

ANTIGONE CONTRO IL SOFISTA

Con una celebre battuta, scritta a molti decenni di distanza dalla grande stagione del V secolo, Platone era riuscito a cogliere il senso e l'importanza del teatro per Atene: più che una democrazia, Atene è una 'teatrocrasia'.¹ Atene è una teatrocrasia, perché il teatro è lo specchio della città, in cui la città "si rappresenta di fronte a se stessa, nel suo sapere condiviso, nelle sue esigenze morali, nelle sue crisi e nelle sue contraddizioni".² In generale, l'impatto sociale, politico, collettivo di tragedia e commedia nel V secolo è un fatto fin troppo noto perché si debbano spendere altre parole in questa sede.³ Quello che mi propongo di fare è di concentrarmi invece su una singola tragedia, l'*Antigone* di Sofocle, per verificare concretamente in che modo essa ha partecipato ai dibattiti del tempo e quale sia stato il suo contributo.

1. L'*Antigone* fu messa in scena nel 442, una data che forse non è senza importanza, come osserverò più avanti. Su quest'opera, come sempre accade ai capolavori, è stato detto di tutto e sono state proposte le interpretazioni più disparate. Ma a dispetto del numero infinito di divergenze contrastanti, c'è un punto su cui si può concordare: un errore che biso-

¹ PLATONE, *Leggi* III 701a.

² MARIO VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 49.

³ Per una discussione approfondita si veda ad esempio CHRISTIAN MEIER, *L'arte politica della tragedia greca*, trad. di Daniela Zuffellato, Torino, Einaudi, 2000 (ed. or. *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, Beck, München, 1988).

gna evitare quando si legge questa tragedia è pensare che essa s'incentri sul solo personaggio di Antigone, che assurgerebbe al ruolo di unica protagonista, analogamente a tante altre celebri figure del teatro greco e sofocleo. L'esemplarità dell'*Antigone*, come aveva ben visto Hegel, sta piuttosto nel conflitto: l'*Antigone* è la rappresentazione di un conflitto, e perché si dia vero conflitto è necessario che le due parti in causa possano rivendicare delle ragioni, una qualche legittimità, per le proprie posizioni, senza che tutto si risolva nella banale contrapposizione tra bene e male. Se si vuole seguire Sofocle, non ha dunque senso esaltare in Antigone l'eroina che resiste al dittatore, come aveva fatto ad esempio Brecht, quando aveva rappresentato Creonte nei panni di un gerarca nazista. Anche Creonte, come cercherò di mostrare, ha delle istanze da far valere e la riflessione sulle sue posizioni è uno degli aspetti più interessanti della tragedia.

Ma su cosa verte il conflitto dell'*Antigone*? Contrariamente a quello che pensava Hegel, il tema del contrasto non è soltanto la tensione tra stato e famiglia, o, come hanno voluto altri, la tensione tra le ragioni dell'individuo e quelle della collettività, dei giovani contro gli adulti, o del femminile contro il maschile. Il vero conflitto, da cui tutto il resto dipende, riguarda il *nomos*, vale a dire la legge e il fondamento stesso della comunità umana. Nell'*Antigone* si confrontano due concezioni opposte di *nomos*, perorate rispettivamente da Creonte (v. 192) e da Antigone (v. 451), e questo confronto serve a Sofocle per trattare alcuni temi decisivi della condizione umana.

Che il *nomos* occupi un posto di rilievo nell'*Antigone* non è in fondo una sorpresa: il V sec. a.C. è il secolo del *nomos*. Come ben noto, *nomos* è un termine complicato da rendere, perché copre un'ampia gamma di significati, difficilmente riconducibili a un unico termine nelle lingue moderne: *nomos* è evidentemente la legge, ma anche la consuetudine o la tradizione – sostanzialmente *nomos* è tutto quello a cui gli uomini attribuiscono qualche valore, in opposizione a *physis*, la natura o meglio la realtà delle cose, così come è di per sé, necessariamente, a prescindere da qualunque intervento esterno. Di fatto, dunque, la riflessione sul *nomos*, soprattutto quando è opposto a *physis*, è un modo per parlare dell'uomo e della sua specificità. Perché il *nomos* è qualcosa di umano, è il risultato di decisioni prese dagli uomini, e in quanto tale è ciò che meglio caratterizza la specificità della condizione umana. Questo è il vero tema in discussione nel V secolo. Sul piano più propriamente politico questo nuovo interesse per il *nomos* dà origine alle prime forme di quello che

oggi chiameremmo 'positivo giuridico', vale a dire la tesi che identifica la giustizia e le leggi: giusto è quello che gli uomini stabiliscono tra di loro e mettono per iscritto nelle leggi. Tradizionalmente, il legame tra giustizia e legge si fondava su una garanzia divina, per cui si condivideva la credenza in un'origine divina della legge che veniva di fatto a coincidere con la giustizia voluta dalla divinità; nel V secolo si assiste invece a un allentamento del vincolo religioso, confidando ora l'uomo sempre più nelle possibilità di costruirsi da solo un proprio ordine di valori, giusto e legale. Si tratta di una convinzione che gode di una certa circolazione in Grecia, e in particolare ad Atene. Tra tutti è un sofista, Protagora di Abdera, ad aver esplorato con particolare acume questa possibilità.

2. Purtroppo, nonostante la grande fama di cui godette in vita, si conservano oggi solo pochi frammenti di Protagora. Ma quei pochi frammenti confermano nella convinzione di avere a che fare con una personalità di primo piano, su un piano storico-filosofico generale e per il tema che qui c'interessa. Di fatto Protagora offre le basi ontologiche e antropologiche su cui fondare la tesi convenzionalista del *nomos*. Nell'antichità di questo pensatore avevano destato particolare scalpore due affermazioni, riguardanti rispettivamente gli dei e gli uomini: "Riguardo agli dèi non sono in grado di sapere né che sono né che non sono né quali siano nell'aspetto: molte infatti sono le difficoltà che lo impediscono, l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana";⁴ "Di tutte le cose è misura l'uomo, di quelle che sono come sono, di quelle che non sono come non sono".⁵ Obiettivo della prima frase non era una critica diretta degli dèi o della loro esistenza; piuttosto si trattava di allontanarli dal mondo degli uomini, l'unico che interessasse a Protagora, come si ricava dalla seconda e non meno celebre tesi: al centro sono gli uomini e il problema è capire in che senso. Di solito, secondo l'interpretazione che ne ha offerto Platone nel *Teeteto*, si discute la tesi dell'"uomo misura" come se riguardasse esclusivamente il problema della conoscenza: in polemica con i poeti e con i

⁴ PROTAGORA, *fr.* B4 Diels-Kranz (tutti i frammenti dei sofisti e più in generale dei pensatori presocratici sono citati secondo l'edizione di HERMANN DIELS - WALTHER KRANZ (a. c. di), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1952⁶ [Diels-Kranz]; le traduzioni di Protagora sono tratte da MAURO BONAZZI (a. c. di), *I sofisti*, Milano, Rizzoli, 2007).

⁵ PROTAGORA, *fr.* B1 Diels-Kranz.

fisiologi, i cosiddetti ‘maestri di verità’, Protagora per primo avrebbe avuto il coraggio di affermare che non esiste la ‘Verità’ in assoluto e in modo univoco; esistono tante verità quanti sono i soggetti conoscenti, di modo che sarebbe più corretto parlare di opinioni. Platone stesso, però, ha cura di mostrare che non si tratta soltanto di problemi gnoseologici: la tesi presuppone un certa concezione della realtà, un’ontologia, per cui si prende atto che la realtà che ci circonda non è portatrice di alcun ordine, senso o valore; la realtà è, in una parola, indifferente o meglio, ambigua.⁶ E soprattutto l’‘uomo misura’ comporta delle decisive conseguenze pratiche, che costituiscono il vero cuore della riflessione protagorea. La presa d’atto che non esistono valori o verità assolute iscritti nel mondo che ci circonda o che possiamo ricevere in dono dalla divinità non deve condurre ad un’*impasse* drammatica, per cui si riconosce l’assurdità e l’inutilità della condizione umana. Al contrario, questa presa d’atto è il punto di partenza per la costruzione di un mondo propriamente umano: in assenza della Verità o del Bene assoluto quello che conta è il *nomos*, i valori e le regole che gli uomini stabiliscono tra di loro per convivere e prosperare, e che si concretizzeranno in un corpo legale a cui tutti dovranno obbedire per il bene di tutti.⁷

Il grandioso mito che Platone fa raccontare a Protagora nel dialogo omonimo serve a completare questo discorso, chiarendo la concezione antropologica del sofista.⁸ In breve, il mito rievoca il momento in cui l’uomo e le altre specie animali vennero create: per un errore, gli uomini apparvero sulla terra sprovvisti di tutto, “nudi, scalzi, senza giaciglio e senza armi” – inermi, incapaci di difendersi dalle altre belve e dall’ostilità della natura. Prometeo cercò di aiutare gli uomini, donando loro il fuoco e la sapienza tecnica: ma anche questi strumenti, per quanto utili a migliorare la situazione (gli uomini sono ora in grado di ripararsi dal freddo o di cuocere i cibi), non servono a risolvere il problema, perché gli uomini continuavano comunque a commettere ingiustizia reciprocamente, con il risultato di non riuscire a stare insieme e di risultare dunque facile preda per le altre belve. Gli uomini infatti cercavano di salvarsi riunendosi in città: ma “non appena si riunivano, si commettevano ingiu-

⁶ ENZO PACI, *Storia del pensiero presocratico*, Roma, Eri, 1957, p. 126.

⁷ PLATONE, *Teeteto*, 167c = PROTAGORA, *test.* A21a Diels-Kranz.

⁸ PLATONE, *Protagora*, 320c-323a = PROTAGORA, *test.* C1 Diels-Kranz.

stizia l'un l'altro [...] sicché di nuovo si separavano e perivano". Sarà soltanto l'intervento di Zeus a salvare gli uomini, facendo in modo che tutti partecipino di giustizia (*dike*) e rispetto (*aidos*): è grazie alla condivisione di queste due virtù che gli uomini potranno finalmente associarsi nelle città e dare vita a un mondo umano.

Anche se si articola in tre fasi, il mito non va inteso in senso cronologico, come se intendesse ripercorrere le tappe della civilizzazione dell'umanità; il racconto di Protagora serve a individuare e circoscrivere alcune caratteristiche essenziali dell'umanità stessa: non di mito genetico dunque si tratta, ma di un mito di struttura.⁹ Lo stato di natura in cui gli uomini si trovano a vivere dopo la creazione esprime infatti una situazione impossibile, e può essere inteso come un esempio controfattuale per dimostrare *e contrario* che gli uomini sono animali politici e razionali: sono politici nel senso che non possono vivere isolatamente, ma hanno bisogno gli uni degli altri, sono costretti alla convivenza ('politico' va inteso etimologicamente a partire da *polis*, città, comunità, stato); e razionali perché possiedono i mezzi per confrontarsi al fine di trovare delle soluzioni accettabili. E queste soluzioni, come già visto, si realizzano nella condivisione di valori collaborativi: nel mito, giustizia e rispetto non costituiscono un possesso compiuto per gli uomini, ma sono piuttosto delle predisposizioni che vanno realizzate, vale a dire che devono concretizzarsi in un *nomos*, per lo sviluppo di una comunità felice.¹⁰ Mentre gli animali si comporteranno sempre allo stesso modo, l'uomo può decidere cosa fare di sé, se ripiombare nella dinamica di violenza del mondo animale o se costruirsi un mondo di valori. *Nomos*, dunque, non è soltanto la garanzia di sopravvivenza, ma anche e soprattutto la condizione di possibilità perché gli uomini possano esplicitare appieno le proprie potenzialità. Ed è grazie al *nomos* che l'uomo può finalmente dare ordine e senso alla realtà che lo circonda.

⁹ Per un approfondimento di queste tematiche e per ulteriori riferimenti bibliografici, cfr. M. BONAZZI, *Atene, i sofisti e la democrazia: Protagora e i suoi critici*, in "Il pensiero politico", XXXVII (2004), pp. 333-359.

¹⁰ Inoltre, non bisogna trascurare il fatto che Zeus è sì colui che dona queste due virtù agli uomini, ma senza precisare in cosa consistono concretamente, senza esplicitare il loro contenuto: in altre parole, la giustizia non è una rivelazione divina, ma è qualcosa che gli uomini devono realizzare tra loro. In questo senso la cornice mitologica non contrasta con l'agnosticismo del frammento B4 Diels-Kranz.

Le tesi protagoree sulla giustizia e sull'uomo costituiscono indubbiamente uno dei risultati più stimolanti conseguiti dai sofisti, la cui importanza emerge ancora meglio nel confronto con la tradizione del mondo greco. La convinzione che il *nomos* sia ciò che distingue l'uomo dagli animali, nella misura in cui permette loro di uscire dal mondo della forza bruta e della violenza creando un proprio ordine di valori condiviso, non è una novità di Protagora, bensì una convinzione comune che viene ribadita a più riprese nella letteratura di età arcaica o classica. Una delle prese di posizione più incisive si legge nelle *Opere e i giorni* di Esiodo, uno dei due grandi poeti educatori: "tale è la legge (*nomon*) che agli uomini impose il figlio di Crono: / ai pesci e alle fiere e agli uccelli alati / di mangiarsi fra loro, perché fra loro giustizia non c'è; / ma agli uomini diede giustizia che è molto migliore; / se infatti qualcuno è disposto a dare giuste sentenze / cosciente, a lui dà benessere Zeus onniveggente [...]".¹¹ Indubbiamente questi versi presentano notevoli somiglianze con il mito del *Protagora*. Ma le differenze non sono meno significative. In Esiodo la giustizia è qualcosa di divino, è una divinità, figlia e protetta di Zeus, che interviene quando vede che gli uomini non la rispettano. Fuori dalle immagini mitologiche, questo significa che la giustizia esiste a prescindere dagli uomini; la giustizia umana non è dunque indipendente, ma si deve conformare a questo ordine di valori divino. La novità di Protagora consiste nell'insistenza sul carattere umano e non divino, relativo e non assoluto, della giustizia. E della possibilità della giustizia: mentre il mondo di Esiodo è un mondo di decadenza rispetto a un'età perduta dell'oro, in Protagora c'è fiducia e ottimismo nelle capacità umane.

Per quanto non sia stato il solo, Protagora fu certamente uno dei più celebri sostenitori del *nomos* come ciò che caratterizza propriamente la condizione umana e godette senza dubbio di una buona fama ad Atene intorno alla metà del V secolo. Secondo una testimonianza più tarda, la fama di Protagora fu tale che nel 444, all'età di circa quarantacinque anni, fu scelto da Pericle per redigere le leggi, i *nomoi*, della nuova colonia di Turii in Magna Grecia. Che Protagora avesse stretti contatti con Pericle e la cerchia di intellettuali che gravitava intorno a lui è del resto confermato da numerose altre testimonianze.

¹¹ ESiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 276-281 (trad. di Graziano Arrighetti, Milano, Garzanti, 1985).

3. L'*Antigone* fu composta in questo stesso periodo, nel 442, due anni dopo la fondazione di Turii nel pieno dell'età aurea periclea. In uno studio ormai classico, Victor Ehrenberg aveva dimostrato che la presentazione sofoclea di Creonte conteneva continue allusioni a Pericle, sembrava ricalcata sul grande stratega (cfr. v. 8), al punto che l'*Antigone* (insieme alle altre tragedie del ciclo tebano) può essere anche intesa come una riflessione critica sulla politica periclea.¹² Ma per capire il senso di questa critica, ed evitare così di ridurre l'*Antigone* a un pamphlet politico, bisogna intendersi sul significato di 'politica periclea': l'oggetto della polemica sofoclea non sono evidentemente i singoli provvedimenti dello statista, bensì le idee di fondo, i principi, le convinzioni che fondano le sue scelte politiche e che guidano la sua attività. È su questo che si concentra l'attenzione di Sofocle. Ed è in questo contesto che le tesi di Protagora, di cui ho già segnalato i legami con lo statista, vengono a giocare un ruolo importante. Anche senza dover ipotizzare una polemica diretta di Sofocle contro Protagora (la scarsità di testimonianze non permette questo tipo di ricostruzioni), la storia di Creonte implica una presa di posizione netta da parte di Sofocle rispetto ad alcune tesi che possiamo associare a Protagora o che in Protagora trovano un esponente di spicco (ed è in questo senso che l'anno di composizione e rappresentazione della tragedia non sarebbe senza significato).

Come osservato in precedenza, Creonte è il portavoce di una delle due concezioni di *nomos* che si fronteggiano nella tragedia. Questo emerge chiaramente fin dalla sua prima apparizione sulla scena, quando Creonte si presenta al coro degli anziani come nuovo reggente di Tebe e annuncia il suo editto sulla sepoltura di Eteocle e Polinice (cfr. v. 192). Spesso, e da parte di autorevolissimi filologi, questo discorso è stato bollato come una prima rivelazione del carattere tirannico e prevaricatore del nuovo sovrano. Ma già nel 1933 Karl Reinhardt aveva giustamente osservato che questo discorso si caratterizza piuttosto per una dedizione alle ragioni della collettività ed espone una serie di principi morali e politici assolutamente condivisibili, a partire dall'affermazione che più importante dell'amicizia è la giustizia (vv. 185-188, 207-210).¹³ Nel discorso non mancano del resto

¹² VICTOR EHRENBERG, *Sofocle e Pericle*, trad. di Gian Enrico Manzoni, Brescia, Morcelliana, 1958 (ed. or. *Sophokles und Perikles*, München, Beck, 1957).

¹³ KARL REINHARDT, *Sophokles*, Frankfurt/M., Klostermann, 1947³ (ed. or. 1933).

neppure rispettosi ossequi alla potenza superiore della divinità (vv. 162-163, 184). Ma il punto chiave attorno a cui ruota tutto il resto è la convinzione della fondamentale importanza della dimensione politica del mondo umano, dove il legame con la *polis* è decisivo: è solo nella *polis* che sta la salvezza (v. 189).¹⁴ Se si riconosce questo principio, sarà possibile non solo garantire la salvezza della città, ma anche farla grande: “È con questi *nomoi* che renderò grande la città”, proclama Creonte (v. 192).¹⁵ Come ogni discorso della corona, anche quello di Creonte non è particolarmente netto, ma tende piuttosto a sfumare tutto insieme. Così, il riconoscimento della potenza divina si accompagna a un’esaltazione della capacità umana di superare le difficoltà con le proprie forze, e morale e politica vanno insieme senza troppe difficoltà.

Ad ogni modo, nel seguito della tragedia i principi distintivi dell’azione di Creonte diventano chiari. Un momento decisivo è il primo stasimo, quando il coro commenta il discorso e le azioni di Creonte. Lì si legge (ma solo a una lettura superficiale) un’esplicita esaltazione dell’intraprendenza umana, o meglio della sua ‘inquietudine’ (per riprendere la traduzione heideggeriana di *deinon*)¹⁶ nel senso letterale di ciò che non si accontenta di ciò che è dato ma ha la forza e il coraggio di spingersi sempre al di là, per imporre un proprio ordine di valori su una realtà che è di per sé ostile o indifferente: è l’uomo che con le sue forze, la sua intra-

¹⁴ Cfr. SIMON GOLDHILL, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 95: “Creon’s faith in the maintenance of law, then, does not in itself define him as an especially hard-line authoritarian or dogmatist, but very much as a man of the *polis*, a citizen”.

¹⁵ Come traduzione dell’*Antigone* seguio, con qualche modifica, quella di Franco Ferrari in SOFOCLE, *Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, a. c. di F. Ferrari, Milano, Rizzoli, 1982.

¹⁶ Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, a. c. di Gianni Vattimo, trad. di Giuseppe Masi, Milano, Mursia, 1968, p. 159 (ed. or. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1966): “Noi concepiamo l’inquietante (*das Un-beimliche*) come quello che estromette dalla ‘tranquillità’, ovvero sia dal nostro elemento, dall’abituale, dal familiare, dalla sicurezza inconcussa. Ciò che è insolito, non familiare (*das Unheimische*), non ci permette di rimanere nel nostro elemento. Ed è in ciò che consiste il predominante. Ma l’uomo è quanto vi è di più inquietante non soltanto perché svolge la sua essenza in mezzo all’inquietante così inteso, ma lo è perché fuoriesce, sfugge da quei limiti che gli sono anzitutto e per lo più familiari, in quanto, come colui che esercita violenza, trasgredisce i limiti del familiare, e ciò proprio in direzione dell’inquietante inteso come il predominante”.

prendenza e la sua intelligenza solca il mare in tempesta, piega la terra al suo volere, addomestica gli animali e costruisce città. Tradizionalmente, navigazione, caccia e agricoltura sono tutti esempi della capacità dell'uomo di dare ordine e senso alla realtà che lo circonda – di dare un *nomos* alla *physis*, per usare il linguaggio del tempo. La *polis* e la politica sono il culmine di questo processo, la celebrazione compiuta della grandezza umana, del suo potere davvero *deinon*.¹⁷

Se ci fermiamo a questa prima parte della tragedia, le somiglianze con alcune delle tesi sostenute da Protagora sono evidenti. Innanzitutto l'insistenza sulla centralità dell'uomo, e sulle sue capacità di dare un senso alla sua esistenza; secondariamente, ma non è un punto meno importante, l'insistenza sulla dimensione politica come ciò che più propriamente caratterizza la dimensione umana e dunque come ciò che può permettere all'uomo di realizzarsi, distinguendosi dalla natura e dagli animali per creare un mondo tutto umano. Infine, ed è forse l'aspetto più interessante, la fiducia nella grandezza umana, una fiducia che contrasta con il pessimismo tradizionale della mentalità greca. Anche posizioni come quelle sostenute e diffuse da Protagora vengono dunque impiegate per abbozzare la figura di Creonte.

Se ci fermassimo qui, si potrebbe però anche obiettare che questa presentazione di Creonte, per quanto riprenda alcuni temi della riflessione protagorea e dell'attività periclea, non sembra però particolarmente caratterizzante o importante. L'importanza di questa presenza diventa chiara mano a mano che la tragedia procede e l'obiettivo polemico di Sofocle si fa più netto. È a quel punto che il riferimento a posizioni come quelle che associamo a Protagora diventa pregnante per capire il significato profondo della tragedia e il messaggio di fondo che Sofocle vuole lanciare al suo pubblico.

Qual è infatti l'obiettivo di Sofocle? Per comprenderlo conviene tornare allo stasimo dove compaiono anche delle note più problematiche, di cui occorre tenere conto. In particolare, il coro prefigura la possibilità non solo del successo, ma anche dello scacco: "ora al bene ora al male s'incammina" (v. 366). Subito dopo il coro spiega anche come raggiungere il bene e sfuggire dal male: "rispettando le leggi (*nomous*) della sua terra / e la giustizia vincolata dal giuramento degli dei" (vv. 367-368). Colle-

¹⁷ GOLDHILL, *Reading Greek Tragedy*, p. 206.

gata allo svolgimento della vicenda, questa frase non fa che ripetere e confermare le affermazioni di Creonte, che aveva conferito legittimità al suo editto contro Polinice sostenendo che fosse conforme al volere divino, unendo dunque le leggi umane e la giustizia divina. Antigone, invece – sappiamo noi e presto scopriranno Creonte e il coro –, che ha appena seppellito il fratello, è di fatto fuori dal consesso umano, non è più neanche un essere umano, se l'uomo è un animale politico, ed è inoltre invisibile agli dei: è autonoma (v. 821), vale a dire folle.

Ma cosa succede se questa tacita alleanza, che viene data per acquisita, tra leggi umane e giustizia divina viene messa in discussione? Perché è proprio questo il gesto di Antigone e la sfida di Sofocle. Nell'episodio successivo, una volta sorpresa, Antigone non si difende facendo appello all'amore fraterno o al rispetto dei vincoli familiari: Antigone rivendica la bontà del suo gesto in ossequio alle "leggi non scritte, incrollabili, degli dei, che non da oggi né da ieri, ma da sempre sono in vita, né alcuno sa quando vennero in luce" (vv. 454-455). La legge divina, in altre parole, impone degli obblighi che contrastano con quella umana. Il rinvio alla legge di Zeus e a Dike, che abita con gli dei sotterranei (vv. 450-451), opera una disgiunzione netta fra l'universo religioso di Zeus e Dike da un lato e il mondo della *polis* e del *nomos* umano dall'altro, smascherando così l'empietà della posizione di Creonte, che non aveva apertamente negato l'importanza degli dei, ma li aveva di fatto subordinati alle scelte degli uomini. Ed è chiaro, una volta avvenuta la frattura, che l'audacia (v. 371) ricade tutta su Creonte, l'uomo che pretende di fare da solo, mentre la follia di Antigone diventa la vera sapienza.

Si chiarisce così la sfida di Sofocle. Alla luce di quanto precedentemente osservato è facile verificare che in Creonte Sofocle dava voce alle istanze di chi, come Pericle o Protagora, si era posto il problema di una fondazione umana, e troppo umana, della legge e della città. Il vero obiettivo polemico di Sofocle è insomma l'umanesimo, di cui Protagora aveva offerto una difesa grandiosa con la sua tesi dell'uomo misura di tutte le cose. Nelle testimonianze del tempo, in Protagora o in Pericle, è facile verificare che l'umanesimo di fondo non si accompagna mai a prese di posizioni prometeiche contro gli dei: Protagora non negò esplicitamente l'esistenza degli dei e Pericle non affermò mai che gli ateniesi non avevano bisogno dell'aiuto divino. Ma questo è quello che la loro posizione implica, almeno secondo Sofocle: e il gesto di Antigone serve a far esplodere un problema che altrimenti rischiava di rimanere in secondo piano.

4. Se è vero che l'obiettivo polemico di Sofocle è questo umanesimo che pretende di mettere l'uomo al centro di tutto, ciò non significa però che la sua posizione possa essere inquadrata semplicemente nei termini di 'anti-umanesimo'. Banalizzando, quella potrebbe essere piuttosto la posizione di Antigone, che non sembra riservare alcun valore al *nomos* e alla *polis* degli uomini.¹⁸ Ma Antigone non è Sofocle, non più di quanto il Socrate dei dialoghi sia Platone, o Amleto Shakespeare. Nella tragedia, letta nella sua interezza, non c'è un rifiuto così deciso del mondo umano. Piuttosto quello che preme a Sofocle è invitare il suo pubblico, i suoi concittadini, a pensare veramente a cosa significa questo umanesimo. A questo proposito Mario Vegetti ha parlato opportunamente di "rischio della secolarizzazione":¹⁹ quello di Sofocle è un invito, ma forse è meglio dire un monito, un avvertimento a pensare davvero a che cosa è l'uomo, a cosa può, fondandosi sulle sue forze, a qual è il suo posto nell'universo. Quello che rende appassionante questa tragedia, e più in generale il teatro di Sofocle (si pensi anche a Edipo), è appunto la profondità con cui viene indagato questo problema – e non tanto le risposte che i critici ritengono di poter ricavare.²⁰

Ed è alla luce di questa polemica che la tragedia di Creonte diventa esemplare, esemplare per capire che cosa è l'uomo, quale la sua grandezza e quali i suoi limiti. Mentre Antigone esce progressivamente di scena, avvolta dalla sua solitudine, si consuma la parabola di Creonte, che da sovrano illuminato si trasforma in un dittatore, non meno solo della sua antagonista. Raccontando questa vicenda, Sofocle fa qualcosa di più che semplicemente ammonire: cerca di spiegare anche qual è il problema di questo umanesimo, il perché dell'inevitabilità della rovina a cui Creonte è condannato, e il monito diventa una critica sferzante. In una parola, l'errore di Creonte è la vocazione totalizzante, il desiderio di controllare

¹⁸ Da Hegel a Martha Nussbaum, in tanti hanno osservato che il personaggio di Antigone non è meno radicale, ostinato e unilaterale di quello di Creonte; ad esempio si potrebbe osservare che, se fosse per Antigone, noi non sapremmo neppure che c'è stata una guerra! Cfr. MARTHA NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, a. c. di Gianfrancesco Zanetti, trad. it. di Mario Scattola, Bologna, il Mulino, 1966, pp. 152-157 (ed. or. *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986).

¹⁹ VEGETTI, *L'etica degli antichi*, p. 56.

²⁰ GOLDHILL, *Reading Greek Tragedy*, p. 206.

tutto. Per capire la posizione di Sofocle conviene passare dal tema di fondo della tragedia, vale a dire la posizione dell'uomo nell'universo, alla questione di cui si tratta direttamente, vale a dire la morte. In fondo, l'*Antigone* ruota intorno alla morte, è una riflessione sulla morte, sul modo in cui gli uomini si rapportano a essa o in cui presumono di poter fuggire da essa. In una parola, la tragedia racconta del tentativo da parte di Creonte di controllare politicamente la morte.²¹ La sepoltura, i riti funebri sono un tentativo da parte dell'uomo di dare ordine e senso, *nomos*, a un fatto, a una realtà fondamentale della vita umana, di cui altrimenti sfuggirebbe il significato. Ma Creonte persegue un disegno totalizzante, pretende di imporre un senso solo politico alla morte, riducendola di fatto a una questione secondaria rispetto al mondo dei vivi e della *polis*, sfuggendo a un vero confronto con essa – a un confronto con quello che essa significa per noi. Anche in questo caso è difficile non pensare alle convergenze con Pericle, che nell'epitafio tucidideo promette agli Ateniesi una sorta di immortalità nella gloria della città.²²

La posizione di Sofocle va in una direzione completamente opposta, come si ricava ancora una volta fin dal primo stasimo. La grandiosità delle imprese umane lì celebrate non deve infatti far dimenticare che c'è una cosa di cui l'uomo non può avere ragione, appunto la morte. Questo riferimento alla morte segna uno stacco nettissimo rispetto a quello che precede: l'uomo è *pantoporos*, "di ogni risorsa armato", "inerme (*aporos*) mai verso il futuro si avvia". Ma "solo dall'Ade scampo non troverà" (vv. 360-362). Già nel primo stasimo, insomma, la presunta celebrazione della grandezza umana si scontrava con la presenza ineluttabile della morte. Ma cosa significa la morte, o meglio Ade, *Haidēs*? *Haidēs*, il termine scelto da Sofocle, non è senza significato e si ritrova in qualche modo anche nel discorso di Antigone, quando fa appello alle leggi non scritte, non mortali ma imperiture, alla giustizia che vive con gli dei sotterranei (gli dèi dell'Ade, ap-

²¹ SETH BENARDETE, *A Reading of Sophocles' Antigone*, in "Interpretation", IV (1975), pp. 148-196.

²² TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, II 43, 2 (a c. di Luciano Canfora, Torino, Einaudi - Gallimard, 1996): "perché 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, sorretta da un ricordo perenne (*aiēi*) che si rinnova ad ogni occasione che si dia di parola e di azione".

punto vv. 450-460). A mio parere, chi meglio di altri ha colto il senso e il valore di questo termine è il teologo protestante Rudolph Bultmann, in un breve e quanto mai incisivo saggio del 1935:²³ “Il problema dell’*Antigone* – esordisce il saggio – è quello della fondazione autentica della *polis*, e insieme della fondazione autentica di ogni convivenza umana in generale, dato che la convivenza umana acquista forma soltanto nella *polis*” (p. 199). Poi, dopo aver chiarito che il problema della fondazione è il problema del *nomos*, e che nella tragedia si fronteggiano due concezioni diverse di *nomos*, così spiega il *nomos* a cui si appella Antigone:

Il *nomos* che Antigone segue è l’antica obbligazione di onorare i morti, che spetta alla famiglia (466 ss., 914 ecc.). Ma questo *nomos* appare come il *nomos dell’Ade*; e dunque il problema del dramma non consiste semplicemente nell’opposizione tra il *nomos* della *polis* e il *nomos* di un’antica tradizione familiare [...]. L’uso tradizionale rappresenta *l’autorità dell’Ade in quanto misterioso Aldilà in generale*. Obbedendo all’usanza antica, Antigone riconosce la potenza in cui essa è *fondata*; non la potenza del sangue che lega alla propria parentela, ma quella dell’Ade, della morte. Antigone [...] [rappresenta] la coscienza che l’esistenza umana e anche l’esistenza della *polis* è limitata dalla potenza trascendente dell’Ade. L’Ade non è qui inteso come mitica figura individuale, come potenza particolare che difende gelosamente i propri diritti, ma come il misterioso Aldilà di ogni iniziativa e di ogni legislazione umana; come la potenza da cui scaturisce il diritto autentico e che relativizza ogni diritto posto dagli uomini. (p. 201)

L’Ade, letteralmente, è il non visibile, ciò che sfugge alla comprensione umana e che allo stesso tempo gli ricorda la sua fragilità e l’impossibilità di controllare tutto; è ciò che rivela la finitezza del politico, la sua natura sempre relativa. L’errore di Creonte è stato allora quello di non comprendere il vero significato della morte, presumendo di poter con-

²³ RUDOLF BULTMANN, *Polis e Ade nell’Antigone di Sofocle*, in *Credere e comprendere. Raccolta di articoli*, Brescia, Queriniana, 1986, pp. 378-389 (ed. or. *Polis und Hades in der Antigone des Sophokles*, in ID., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, Mohr, 1952). La traduzione di Bultmann è stata poi ripubblicata con un importante commento di GAETANO LETTIERI in PIETRO MONTANI (a c. di), *Antigone e la filosofia*, Roma, Donzelli, 2001, pp. 209-242, da cui sono tratte le citazioni che seguono. Il numero di pagina viene indicato direttamente in corpo di testo, tra parentesi.

trollare anche questo fatto, che è invece l'evidenza prima dei limiti della condizione umana e della sua impossibilità di controllare tutto. "Creonte – ha scritto ancora Bultmann – vuole ignorare la potenza della morte, in cui parla la voce alta dell'Aldilà che limita l'uomo" (p. 203).

In questo legame tra *nomos*, morte e Ade sta, a mio giudizio, il valore profondo della polemica di Sofocle. Spesso si tende a identificare il poeta con la sua eroina, ma quello che importa veramente a Sofocle non è tanto il gesto di Antigone o il contenuto di quelle leggi non scritte a cui ella si appella. Il problema che più interessa a Sofocle è il significato stesso che l'esistenza di un *nomos* divino ha per l'esistenza dell'uomo. Il vero valore di queste leggi non scritte non si risolve tanto in quello che prescrivono o proibiscono di fare (questo è piuttosto il problema di Antigone): la loro funzione è quella di ricordare al suo pubblico (se non a Creonte) che esiste un ordine di valori superiore rispetto a quello degli uomini, che sfugge alle possibilità di un completo controllo da parte dell'uomo. Questa è l'unica certezza per l'uomo, e il punto da cui dovrebbe partire per trovare il suo posto nell'universo. La tragedia di Creonte non è altro che la conseguenza di questo errore: *deinon*, questa è in fondo la lezione dell'*Antigone*, non è l'uomo (v. 331), ma il destino (v. 950).

Si potrebbe essere restii ad attribuire tanta importanza a Creonte, che in questa lettura diventa quasi il personaggio più importante della tragedia. Ma a una simile obiezione sarebbe facile rispondere con il parallelo di Edipo, il sovrano buono, l'uomo più intelligente, il figlio della *tyche* che con le sue capacità ha mostrato fino a che punto potesse spingersi l'uomo – e che come Creonte è miseramente crollato. "Edipo sta su un piano più alto di Creonte ma crolla allo stesso modo, perché anch'egli tenta di vivere in base al criterio secondo cui l'uomo è misura di tutte le cose".²⁴

Rispetto all'*Edipo re*, l'*Antigone* è molto più interessata a problematiche politiche. La tragedia di Creonte è anche una tragedia politica. Ma, di nuovo, il problema del politico non è altro che una conseguenza della *hybris* di Creonte, cui abbiamo appena fatto cenno. La *hybris*, la sua tracotanza, è la chiave di volta della sua vicenda, di una parabola che si consuma velocemente, trasformando Creonte in tiranno da sovrano illuminato che era, e da uomo apparentemente timorato in oppositore dichiarato degli dei (vv. 1040-1044). La vicenda politica scaturisce direttamen-

²⁴ EHRENBERG, *Sofocle e Pericle*, p. 107.

te dal suo errore di fondo, vale a dire dall'aver posto l'uomo, e soltanto l'uomo, al centro di tutto. Nella misura in cui viene meno la consapevolezza della provvisorietà della condizione umana, il diritto e la politica si riducono progressivamente a una questione di deliberazioni arbitrarie, fondate soltanto sulla forza e sul potere.²⁵ Dalla giustizia si passa così alla forza, a un potere autocratico e unilaterale, la cui unica legittimazione risiede nella capacità di tutelare il suo stesso potere e non nel tentativo di promuovere il bene della comunità. Un deserto, come annuncia disperato Emone e come tante volte si è potuto verificare nel corso della storia umana. Questo è il risultato di un mondo in cui l'uomo si pretende misura di tutto.

5. Giunti fino a qui, se l'interpretazione che ho proposto è corretta, diventa possibile concludere con qualche osservazione di carattere più generale sull'*Antigone*, il teatro (greco) e la filosofia. Ma questo con una precisazione preliminare di fondamentale importanza. In realtà non bisognerebbe mai dimenticare che non ha senso parlare della filosofia, nel V secolo, come se si trattasse di una disciplina di sapere autonoma, provvista di un suo statuto epistemico e di precisi tratti distintivi. Per la filosofia, così come noi la conosciamo (sempre che poi esista qualcosa che noi chiamiamo filosofia), bisogna aspettare almeno fino a Platone, o meglio Aristotele. Prima, ad Atene, sono in fondo tutti filosofi, come dichiara Pericle in un celebre passaggio dell'epitafio tucidideo.²⁶ Mentre Eraclito affermava di disprezzare i filosofi, che sanno tutto e non capiscono nulla.²⁷ Stante questa premessa, quello che davvero colpisce nell'Atene del V secolo è la vastità e la ricchezza del confronto, in cui tutti prendono posizione su una serie circoscritta di problemi, senza distinzioni di generi o discipline. Senza dubbio, uno dei grandi temi in discussione è il *nomos*, e in questo dibattito, come spero di aver mostrato, Sofocle gioca un ruolo di primo piano, che conferma la grandezza davvero esemplare di una tragedia come l'*Antigone*. Con l'*Antigone* Sofocle propone una prima vera riflessione sul fascino e sui rischi dell'umanesimo, che aveva dominato il dibattito del tempo, e riesce a trattare temi che erano e sareb-

²⁵ MEIER, *L'arte politica*, p. 255.

²⁶ TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, II, 40, 1.

²⁷ ERACLITO, *Fr.* B35 Diels-Kranz.

bero stati appannaggio del 'filosofi'. Ovviamente, Sofocle tratta di questi problemi in un modo diverso rispetto ai 'filosofi'. Di solito la filosofia consiste in una pratica discorsiva, fondata su una serie di argomentazioni razionali a favore o contro una data posizione. Questo evidentemente non è il caso della tragedia di Sofocle, che invece persegue i suoi obiettivi raccontando delle storie, e con una serie di allusioni, la cui importanza è difficile da cogliere in prima battuta, visto che il loro significato cambia con il procedere della vicenda stessa (è la famosa ironia tragica). Ma non è detto che questo sia limitante: al contrario, si potrebbe osservare, sviluppando un'intuizione di Bernard Williams,²⁸ che le strategie argomentative dell'*Antigone*, ma un discorso analogo potrebbe valere anche per l'*Edipo re* o per le *Baccanti*, riescono a cogliere con maggior incisività l'urgenza di queste grandi problematiche, che da sempre impegnano gli uomini. Ed è questo che fa dell'*Antigone* un capolavoro: ciò che la distingue da tante altre opere letterarie è la capacità di associare a questa urgenza la raffinatezza delle analisi: non soltanto colpire il lettore con la potenza del problema, ma stimolare la sua riflessione.

Una conferma significativa della grandezza dell'*Antigone* emerge del resto se la si confronta con quanto sarebbe successo nei decenni successivi ad Atene: di fatto l'*Antigone* anticipa una serie di problemi e polemiche che avrebbero costituito uno dei punti di più acceso dibattito tra i sofisti e Platone pochi anni dopo. Mi riferisco in particolare alla polemica contro il positivismo, che in Protagora e Pericle trova due esponenti di spicco. L'accusa per cui gli uomini, se dimenticano la loro debolezza, rischiano di trasformare i loro rapporti in semplici relazioni di potere, è la tesi di Trasimaco nel primo libro della *Repubblica* di Platone, nonché la lezione che Tucidide ritiene di poter ricavare da quel 'maestro violento' che è la guerra. E un discorso analogo vale anche per il versante antropologico che fa da sfondo a queste tesi, perché l' 'inquietudine' 'celebrata' (le virgolette sono d'obbligo) nel primo stasimo dell'*Antigone*, quella

²⁸ Cfr. ad es. BERNARD WILLIAMS, *Philosophy*, in MOSES I. FINLEY (a c. di), *The Legacy of Greece: a New Appraisal*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 202-255, e ID., "The Women of Trachis": *Fiction, Pessimism, Ethics*, in ROBERT B. LOUDEN - PAUL SCHOLLMAYER (a c. di), *The Greeks and Us*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 43-53. Entrambi gli articoli sono stati poi ripubblicati in ID., *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

spinta ad andare oltre per stabilire un proprio ordine di valori che dia un senso alla vita umana, può facilmente rivelarsi come una spinta animale-sca alla prevaricazione e all'affermazione egoistica del proprio interesse e del proprio potere – per usare le parole del tempo, nella *pleonexia*, letteralmente quel desiderio di avere di più che spinge gli uomini ad agire e a osare. Ma le somiglianze di Sofocle con 'realisti' quali Tucidide o Trasimaco non devono nascondere le differenze, che sono decisive: mentre per questi, bello o brutto che sia, la forza e il desiderio sono i soli fatti che contano, gli unici criteri per l'azione umana, Sofocle lascia invece intravedere una via di fuga alternativa: quello che conta non è la forza, ma al contrario la debolezza, o meglio la consapevolezza della fragilità umana che sola può porre le basi per un'autentica solidarietà in un'esistenza segnata comunque da difficoltà e ostilità. Una lezione forse difficile da realizzare, ma su cui vale la pena di pensare e su cui molti, a partire da Platone hanno provato a pensare – a conferma del fatto che il teatro può davvero offrire materia di riflessione ai filosofi.

Mauro Bonazzi

Dipartimento di Filosofia
Università degli Studi di Milano

ABSTRACT*Antigone against the Sophist*

Aim of the paper is to show that a correct interpretation of Sophocles' *Antigone* has to take into account also its polemical targets. More precisely, it is a comparison with Protagoras that may prove useful. Indeed, the main reason of disagreement between Antigone and Creon does not regard so much the opposition between the family and the state as two different accounts of reality and of human being. Antigone, on the one hand, advocates for a world ruled by divine laws, whose meaning can escape human understanding, but which men must nevertheless respect. Creon, on the other hand, emphasizes the political capacity that enables human beings to create a human world in which to live. This view clearly reminds on Protagoras' humanism and relativism, a philosophy well known in V century Athens. But the problem, for Sophocles, is that a world in which man is the only measure risks to become a world without measure, or, even worse, a world with strength as the only measure, as the example of Creon will show in the second part of the tragedy.
