggi in conflitto – che noi, oggi, semplificando, siamo portati a ritenere, l'una (di Antigone), la legge di natura e l'altra (di Creonte), la legge positiva (giusnaturalismo contro giuspositivismo)».

16 *Fenomenologia dello Spirito*, 1807, *Lezioni sulla filosofia della religione* (specialmente le lezioni del 1824), e *Estetica* (appunti pubblicati postumi a partire dalle lezioni degli anni 1817-1829). Cfr. in particolare HEGEL 2008 (1807), 294-318 = HEGEL 1960 (1807), II, 6-24 = HEGEL 1807, 377-422 (cfr. MONTANI 2017² (2001), 3-30); HEGEL 2008 (1821-31), 505 (il testo è basato sul corso tenuto da Hegel nel 1824; cfr. anche l'edizione HEGEL 1974 (1821-1831), 141); HEGEL 1987 (1818-29), 1360-1.

17 La traduzione HEGEL 2008 (1821-1831), 505 parla di dèi «inferiori», ma questo termine può esser fuorviante. Per questo si è usato qui 'inferi'.

18 HEGEL 2008 (1821-31), 505.

poca di Hegel, può dedicarsi alla politica: «è lo spirito familiare che spinge il maschio a uscire, inviandolo nella comunità; e in questa egli trova la propria essenza autocosciente»¹⁹. Afferma Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* che invece

quest'ultima [la femminilità in genere], che è l'eterna ironia della comunità, con i suoi intrighi trasforma lo scopo universale del governo in uno scopo privato; muta il suo fare universale in un'opera di questo individuo²⁰.

Il femminile dunque è l'unico elemento che può sovvertire lo stato e l'intera comunità proprio perché è escluso dalla politica. Come osserva Butler, «essa si colloca fuori dei rapporti della *polis*, ma si tratta di un essere-fuori senza il quale la *polis* non potrebbe esistere»²¹. Il femminile per questo è «l'eterna ironia della comunità»²²; rappresenta le istanze individuali in maniera radicale: le rappresenta in una società in cui lo spazio di libertà 'negativa', lo spazio in cui lo stato non può entrare, non è sostanzialmente riconosciuto.

Questa interpretazione da una parte sminuisce e marginalizza il ruolo di Antigone, ponendola al pari di Creonte, da un punto di vista etico. Per Hegel, nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*,

ognuna di queste due parti realizza solo una delle due potenze etiche, ne ha soltanto una come contenuto. [...] il senso della giustizia eterna è che ambedue hanno torto perché sono unilaterali, ma al contempo hanno anche entrambe ragione²³.

D'altra parte, però, Antigone è anche, per Hegel, nella *Fenomenologia*, una delle «figure celestiali immacolate», una degli «spiriti privi di scissione e chiari a se stessi»²⁴, una radicale rappresentazione di ciò che si contrappone allo stato. Senza l'azione fem-

19 HEGEL 2008 (1807), 304 = HEGEL 1960 (1807), II, 18-19 = HEGEL 1807, 398.

20 HEGEL 2008 (1807), 316 (sezione IV a (b)) = HEGEL 1960 (1807), II, 34 = HEGEL 1807, 418-419.

21 BUTLER 2003.

22 Cfr. *supra*, n. 18.

23 HEGEL 2008 (1821-1831), 505.

24 HEGEL 2008 (1807), 288 = HEGEL 1960 (1807), I, 359 = HEGEL 1807, 373.

minile, che contrappone legge morale e legge dello stato, come potrebbe esserci coscienza morale?

Non solo: la scelta di Antigone non è determinata unicamente dal fatto di essere donna. È determinata dal fatto di essere specificamente sorella: per Hegel un'altra donna (madre, moglie, figlia) avrebbe avuto altre motivazioni, come l'eros o il legame biologico di genitorialità²⁵. Questo si collega con la teoria generale di Hegel sulla differenza tra i caratteri della tragedia antica e quella moderna, come più compiutamente esposto nelle lezioni pubblicate come *Estetica*. La tragedia antica presenta personaggi rappresentativi, 'plastici', i quali rappresentano conflitti universali (sorella, fratello, stato, famiglia). Proprio in quanto meno psicologicamente determinati sono universali. I personaggi della tragedia moderna invece, sono unici e individuali: la tragedia moderna, ad esempio il *Macbeth*, esplora i conflitti psicologici all'interno di ciascun singolo individuo, conflitti che sono unici e non ripetibili²⁶.

L'interpretazione di Hegel è parsa radicalmente insoddisfacente a molti: Tiresia, come nota Paduano, è «voce sacra, autoritativa e indiscutibile» e mostra «la colpa doppia di Creonte»²⁷; Creonte, come argomenta Burian, si comporta da brutale tiranno, e non può essere messo alla pari di Antigone dal punto di vista etico²⁸; Antigone, figlia di un incesto, come sottolineano ad esempio Derrida e Butler, non simboleggia affatto la famiglia²⁹; Creonte non nega gli dèi (anche se non riesce a comprenderli), e così via. D'altra parte questa interpretazione ha il vantaggio enorme di spiegare le varie giustificazioni che Antigone offre del suo gesto, e di rendere conto di Antigone non come semplice astrazione dell'opposizione al potere, ma del suo personaggio specifico di donna e sorella, in relazione al politico e alla famiglia.

25 HEGEL 2008 (1807), 302: tra fratello e sorella ha luogo la relazione pura in quanto «essi sono il medesimo sangue, che peraltro in loro è giunto alla propria quiete e al proprio equilibrio [...] Il femminile, nel ruolo di sorella, ha pertanto il più alto sentore dell'essenza etica»; cfr. HEGEL 1960 (1807), II, 16 = HEGEL 1807, 395.

26 Si vedano in particolare HEGEL 1987 (1818-29), 646-49, 963.

27 PADUANO 2008, 4.

28 BURIAN 2010.

29 BUTLER 2000 = BUTLER 2003 *passim*. Per Derrida si veda FERRARIO 2017² (2001) con riferimenti.

A questa interpretazione, conflittuale e super-politica, si contrappongono interpretazioni moderne secondo cui la tragedia va letta in una prospettiva radicalmente individualista. La posizione di Antigone è unica. Antigone di fatto sceglie di morire, come lei stessa dice alla sorella (v. 555):

οὐ μὲν γὰρ εἴλου ζῆν, ἐγὼ δὲ καθθανεῖν.

tu hai scelto di vivere, io di morire³⁰.

Lacan offrì la sua interpretazione di Antigone nel 1960, in una serie di lezioni sull'*Etica della psicanalisi*³¹. Per Lacan, Antigone rappresenta l'azione etica: una azione etica che è kantiana «nella sua devozione a un puro concetto di dovere, ma psicanalitica» perché incardinata nella necessità di un «desiderio altamente individualizzato, che non può essere generalizzato»³². Il desiderio di Antigone non è desiderio di beni (desiderio che non è «etico», per Lacan): «Antigone sceglie di essere puramente e semplicemente la guardiana dell'essere del criminale come tale», del fratello morto³³. Lacan parla del «fulgore di Antigone», del «bagliore dell'accecamento»: «l'effetto di bellezza è un effetto di accecamento»³⁴. Antigone sceglie di morire e di desiderare ciò che la porta a morire³⁵. In questa visione, Antigone «non è opposta a Creonte (come dice Hegel) ma ne dipende. Creonte le offre l'occasione di incontrare il desiderio di morire che lei stessa aveva precedentemente formula-

30 Cfr. anche vv. 559-60, citati *infra*.

31 LACAN 1994 (2008), 285-334. Su Lacan e l'*Antigone* si vedano LEONARD 2003, LEONARD 2008, LUCHETTI 2017 (2001), BALASKA 2018.

32 Cfr. P.A. Miller in HONIG 2013, 171.

33 LACAN 1994 (2008), 330.

34 Rispettivamente LACAN 1994 (2008), 285-99, 327.

35 Non a caso per Luce Irigaray (IRIGARAY 2010 = IRIGARAY 2013, 121-46), psicanalista femminista espulsa dal gruppo di Lacan, invece, polemicamente, Antigone «difende la vita e i suoi valori. Invece di essere sottomessa a pulsioni di morte, come è stato detto, Antigone lotta per preservare gli esseri viventi e il loro ambiente» facendo rispettare «la legge che riguarda la vita» e mantiene l'ordine cosmico (IRIGARAY 2013, 133 e 132 = IRIGARAY 2010, 204 e 203). Antigone «vuole vivere e non morire» (IRIGARAY 2013, 135 = IRIGARAY 2010, 204-206). Per riferimenti e analisi delle opere precedenti di Irigaray su Antigone si vedano LEONARD 2008, TENENBAUM 2017 (2001), 314-19.

to»³⁶. Anche Luciano Violante, in una prospettiva diversa, osserva che «Creonte [...] non è separabile da Antigone e viceversa. La legge non è separabile dalla sua contestazione e la contestazione ha bisogno della legge come oggetto della propria critica»³⁷.

Judith Butler, nel suo saggio *La rivendicazione di Antigone*, sostiene una interpretazione per cui Antigone è ancora più radicalmente individuale. Per Butler Antigone è «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»³⁸. Antigone «non è l'umano ma parla con il linguaggio dell'umano [...] sovverte il vocabolario della parentela che rappresenta un presupposto dell'umano, sollevando implicitamente la questione di che cosa debbano realmente essere quei presupposti»³⁹. In sostanza, è radicalmente marginale e non può essere inclusa nel politico. La sua rivendicazione è una rivendicazione che non può rientrare nel politico, come le rivendicazioni di molti gruppi estremamente marginali, che cercano riconoscimento nei diritti, il cui statuto «in quanto soggetti giuridici, è sospeso» e non entrano «nella vita della comunità legittima»⁴⁰. Ad esempio: se una persona rifiuta di essere catalogata in una delle due categorie, uomo o donna, quale ruolo ha nella vita della comunità 'tradizionale'? Antigone parla da una posizione analoga.

Insomma: una tragedia di ribellione, di disobbedienza civile, di rivendicazione femminista. Oppure una tragedia di irrisolvibile conflitto tra stato e famiglia. Oppure una tragedia radicalmente individualista, un'Antigone votata alla morte, oppure paladina dei diritti di tutte le persone che hanno una condizione singolare, unica.

Non c'è modo di conciliare o ricondurre ad unità queste diverse risposte. È però urgente capire un elemento radicale di Anti-

36 Cfr. HONIG 2013, 171.

37 VIOLANTE 2018, 111. Cfr. CACCIARI 2007: «Questo è l'essenziale: comprendere l'inseparabilità dei Due, Antigone e Creonte».

38 BUTLER 2003, 18.

39 BUTLER 2003, 111.

40 BUTLER 2003, 110.

gone che spesso viene messo in ombra. Antigone vuole morire. Rimpiange questa sorte, rimpiange la sua vita esclusa dalla comunità, dalle nozze, addirittura dai riti della sepoltura. Ma, dice lei stessa ad Ismene, è votata alla morte (v. 555):

σὺ μὲν γὰρ εἴλου ζῆν, ἐγὼ δὲ κατθανεῖν.

tu hai scelto di vivere, io di morire

E aggiunge (vv. 559-60):

σὺ μὲν ζῆς, ἢ δ' ἐμὴ ψυχὴ πάλαι
τέθνηκεν, ὥστε τοῖς θανοῦσιν ὠφελεῖν.

tu vivi. La mia *psyche* è morta da tempo, ed è rivolta solo al bene dei morti⁴¹.

Il coro concorda (vv. 821-2 e 875)⁴²:

ἀλλ' αὐτόνομος ζῶσα μόνη δὴ
θνητῶν Αἴδην καταβήση.

sola tra gli uomini, e per tua legge (*autonomos*), discenderai viva nell'Ade.

σὲ δ' αὐτόγνωτος ὤλεσ' ὀργά.

La tua natura che decide da sola ti ha perduta.

Il coro la chiama *autonomos* «tu che hai una legge tua individuale». La legge (*nomos*) che spinge Antigone a morire è fatta da lei. È la legge che lei si è scelta, come lei rivendica nei suoi due celebri discorsi. È la decisione che lei prende da sola (*autognotos orga*). Antigone però ha buone ragioni, e le spiega. Siamo noi interpreti a non ascoltarle, perché non le vogliamo sentire. Preferiamo una Antigone martire, un'Antigone segno della disobbedienza civile, un'Antigone simbolo dell'opposizione al potere patriarcale o all'ingiustizia. E dimentichiamo quanto Antigone sia un personaggio

41 Trad. PADUANO 1982.

42 Trad. PADUANO 1982.

radicalmente individuale; non, come voleva Hegel per tutta la tragedia antica, universale proprio in quanto meno individuale.

Ragioni

Perché Antigone agisce come agisce? Di solito si osserva che Antigone offre due spiegazioni radicalmente diverse: una per ciascuno dei suoi due discorsi.

Nel primo discorso, quello con Creonte, lei spiega di aver agito sfidato lo stato per obbedire alle «leggi non scritte, incrollabili, degli dèi». Questa legge sembra essere una legge universale.

Antigone dice (vv. 450-7):

οὐ γὰρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,
οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη·
οὐ τοῦσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὤρισαν νόμους,
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ῥόμην τὰ σὰ
κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν. 455
οὐ γὰρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεί ποτε
ζῆ ταῦτα, κοῦδεῖς οἶδεν ἐξ ὄτου ἴφάνη.

Non proclamò per me questo editto Zeus; e la Giustizia, che siede accanto agli dèi di sotterra, non ha mai stabilito tra gli uomini delle leggi come queste. Non ho ritenuto che i tuoi decreti avessero tanto potere che un essere mortale potesse trasgredire le leggi non scritte, immutabili, fissate dagli dèi. Il loro vigore non è di oggi, né di ieri, ma di sempre; nessuno sa quando apparvero per la prima volta⁴³.

Già Aristotele, nella prima interpretazione filosofica mai offerta di questo testo, nella *Retorica*, diceva che per Antigone «è giusto seppellire Polinice anche se qualcuno lo vieta, perché questa azione è giusta per natura»⁴⁴. Qui vediamo all'opera il primo, grandissimo, e diffusissimo fraintendimento di Antigone: Aristotele priva Antigone dei suoi dèi. La laicizza. Una operazione

⁴³ Trad. PADUANO 1982.

⁴⁴ *Retorica* 1379b10-11: δίκαιον ἀπειρημένου θάψαι τὸν Πολυνείκη, ὡς φύσει ὄν τοῦτο δίκαιον.

paradossale per noi moderni, che tendiamo a vedere in maniera romantica il mondo antico, ancora pienamente incardinato nelle credenze religiose. Aristotele cancella gli dèi di Antigone (in cui pure lui, probabilmente, crede) e li sostituisce con il più umano concetto di ciò che è giusto «per natura»⁴⁵. Hegel attenua la religiosità di Antigone, e sottolinea l'aspetto familiare, più che quello universalmente religioso. Le interpretazioni di Lacan e Butler, e quelle a loro collegate, eliminano completamente l'elemento divino dai fattori rilevanti per comprendere Antigone.

Antigone invece sottolinea molte cose diverse: l'importanza degli dèi, e il rapporto tra la legge universale e l'individuo, il calcolo delle motivazioni per l'agire. Antigone dice «questo editto non Zeus proclamò per me»: la parola importante, nel greco, è «per me». È Antigone stessa a dire quale legge vale per lei. È, come dice il coro, *autonomos*, «persona che ha una legge tua individuale»; come dice il Coro, ha un «carattere che decide da solo» (*autognotos orga*), carattere che la porta alla morte. Quindi: la legge di Creonte è particolare e umana e *non* è legge per Antigone; quella divina è per Antigone, ed è non scritta ed eterna. Ma Antigone aggiunge una cosa importante, nei versi seguenti, spesso poco considerati quando si discute la sua scelta (vv. 458-64):

Τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον, ἀνδρὸς οὐδενὸς
φρόνημα δείσασ', ἐν θεοῖσι τὴν δίκην
δώσειν· θανουμένη γὰρ ἐξήδη – τί δ' οὐ; – 460
κεῖ μὴ σὺ προὔκηρυξας. Εἰ δὲ τοῦ χρόνου
πρόσθεν θανοῦμαι, κέρδος αὐτ' ἐγὼ λέγω·
ὅστις γὰρ ἐν πολλοῖσιν ὡς ἐγὼ κακοῖς
ζῆ, πῶς ὄδ' οὐχὶ κατθανὼν κέρδος φέρει;

Non potevo, per paura di un uomo, venire punita di questa violazione di fronte alle divinità. Certo sapevo di dover morire – cosa credi? –, ma lo sapevo anche senza i tuoi editti. E morire prima del tempo, penso che sia un vantaggio per me. Chi, come me, vive in mezzo alle sciagure, si può negare che con la morte consegua un profitto?⁴⁶

45 CACCIARI 2007 addirittura sostiene che «La Legge di Antigone è «degli dèi» perché gli dèi per primi vi obbediscono. È la Dike eterna e increata che sta nell'Impenetrabile, nelle tenebre di Ade».

46 Trad. PADUANO 1982.

Antigone non agisce in base ad un senso di dovere etico staccato dalla sua condizione contingente. Non segue un dovere assoluto, kantiano (o lacanian). Agisce per evitare la punizione degli dèi: non vuole «per paura di un uomo, venire punita di questa violazione di fronte alle divinità». Inoltre agisce in base ad un calcolo edonistico: vuole massimizzare il suo piacere. Dato che la sua vita non è che dolore e sofferenza, ritiene più conveniente per lei rischiare di morire che rischiare di avere punizioni. L'idea moderna di legge morale, dopo Kant, è assolutamente indipendente da questi elementi: la legge morale non dipende da calcoli edonistici o da paura di punizioni. Dovrebbe essere assoluta e pura. Antigone è impura. La sua scelta di affrontare la morte, a differenza di quanto dice Hegel, non è tipica di ogni donna o ogni sorella: è specificamente e radicalmente legata al suo essere in quella condizione unica e terribile, di figlia dell'incesto. È la sua situazione di incesto (e quel che ne è seguito: morte della madre, uccisione dei fratelli) che la lascia «immersa in tanti dolori». Antigone dice (vv. 465-70):

οὕτως ἔμοιγε τοῦδε τοῦ μέρου τυχεῖν
 παρ' οὐδέν ἄλγος· ἀλλ' ἄν, εἰ τὸν ἐξ ἐμῆς
 μητρὸς θανόντ' ἄθραπτον ἠνσχόμεν νέκυν,
 κείνοις ἂν ἤλγουν· τοῖσδε δ' οὐκ ἀλγύνομαι.
 σοὶ δ' εἰ δοκῶ νῦν μῶρα δρῶσα τυγχάνειν,
 σχεδόν τι μῶρον μωρίαν ὀφλισκάνω.

470

Non è un dolore dunque affrontare questa sorte; lo sarebbe stato invece lasciare insepolto il figlio di mia madre. Le mie azioni ti sembreranno sciocche; forse è sciocco chi giudica il mio un comportamento sciocco⁴⁷.

Antigone usa un linguaggio economico: parla di «guadagno» (*kerdos*)⁴⁸. Fa un preciso calcolo dei dolori. Antigone, come gli eroi omerici, si rende conto che la morte è intrinseca alla condizione umana⁴⁹; corregge la visione epica spiegando che per lei è conve-

47 Trad. PADUANO 1982.

48 Sul tema del guadagno in tragedia, VON REDEN 1995, 147-68, SEAFORD 1998.

49 Certo, come dice Sarpedone nell'*Iliade*, gli esseri umani non possono sfuggire alla morte: *Il.* 12.322-7 «se noi, fuggendo da questa battaglia | dovessimo vivere sempre immuni da morte e vecchiaia, | io non vorrei combattere in prima fila | [...] ma attorno

niente morire prima proprio perché soffre. Questo è un principio centrale per la riflessione etica antica: l'edonismo. Il modo eticamente corretto di comportarsi, per ogni essere umano, consiste nel massimizzare la propria felicità. Non consiste nel comportarsi in armonia con un principio astratto di giustizia. Paradossalmente, è proprio il principio alla base dell'etica socratica (oltre che di quella aristotelica, epicurea o stoica – con molte variazioni). O almeno, è un principio che Socrate riprende dalla morale popolare e che, nel *Protagora*, sembra in parte accettare⁵⁰. Platone fa chiedere a Socrate, nel *Protagora* (351C4-5):

καθ' ὃ ἡδέα ἐστίν, ἄρα κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγαθά, μὴ εἴ τι ἀπ' αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο;

in quanto le cose sono piacevoli, non sono anche buone, indipendentemente da qualunque altra cosa ne derivi?⁵¹

La risposta è affermativa: il piacere coincide con ciò che è eticamente giusto. Non solo. Socrate spiega anche che sono buone anche le cose che «eliminando i dolori ce ne liberano» (354B7)⁵².

a noi stanno sempre in gran numero | le dee della morte, che noi mortali non possiamo evitare. | Andiamo: o noi daremo gloria al nemico, o lui a noi» (trad. G. Paduano in PADUANO, MIRTO 1997).

⁵⁰ All'inizio del *Filebo* (20D-22B) Socrate sostiene che possedere il *phronein* e il *noein* ('avere senno' e 'avere intelligenza') senza provare piacere non è sufficiente per gli esseri umani, né una vita di questo genere verrebbe scelta da essi. Molti studiosi ritengono che Socrate (e Platone) aderisca, almeno nel *Protagora*, all'edonismo etico: si vedano ad esempio le considerazioni di GOSLING, TAYLOR 1982, 45-192, IRWIN 1995, 81-92 e 111-4, RUDEBUSCH 1999, 20-31, 85-92 (e *passim*), SHAPIRO 2018, 15-41. Altri studiosi invece negano la possibilità di considerare Platone o Socrate come aderenti all'edonismo: RUSSELL 2005, 239-48 in particolare afferma che nemmeno nel *Protagora* Platone/Socrate aderiscano all'edonismo (e il resto del libro sostiene che Platone non aderisce mai all'edonismo). Si veda inoltre WOLFSORF 2013, 40-102. Non è possibile in questa sede discutere, se non in termini molto generali, la questione del piacere e dell'edonismo in Socrate e in Platone. I lavori sopra citati analizzano le ampie riflessioni sul piacere (e sulla sofferenza) presenti nelle opere platoniche, in particolare nel *Gorgia*, nella *Repubblica* (spec. libro 9), nel *Filebo* e nel *Timeo*. Ringrazio Serena Mirto per utili osservazioni e discussioni su questo punto.

⁵¹ Trad. CHIESARA 2010.

⁵² Trad. CHIESARA 2010. La frase completa è «Ma queste cose [Socrate ha parlato di cose spiacevoli o dolorose che portano benefici, citando ad esempio le cure mediche, i digiuni, le azioni militari, la ginnastica in 354A4-6] se non perché si risolvono in piacere ed eliminando i dolori ce ne liberano?» (Ταῦτα δὲ ἀγαθὰ ἐστὶ δι' ἄλλο τι ἢ ὅτι εἰς ἡδονὰς ἀποτελεῦτᾶ καὶ λυπῶν ἀπαλλαγὰς τε καὶ ἀποτροπὰς).

Socrate dice:

Ἄλλο τι οὖν πάλιν καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ λυπεῖσθαι ὁ αὐτὸς τρόπος; τότε καλεῖτε αὐτὸ τὸ λυπεῖσθαι ἀγαθόν, ὅταν [...] μείζους λύπας τῶν ἐν αὐτῷ οὐσῶν ἀπαλλάττη [...];

Anche riguardo al soffrire in quanto tale, non è lo stesso? Non lo definite un bene quando allontana più dolori di quando ne comporti [...] ? (*Prot.* 354D4-7)

Naturalmente la discussione di Socrate continua in una maniera molto complessa e articolata, che in parte rivede queste posizioni di base. Esse però sono presentate come credenze generali da cui è opportuno partire per una discussione etica.

Torniamo alla rivendicazione di Antigone: anch'essa è coerente e complessa. Molti filosofi morali a noi contemporanei evidenziano diversi tipi di ragioni che ci spingono ad agire: in particolare ragioni normative e ragioni motivanti⁵³. Antigone offre due tipi di ragioni per il suo agire, in questo primo discorso: le ragioni normative, cioè il fatto che esistano leggi divine, enormemente più forti di quelle umane. L'editto di Creonte, come osservano Paduano e Harris, *non* è una legge, un *nomos*: è un semplice *kerugma*, una decisione contingente di un singolo re su un singolo caso, decisione che tra l'altro va contro una disposizione generale di legge⁵⁴. Non solo: quella legge non è *per Antigone*: «non proclamò

53 Si veda sopra, p. 101, n. 2.

54 PADUANO 2008, 6: «Creonte confessa di avere *tout court* violato le *leggi stabilite*, non le leggi divine e la loro eventuale priorità sulle leggi umane; in realtà l'opposizione dei sistemi legislativi è poco meno infondata dell'opposizione fra divinità, in quanto ciò che Antigone ha violato non è una legge dello Stato valida nel tempo [...] ma un decreto del sovrano (κέρυγμα) riferito a quest'unica occasione; la sua equiparazione a una legge ha carattere pretestuoso e interessato». HARRIS 2004, 55: «Like Antigone, Haemon does not view the *polis* and the gods as conflicting sources of authority. In their opinion, Creon's orders are wrong both because they dishonor the gods and because they do not enjoy popular support. The play does not pit *raison d'état* against the claims of religion. Haemon and Antigone both uphold the democratic view that rulers must obey the laws which embody divine will and have the consent of the people». Bisogna però osservare che non siamo in un regime democratico (Creonte è *basileus*: *Ant.* 155-156 ΑΛΛ', ὄδε γὰρ δὴ βασιλεὺς χώρας, | Κρέων ὁ Μενουκίεως). Troviamo perciò un contrasto tra una visione politica (della *polis*, visione che può essere compatibile con un regime democratico, oligarchico o monarchico: RHODES 2003) e una visione autoritaria

per me questo editto Zeus» οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε. Ma Antigone, dopo queste ragioni normative, espone anche le ragioni motivanti: le punizioni minacciate dagli dèi sono terribili, e inevitabili; la punizione minacciata dagli uomini, la morte, è in realtà un guadagno, perché abbrevia i dolori della sua vita. Come Socrate (nel *Protagora* e poi nel *Fedone*), anche Antigone calcola che i mali derivanti dal rimanere in vita sono molto superiori rispetto alla morte. Antigone sa che alcuni potranno non credere al suo calcolo, ma ribadisce la sua giustezza: «E se ti sembra che io mi comporti come una sciocca, forse è sciocco chi di sciocchezza mi accusa». È pazzo chi non sceglie di morire come lei; è pazzo chi sfida gli dèi. Sono queste persone a sbagliare i calcoli. Il coro, di fronte alle minacce di Creonte, aveva detto «nessuno è così sciocco (μῶρος) da desiderare la morte» (v. 220)⁵⁵. Creonte, scioccamente, aveva detto: «Già; questo [= cioè la morte] sarebbe il compenso. Però la speranza di guadagni (*kerdos*) spesso rovina gli uomini» (v. 221-2). Sofocle fa replicare ad Antigone che non è lei la «sciocca»: è «sciocco» (vv. 469-70: σοὶ δ' εἰ δοκῶ νῦν μῶρα δρῶσα τυγχάνειν, / σχεδόν τι μῶρα μωρίαν ὀφλισκάνω) chi, come Creonte, non capisce che è il vero «guadagno» (v. 462: *kerdos*), il guadagno del morire, che la spinge ad agire.

Naturalmente per molti moderni questo aspetto di ‘calcolo’ sembra inconciliabile con una scelta eticamente giusta. Sembra inoltre inconciliabile con le convinzioni e i valori di chi ritiene che

(non della polis). Cfr. VIOLANTE 2018, 113: «Creonte [ai versi 1131-4] decide per una nuova gerarchia delle fonti: prima “le leggi dei padri” e poi i suoi decreti [ma in realtà i decreti non vengono posposti bensì sono completamente annullati]. Proprio questa conclusione mostra come l’atteggiamento di Antigone diventi di per sé fonte di diritto per la città di Tebe» (ma in realtà è Tiresia, un uomo, e indovino a contatto con la divinità, a imporre la gerarchia delle fonti). Per VIOLANTE 2018, 113, «seppure inconsapevolmente, Antigone con la sua contestazione propone un nuovo modello di ordinamento, una nuova gerarchia delle fonti, una nuova costituzione della città fondata sui *nomoi* degli dèi e non sulle leggi degli uomini» (in realtà non è una gerarchia nuova: è la gerarchia normale in tutte le città greche di età arcaica e classica, e quella che troviamo nelle opere di finzione ambientate nel mondo eroico, come mostra HARRIS 2004; le leggi degli dèi naturalmente sono molto generali e quelle umane si devono basare su quelle divine e specificarle, ad esempio indicando punizioni terrene inflitte dalla comunità; inoltre bisogna distinguere tra l’effetto politico di Antigone, che porta a ristabilire le norme divine, e la sua azione).

⁵⁵ Trad. PADUANO 1982.

la vita valga risolutamente la pena di essere vissuta, in qualsiasi circostanza fisica o morale: dalle sofferenze ci si può risollevare – per molti moderni. Non per Antigone. E per questo il discorso di Antigone, radicale e assolutamente individuale, viene obliterato. La sua non è una scelta universale: è una scelta che solo chi si trova nella sua esatta condizione, solo chi ha quel preciso calcolo di sofferenze e sventure può compiere.

Questa compresenza di universalità e particolarità rende Antigone memorabile. E Antigone la ribadisce nel suo secondo famoso discorso, quello che lei pronuncia prima di morire. Antigone dice che solo per suo fratello avrebbe osato affrontare la morte. Non avrebbe osato farlo per i figli o per il marito. Per Antigone questa è una «legge». Avrebbe potuto avere altri figli o altri mariti, ma non altri fratelli. Goethe, come è noto, considerava questo discorso così poco eroico da sperare che non fosse autentico⁵⁶; Hegel lo considerava così cruciale per l'intera tragedia, e per lo sviluppo dello spirito umano, da renderlo il punto centrale della sua interpretazione (la relazione tra fratello e sorella come relazione pura, in cui «il femminile [...] ha [...] il più alto *sentore* dell'essenza etica»)⁵⁷. Antigone proclama (vv. 905-15):

οὐ γὰρ ποτ' οὐτ' ἄν εἰ τέκνων μήτηρ ἔφυν	905
οὐτ' εἰ πόσις μοι κατθανῶν ἐτήκετο,	
βία πολιτῶν τόνδ' ἄν ἠρόμην πόνον.	
Τίνος νόμου δὴ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω;	
πόσις μὲν ἄν μοι κατθανόντος ἄλλος ἦν,	
καὶ παῖς ἀπ' ἄλλου φωτός, εἰ τοῦδ' ἤμπλακον·	910
μητρὸς δ' ἐν Ἄιδου καὶ πατρὸς κεκευθότοι	
οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἄν βλάστοι ποτέ.	
Τοιῶδε μέντοι σ' ἐκπροτιμήσασ' ἐγὼ	
νόμῳ, Κρέοντι ταῦτ' ἔδοξ' ἀμαρτάνειν	
καὶ δεινὰ τολμᾶν, ὧ κασίγνητον κάρα.	915

Certamente non mi sarei mai assunta questo peso contro il volere della mia città né se fossi stata madre di figli, né se si stesse disfacendo il corpo di mio marito. Qual è dunque la legge che seguo (τίνος νόμου δὴ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω)? Un marito morto... posso aver-

56 Cfr. S. WEST 2003, 435.

57 HEGEL 2008 (1807), 302 = HEGEL 1960 (1807), II 16 = HEGEL 1807, 395.

ne un altro, e se ho perso un figlio posso averne un altro da un altro uomo. Ma mio padre e mia madre sono morti; un altro fratello non avrei mai potuto averlo. Ecco dunque la legge (τοιῶνδε ... νόμῳ) per cui ti ho preferito; ma Creonte, fratello mio, pensa che questa sia una colpa, e un'audacia tremenda⁵⁸.

Butler nota il carattere paradossale di questa legge: è una legge che si applica ad una sola persona, il fratello, e tra l'altro ad una persona nata in circostanze uniche. C'è di più: le implicazioni sono paradossali. Antigone avrebbe forse voluto che suo padre e sua madre, Edipo e Giocasta, si unissero ancora in un incesto, se fossero stati vivi? Se avessero potuto mettere al mondo un nuovo figlio con il loro incesto forse lei non avrebbe rischiato la morte per Polinice?

In questo secondo discorso Antigone espone la sua coerenza normativa: lei sceglie di morire per due gruppi di leggi, quella divina e quella di famiglia. E conclude ritornando ancora una volta alle ragioni normative e alla giustizia divina (vv. 922-8):

... ποίαν παρεξελθοῦσα δαιμόνων δίκην;
 τί χρὴ με τὴν δύστηνον ἐς θεοὺς ἔτι
 βλέπειν; τί ν' αὐδᾶν ξυμμάχων; ἐπεὶ γε δὴ
 τὴν δυσσέβειαν εὐσεβοῦς ἔκτησάμην.
 Ἀλλ' εἰ μὲν οὖν τὰδ' ἐστὶν ἐν θεοῖς καλὰ, 925
 παθόντες ἂν ξυγγοίμεν ἡμαρτηκότες·
 εἰ δ' οἶδ' ἄμαρτάνουσι, μὴ πλείω κακὰ
 πάθοιεν ἢ καὶ δρῶσιν ἐκδίκως ἐμέ.

Quale giustizia divina ho trasgredito? E allora, perché io infelice dovrei guardare ancora agli dèi, e chi dovrei chiamare in aiuto? Compiendo un atto pietoso ho acquisito fama di empietà. Se davvero gli dèi approvano quello che succede qui, questa sofferenza mi farà riconoscere la mia colpa; ma se la colpa è di quegli altri, mi basta che soffrano mali non minori di quelli che mi infliggono contro giustizia⁵⁹.

Di fronte alla realtà della morte imminente, Antigone sembra dubitare della giustizia della sua scelta solo a chi non sa fare il

58 Trad. PADUANO 1982.

59 Trad. PADUANO 1982.

calcolo della giustizia e della pietà. La sua scelta risulterà giusta dopo la sua morte; e solo con la sua morte⁶⁰. Come osserva Griffith, le particelle rendono chiaro che la seconda alternativa è ritenuta da Antigone più plausibile⁶¹: la realtà le darà ragione; «quegli altri» soffriranno mali non peggiori dei suoi, e con ciò gli dèi mostreranno che non considerano moralmente buone (v. 925 καλά) le azioni di Creonte. Queste parole di Antigone implicano però che sia di nuovo il calcolo delle sofferenze a determinare la moralità. Come dice Achille nell'*Iliade*, gli «dèi hanno filato» come destino «per gli infelici mortali» (*Il.* 24.525 ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι) che essi «vivano soffrendo» (*Il.* 24.526 ζῶειν ἀχθυμένους). Data questa inevitabile sofferenza, e quella specifica della sua condizione, Antigone si rende conto di non poter avere «alleati» (v. 923), ma invita il coro a calcolare le sofferenze che capiteranno in futuro a Creonte, per valutare il giudizio divino: se le sofferenze di Creonte saranno pari alle sue (e queste sono sofferenze estreme), la sua azione sarà da considerare giusta e gradita agli dèi.

Antigone, come è ovvio, è molto diversa da Socrate: non affronta la morte con impassibilità. Il suo calcolo delle sofferenze e della felicità non le impedisce di comprendere che lei, in ogni caso, è «infelice» (v. 923 δύστηνον) e che non può cancellare l'infelicità dal proprio futuro; né si illude che il passaggio della morte sia portatrice di gioia o di serenità.

Certo, Antigone rinchiusa nella tomba muore per sua scelta, per sua legge; avrebbe potuto non suicidarsi, e sperare che gli dèi sarebbero venuti a salvarla. Ma ha immaginato che la propria morte fosse inevitabile. Se avesse atteso, l'incredibile sarebbe successo: Emone l'avrebbe trovata viva, Creonte, pentito, l'avrebbe salvata, Antigone avrebbe vissuto le nozze che rimpiange prima di morire. Ma per Antigone il calcolo delle sofferenze era già fatto. Non muore per vigliaccheria ma per coraggio. Creonte solo in ritardo capirà (vv. 1113-4) che

60 Cfr. CROPP 1997, 140-43.

61 GRIFFITH 1999, ad 925-8.

τοὺς καθεστῶτας νόμους
ἄριστον ἢ σφύζοντα τὸν βίον τελεῖν.

la scelta migliore è quella di osservare le leggi vigenti, per tutto il corso della propria esistenza⁶².

Conclusion

Nelson Mandela, il leader politico che portò alla fine dell'apartheid in Sudafrica, fu a lungo imprigionato per la sua attività politica. In prigione recitò *l'Antigone* di Sofocle: ma recitò la parte del Re. Nella sua autobiografia dice che la cosa più difficile non era sfidare l'autorità ingiusta, cosa di cui Antigone era il «simbolo», ma imparare a gestire l'autorità⁶³. La complessità morale di Antigone, e del suo scontro con Creonte, serve a pensare l'autorità, e le sfide contro l'autorità. A pensare la giustizia, le ragioni normative. A riflettere su cosa ci motiva ad agire. Sulla relazione tra etica e piacere. Su quanto Antigone sia universale, ma anche unica. E a farci riflettere che togliere ad Antigone i suoi dèi significa cancellare la sua unicità.

Appendice: Antigone e Polinice, sorella e madre

Come è noto, un episodio analogo a quello di *Ant.* 905-915 si trova in Erodoto (3.119), dove una donna sceglie di salvare il fratello, tra i vari componenti realmente esistenti della sua famiglia, e realmente a rischio della vita: marito e figli possono essere giustiziati⁶⁴. Con questa legge Antigone si mostra totalmente legata alla

62 Trad. PADUANO 1982. Creonte ammette di essere colpevole proprio della colpa che imputava ad Antigone a 480-1: Αὕτη δ' ὑβρίζειν μὲν τότ' ἐξηπίστατο | νόμους ὑπερβαίνουσα τοὺς προκειμένους. Cfr. PADUANO 2008, 9.

63 MANDELA 1995, 540-1: «At the outset, Creon is sincere and patriotic, and there is wisdom in his early speeches | when he suggests that experience is the foundation of leadership and that obligations to the people take precedence over loyalty to an individual»; MANDELA 1995, 541: «his inflexibility and blindness ill become a leader [...] It was Antigone who symbolized our struggle».

64 Si veda la discussione di questi temi narrativi e antropologici in S. WEST 1999 e BETTINI 2010.

sua famiglia d'origine. Antigone rinnega un legame anche solo ipotetico con lo splendido e affascinante Emone (l'ipotetico marito, che in effetti morirà realmente). Certo, Antigone ha un legame fin troppo intenso con la sua famiglia di origine. Butler, come altri, legge in questo discorso addirittura un desiderio incestuoso di Antigone verso il fratello. Butler tenta di sovvertire Hegel (e Lacan): ritiene che «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»⁶⁵. In realtà sia Hegel che Butler semplificano molto le cose (per quanto questa affermazione possa sembrare paradossale a chi legge i loro testi, caratterizzati da una grande complessità concettuale). Il testo di Sofocle sottolinea che Antigone non ha solo un rapporto fraterno con Polinice: ha anche un rapporto materno (come Ettore per l'Andromaca dell'*Iliade*)⁶⁶. Dopo il primo tentativo di sepoltura, le guardie disseppelliscono il cadavere di Polinice; quando lo vede, Antigone piange disperata. Sofocle paragona il pianto di Antigone per il fratello al pianto di un uccello a cui hanno tolto i pulcini (vv. 423-4):

κἀνακωκύει πικρῶς
ὄρνιθος ὀξὺν φθόγγον, ὡς ὅταν κενῆς
εὐνῆς νεοσσῶν ὄρφανὸν βλέψῃ λέχος. 425

Piangeva; il suono acuto desolato di un uccello che vede il nido spoglio dei suoi piccoli.

E Antigone stessa bene coglie l'interazione tra le nozze del padre e del fratello e la sua morte: le nozze di suo padre hanno causato la sua infelicità, che motiva la sua scelta di affrontare la morte. Le nozze del fratello sono quelle che hanno tolto a lei la vita. Lei, sospesa a metà tra le nozze dei genitori e quelle del fratello, resterà senza nozze (vv. 863-71):

Ἰὼ ματρῶναι λέκτρον ἄται κοι-
μήματά τ' αὐτογέννητ'

65 BUTLER 2003, 19.

66 Cfr. *Il.* 6.429-30 con il commento di GRAZIOSI, HAUBOLD 2010, *ad loc.*

- AVEZZÙ G. (ed.), *Il dramma sofocleo. Testo, lingua, interpretazione*, Stuttgart 2003.
- BALASKA M., *Can there be happiness in psychoanalysis?: Creon and Antigone in Lacan's Seminar VII*, «College Literature» 45.2, 2018, 308-29.
- BATTEZZATO L., *Dithyramb and Greek tragedy*, in KOWALZIG, WILSON 2013, 93-110.
- BETTINI M. *Il fratello di Antigone. Dilemmi parentali, survivals e regole del lutto*, in GRECO, BELARDINELLI 2010, 109-22.
- BURIAN P., *Gender and the city: Antigone from Hegel to Butler and back*, in EUBEN, BASSI 2010, 255-99.
- BUTLER J., *Antigone's claim: kinship between life and death*, New York 2000.
- BUTLER J., *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Torino 2003.
- CACCIARI M., *Sofocle: Antigone. Nota di regia di Walter Le Moli*, Torino 2007.
- CAIRNS D.L. (ed.), *Sophocles: Antigone*, London 2016.
- CARTABIA M., VIOLANTE L. (edd.), *Giustizia e mito. Con Edipo, Antigone e Creonte*, Bologna 2018.
- CAVARERO A., *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano 1995.
- CHIESARA M.L. (ed.), *Platone: Protagora*, Milano 2010.
- CINGANO E., *Figure eroiche nell'Antigone di Sofocle e nella tradizione mitografica arcaica*, in AVEZZÙ 2003, 69-84.
- COLLARD C., CROPP M. (edd.), *Euripides: Fragments. Aegeus-Meleager*, Cambridge, MA.-London 2008.
- COLONNA A., BEVILACQUA F. (edd.), *Erodoto: Le storie*, Torino 1996.
- CROPP M., *Antigone's Final Speech (Sophocles, 'Antigone' 891-928)*, «G&R», 44, 1997, 137-60.
- CROPP M., FICK G., *Resolutions and chronology in Euripides: the fragmentary tragedies*, London 1985.
- DI BENEDETTO V., *Sofocle*, Firenze 1983.
- EUBEN J.P., BASSI K. (edd.), *When worlds elide*, Lanham, MD 2010.
- FERRARIO E., *La filosofia e il tragico. Le «Antigoni» di Paul Ricœur e Jacques Derrida*, in MONTANI 2017² (2001), 327-70.
- GENTILI B., PRATO C. (ed.), *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta: Pars I*, Leipzig 1988².

- GOSLING J.C.B., TAYLOR C.C.W., *The Greeks on pleasure*, Oxford 1982.
- GRAZIOSI, B., HAUBOLD J. (edd.), *Homer: Iliad 6*, Cambridge 2010.
- GRECO G., BELARDINELLI A.M. (edd.), *Antigone e le Antigoni: storia forme fortuna di un mito. Atti del convegno internazionale, Roma 13, 25-26 maggio 2009*, Sapienza, Università di Roma, Milano 2010.
- GRIFFITH M. (ed.), *Sophocles: Antigone*, Cambridge 1999.
- GRIFFITH M., *Antigone and her sister(s): embodying women in Greek tragedy*, in LARDINOIS, McCLURE 2001, 117-36.
- GRIFFIN J. (ed.), *Sophocles revisited: essays presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford 1999.
- HARRIS E.M., *Antigone the lawyer, or the ambiguities of nomos*, in HARRIS, RUBINSTEIN 2004, 19-56.
- HARRIS E.M., *Democracy and the rule of law in classical Athens: essays on law, society, and politics*, Cambridge 2006.
- HARRIS E.M., RUBINSTEIN L. (edd.), *The laws and the courts in ancient Greece*, London 2004.
- HEGEL G.W.F., *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phenomenologie des Geistes*, Bamberg/Würzburg 1807.
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1960 (1807).
- HEGEL G.W.F., *Lezioni sulla filosofia della religione: volume secondo, a cura di Elisa Oberti e Gaetano Borruso*, Bologna 1974 (1821-31).
- HEGEL G.W.F., *Estetica*, Torino 1987 (1818-29).
- HEGEL G.W.F., *La fenomenologia dello spirito: sistema della scienza, parte prima: edizione del 1807, in appendice le varianti del 1831, a cura di Gianluca Garelli*, Torino 2008 (1807).
- HEGEL G.W.F., *Lezioni di filosofia della religione. Parte 2: La religione determinata*, Napoli 2008 (1821-31).
- HONIG B., *Antigone, interrupted*, Cambridge 2013.
- IRIGARAY L., *Between myth and history: the tragedy of Antigone*, in ŽUKAUSKAITE, WILMER 2010, 192-211.
- IRIGARAY L., *All'inizio, lei era*, Torino 2013.
- IRWIN T., *Plato's ethics*, Oxford 1995.
- KANNICHT R. (ed.), *Tragicorum Graecorum fragmenta Vol. 5: Euripides*, Göttingen 2004.

- KOWALZIG B., WILSON, P. (edd.), *Dithyramb in context*, Oxford 2013.
- LACAN J., *Il seminario Libro VII: L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, Torino 2008 (1994).
- LARDINOIS A.P.M.H., McCLURE L. (edd.), *Making silence speak: women's voices in Greek literature and society*, Princeton 2001.
- LEONARD M. *Antigone, the political and the ethics of psychoanalysis*, «CCJ» 49, 2003, 130-54.
- LEONARD M. *Lacan, Irigaray, and beyond: Antigones and the politics of psychoanalysis*, in ZAJKO, LEONARD 2008, 121-40.
- LUCHETTI A., *L'Antigone di Lacan: il limite del desiderio*, in MONTANI 2017² (2001), 269-86.
- MANDELA N., *Long walk to freedom: the autobiography of Nelson Mandela*, London 1995.
- MONTANI P. (ed.), *Antigone e la filosofia. Hegel, Kierkegaard, Hölderlin, Heidegger, Bultmann*, Roma 2017² (2001).
- OUDEMANS T.C.W., LARDINOIS A.P.M.H., *Tragic ambiguity: anthropology, philosophy and Sophocles' Antigone*, Leiden 1987.
- PADUANO G. (ed.), *Sofocle: Tragedie e frammenti*, Torino 1982.
- PADUANO G., *Antigone e la democrazia ateniese*, in ALONGE 2008, 3-22.
- PADUANO G., MIRTO M.S. (edd.), *Omero: Iliade. Traduzione e saggio introduttivo di Guido Paduano; commento di Maria Serena Mirto*, Torino 1997.
- PAGE D. L. (ed.), *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962.
- PARFIT D., *Reasons and persons*, Oxford 1987.
- RHODES P.J., *Nothing to do with democracy: Athenian drama and the polis*, «JHS», 123, 2003, 104-19.
- RUDEBUSCH G., *Socrates, pleasure, and value*, Oxford 1999.
- RUSSELL D.C., *Plato on pleasure and the good life*, Oxford 2005.
- SEAFORD R., *Tragic money*, «JHS», 118, 1998, 119-39.
- SHAPIRO L., *Pleasure: a history*, New York 2018.
- SOURVINOU-INWOOD C., *Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles' Antigone*, «JHS», 109, 1989, 134-48.
- SUSANETTI D. (ed.), *Sofocle: Antigone*, Roma 2012.

- TENENBAUM K., *L'alterità inassimilabile. Letture femminili di Antigone*, in MONTANI 2017² (2001), 307-25.
- VIOLANTE L., *Antigone*, in CARTABIA, VIOLANTE 2018, 83-121.
- VON REDEN S., *Exchange in ancient Greece*, London 1995.
- WEST M.L. (ed.), *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati. Vol. 2: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora adespota*, Oxford 1992².
- WEST M.L. (ed.), *Greek epic fragments: from the seventh to the fifth centuries BC*, Cambridge, MA. 2003.
- WEST S., *Sophocles' Antigone and Herodotus book three*, in GRIFFIN 1999, 109-36.
- WEST S., *Croesus' second reprieve and other tales of the Persian court*, «CQ», 53, 2003, 416-37.
- WOLFSBORF D., *Pleasure in ancient Greek philosophy*, Cambridge 2013.
- ZAGREBELSKY G., *Antigone fra diritto e politica*, «Associazione per gli studi e le ricerche parlamentari, Quaderno 13 – Seminario 2002», 3-33 <<http://www.centrostudiparlamentari.it/website/quaderni/send/21-quaderno-13-seminario-2002/271-q13-02-inaugurazione-zagrebelsky>> (ultima consultazione gennaio 2020).
- ZAJKO V., LEONARD M. (edd.), *Laughing with Medusa: classical myth and feminist thought*, Oxford 2008.
- ZALTA E.N. (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* <plato.stanford.edu> (2016. Ultima consultazione gennaio 2020).
- ŽIŽEK S., *Did somebody say totalitarianism?*, London 2001.
- ŽUKAUSKAITE A., WILMER S.E. (edd.), *Interrogating Antigone in postmodern philosophy and criticism*, Oxford 2010.